

Ecole doctorale de l'EHESS

Doctorat Droit, Études politiques, Philosophie

Discipline : Philosophie

**DE FARIAS SASS, ANDRÉ FILIPE**

**L'IDENTITE NARRATIVE DANS UNE SOCIÉTÉ DE PROJETS**

*Lectures croisées entre Paul Ricœur et Luc Boltanski*

**Thèse dirigée par :** Olivier Abel

**Date de soutenance :** le 22 décembre 2023

Rapporteurs 1 Jeanne Marie Gagnebin De Bons, Université de Campinas (Brésil)  
2 Fabio Reis Mota, Universidade Federal Fluminense/Niterói (Brésil)

Jury 1 Eva Illouz, EHESS-Paris  
2 Jeanne Marie Gagnebin De Bons, Université de Campinas (Brésil)  
3 Philippe Corcuff, IEP de Lyon  
4 Fabio Reis Mota, Université Federal Fluminense/Niterói (Brésil)  
5 Olivier Abel, Institut Protestant de Théologie (Montpellier)

*Que possède-t-on lorsqu'on a rien  
que soi-même ? - Hannah Arendt*

## REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à ma famille, à mon épouse Fernanda et à mes filles Manuela et Luisa. Sans leurs encouragements, leur patience et leur soutien, il m'eut été impossible de réaliser les études et recherches qui m'ont conduit à la rédaction de cette thèse. Je leur dois, pour cela, toute ma reconnaissance. Je tiens également à remercier le directeur de cette thèse, Olivier Abel. Je le remercie de m'avoir encouragé à élargir mon champ de recherche en m'amenant à l'EHESS et au Fonds Ricœur. Olivier Abel, par ses précieux commentaires, ses conseils et ses encouragements lorsque la distance tentait de me faire abandonner, s'est montré plus qu'un directeur de thèse, mais il a révélé toute sa généreuse humanité. Merci Olivier ! Je voudrais également dire un merci tout particulier aux amis qui sont en France, français et brésiliens, Rémi Droin, Pablo Sacilotto et Thiago Cardoso. Chaque geste de soutien, de réflexion, d'échange et d'aide avec la langue française a été essentiel pour que je puisse parvenir à la conclusion de cette recherche.

Merci à tous !

## RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Notre recherche propose une interprétation critique du système économique capitaliste qui entend conditionner l'identité des sujets en la réduisant à leurs diverses exploitabilités. À partir de l'interprétation de l'ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Ève Chiapello, on observe l'émergence d'une société qui se développe dans une épistémologie des réseaux. Dans cette nouvelle dynamique du corps social, la verticalité des hiérarchies traditionnelles est remplacée par l'horizontalité des interactions guidées par des projets temporaires. Ce nouvel esprit du capitalisme est chargé de forger la « cité par projets », une cité symbolique, avec sa propre logique et ses valeurs qui s'imposent comme une injonction morale inculquée aux sujets. Nous observons comment cette nouvelle configuration sociale génère des transformations dans les relations humaines, notamment dans leurs aspirations esthétiques et développe une dynamique relationnelle mettant l'accent sur la capacité à établir des connexions. Ce nouvel esprit oppressif du capitalisme finit par réduire et affecter l'estime de soi, c'est-à-dire les capacités humaines à interpréter leur existence à travers leur puissance : parler, agir, raconter et s'imputer comme sujet responsable de ses actes. Dans la cité par projets, l'individu est réduit à l'équation projectiviste de la vie qui prend sens en fonction de sa capacité de connexion. Dans ce contexte de société en réseau, nous cherchons à établir un dialogue avec l'œuvre philosophique de Paul Ricœur, fondée fondamentalement sur son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Notre intention est de présenter le concept d'identité narrative comme un outil de sauvetage de l'identité personnelle, captive de l'idéologie capitaliste. Ricœur semblait vouloir montrer combien il existe une force heuristique dans l'histoire que chacun raconte de soi-même, force qui, en dernière analyse, est pratique. Le sauvetage de l'identité personnelle par la médiation narrative opère une dénonciation subversive des formes d'humiliation humaine déclenchées par la cité par projets. L'identité narrative devient ainsi, d'autre part, une résistance au mouvement accéléré de la vie qui cherche à limiter l'action humaine au seul temps de travail et de la consommation. Si dans un cas la cité par projets prive délibérément le sujet de la capacité de produire sa propre conscience morale, dans l'autre l'identité narrative appelle à la reconnaissance un sujet qui se met en relation avec soi-même et avec l'autre et, donc, capable d'interpréter son existence elle-même.

**Mots-clés :** capitalisme, idéologie, projets, narrative, identité, humiliation

## ABSTRACT AND KEYWORDS

Our research offers a critical interpretation of the capitalist economic system. Based on the interpretation of the work "Le nouvel esprit du capitalisme" by Luc Boltanski and Ève Chiapello, we observe the emergence of a society that is developing in an epistemology of networks. In this new dynamic of the society, the verticality of traditional hierarchies is replaced by the horizontality of interactions guided by temporary projects. This new spirit of capitalism is responsible for forging the *cité par projets* ("project-based city"), a symbolic city, with its own logic and values that are imposed as a moral injunction inculcated in the individuals. We can see how this new social configuration generates transformations in human relations, especially in their aesthetic aspirations, and develops a relationship dynamic with an emphasis on the ability to establish connections. This new oppressive spirit of capitalism ends up reducing and affecting self-esteem, in other words, human capacities to interpret their existence through their potential: to speak, act, narrate and impute themselves as individuals responsible for their actions. In the project-based city, the individual is reduced to the projectivist equation of life, which becomes meaningful based on their ability to connect. In this context of a networked society, we seek to establish a dialog with the philosophical work of Paul Ric ur, fundamentally from his work "Soi-même comme un autre". Our intention is to present the concept of narrative identity as a tool for rescuing personal identity, which has been captivated by capitalist ideology. Ric ur seemed to want to show how there is a heuristic force in the story that each individual tells about themselves, a force that is ultimately practical. The rescue of personal identity through narrative mediation is a subversive critique of the forms of human humiliation unleashed by the project-based city. Narrative identity thus becomes, secondly, resistance against the accelerated movement of life that aims to limit human action to a time that is merely work-related. If, in one case, the project-based city steals the individual's ability to produce their own moral conscience, in the other, narrative identity calls for the recognition of a person who places him/herself in relation to their own self and the other, and is therefore capable of interpreting their own existence.

**Keywords:** capitalism, ideology, projects, narrative, identity, humiliation

# TABLE DE MATIÈRES

Remerciements .....	3
Résumé .....	4
<i>Abstract</i> .....	5
Liste des abréviations .....	10
AVANT-PROPOS.....	12
INTRODUCTION.....	14
<b>PARTIE I</b> .....	<b>26-170</b>
<b>Chapitre I : REFLEXION LIMINAIRE I</b> .....	<b>26-46</b>
1. La pensée de Ricoeur en dialogue avec les sciences humaines .....	26
2. Paul Ricœur, l'action humaine et la sociologie .....	26
3. La question idéologique du chercheur .....	29
4. À la recherche d'une herméneutique de l'action.....	32
5. Phénoménologie et sociologie dans la lutte contre l'hypostase .....	39
<b>Chapitre II : BOLTANSKI ET LA SOCIOLOGIE PRAGMATIQUE DE LA CRITIQUE</b> .....	<b>47-68</b>
1. Un contexte pour la sociologie pragmatique de la critique.....	47
2. Bourdieu et la sociologie critique - Un concert sans chef d'orchestre .....	56
3. Boltanski et la critique de la critique, à la recherche du chef d'orchestre.....	62
<b>Chapitre III : LE LABORATOIRE DES CITES</b> .....	<b>69-98</b>
1. Les régimes d'action.....	69
2. Une torsion dans la pensée sociologique .....	72
3. La grammaticité des conflits.....	79
4. La construction des concepts de cités et de mondes .....	86
<b>Chapitre IV : LE CAPITALISME : UNE NOUVELLE LOGIQUE</b> .....	<b>99-117</b>
1. Le capitalisme et son entité.....	101
2. Capitalisme : « Légion est mon nom. Oui, nous sommes une multitude ».....	105
3. Le capitalisme et sa critique.....	109

4. Processus d'engagement : idéologie .....	113
<b>Chapitre V : LA CITE PAR PROJETS</b> .....	<b>118-135</b>
1. La grammaire de la justification du « nouvel esprit du capitalisme » .....	122
2. L'exclusion dans la cité par projets .....	127
3. La cité par projets est-elle faisable ? .....	132
<b>Chapitre VI : L'IDENTITE HUMILIEE</b> .....	<b>136-170</b>
1. La cité par projets et l'humiliation contemporaine .....	136
2. L'humiliation dans l'effacement de la vie privée .....	141
3. L'humiliation dans la dictature de l'exposition de soi .....	146
4. L'humiliation de la subjectivité entrepreneuriale .....	152
5. L'humiliation comme effondrement de la liberté .....	157
6. La cité par projets, un spectacle sans récit .....	163
<b>PARTIE II</b> .....	<b>171-333</b>
<b>Chapitre I : REFLEXION LIMINAIRE II</b> .....	<b>171-191</b>
1. Paul Ricœur et Luc Boltanski .....	171
2. Boltanski et Ricœur, une première rencontre .....	172
3. Boltanski et Ricœur : la justification et la reconnaissance .....	180
4. Ricoeur et la vulnérabilité .....	188
<b>Chapitre II : RICŒUR ET LE RECIT</b> .....	<b>192-215</b>
1. Narrative, la théorie ricœurienne de raconter des histoires .....	192
2. Ricœur et les raisonnements narratifs .....	194
a) <i>Un raisonnement temporel</i> .....	194
b) <i>Un raisonnement métaphorique</i> .....	197
c) <i>Un raisonnement théologique</i> .....	200
3. La résolution narrative dans l'expérience du temps .....	202
4. Les mimèsis .....	205
a) <i>Mimèsis I, l'acte préfiguratif</i> .....	205
b) <i>Mimèsis II, la configuration</i> .....	208
c) <i>Mimèsis 3, la refiguration</i> .....	210
5. Récit et identité .....	212
<b>Chapitre III : LA QUESTION « QUI ? »</b> .....	<b>216-249</b>

1. Narration et identité personnelle.....	216
2. Le récit, l'identité et la question qui ?.....	217
3. Une herméneutique de soi.....	220
4. L'herméneutique de soi, un <i>cogito</i> brisé .....	224
5. Identité -idem, identité- <i>ipse</i> et <i>ipseité</i> .....	231
6. Le problème de l'identité personnelle et l'identité narrative .....	236
7. L'identité narrative, une réplique poétique de l'identité personnelle .....	241
8. L'ipseité, facteur éthique de l'identité narrative .....	245
<b>Chapitre IV : IDENTITE ET RECIT EN QUESTION .....</b>	<b>250-280</b>
1. L'identité dans la philosophie de Ricœur .....	250
2. Judith Butler et la question de l'identité.....	257
3. La performativité butlerienne .....	261
4. Ricœur et Butler, un rapprochement possible.....	267
5. Ricœur et l'aporie de l'identité .....	275
<b>Chapitre V : ONTOLOGIE D'UNE ETHIQUE DE L'EXISTENCE .....</b>	<b>281-332</b>
1. Du récit à l'existence .....	284
a ) <i>Le récit comme assimilation de l'existence</i> .....	286
b ) <i>Le récit comme appropriation de l'existence</i> .....	289
c ) <i>Le récit comme existence partagée</i> .....	291
2. Le fondement éthique : estime de soi, sollicitude et institutions justes .....	293
a ) <i>Estime de soi : la « vie bonne »</i> .....	296
b ) <i>Sollicitude, respect de soi – « avec et pour autrui »</i> .....	300
c ) <i>L'autre sans visage – dans des institutions justes</i> .....	303
3. Pour une ontologie éthique de l'existence.....	307
a ) <i>Ethique et identité narrative</i> .....	311
b ) <i>Éthique et théorie de l'action</i> .....	315
c ) <i>Éthique et théorie du langage</i> .....	317
4. Le sujet capable – une onto-anthropologie herméneutique .....	321
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>333</b>
1. Récapitulation .....	334
2. Ouverture .....	344
a ) <i>Sur la pensée de Ricœur : une anthropologie ouverte à la transcendance?.....</i>	344
b ) <i>Sur l'homme capable à partir de la pensée de Boltanski</i> .....	347
3. Considération finale.....	353

BIBLIOGRAPHIE	357
ANNEXE 1.....	370
ANNEXE 2.....	371

## LISTE DES ABREVIATIONS

### **ŒUVRES DE PAUL RICŒUR :**

---

*AEP - À l'école de la phénoménologie*

*CC - La Critique et la conviction*

*CI - Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*

*DI - De l'interprétation. Essai sur Freud*

*EC-1 - Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1*

*EC-2 - Herméneutique. Écrits et conférences 2*

*EC-3 - Anthropologie philosophie. Écrits et conférences 3*

*FC - Philosophie de la volonté, Tome II. Finitude et culpabilité*

*HV - Histoire et vérité*

*IU - Idéologie et utopie*

*J-1 - Le Juste*

*L-1 Lectures - 1. Autour du politique*

*L-2 Lectures - 2. La contrée des philosophes*

*L-3 Lectures - 3. Aux frontières de la philosophie*

*MHO - La Mémoire, l'histoire, l'oubli*

*PR - Parcours de la reconnaissance*

*PUE - Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricœur (1967)*

*RF - Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*

*SMA - Soi-même comme un autre*

*TA - Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*

*TR-1 - Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*

*TR-2 – Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*

*TR-3 - Temps et récit 3. Le temps raconté*

*VI - Philosophie de la volonté. Tome I. Le volontaire et l'involontaire*

**ŒUVRES DE LUC BOLTANSKI :**

---

*AJC - L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*

*DC - De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*

*DLJ - De la justification : Les économies de la grandeur*

*EG - Les économies de la grandeur*

*LC - Les cadres. La formation d'un groupe social*

*NEC - Le Nouvel esprit du capitalisme*

*SD - La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*

*RRI - Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La production de l'idéologie dominante »*

## AVANT-PROPOS

Avant tout, en préambule à l'introduction il est nécessaire d'expliquer de manière concise les motifs pour lesquels un sentiment personnel est devenu un moteur pour le développement de la présente thèse. Notre réflexion dans le parcours académique s'est faite à travers un mouvement qui voulait d'abord permettre de comprendre notre temps, le temps dans lequel nous sommes. Comprendre est déjà un geste éthique puisqu'il s'agit de lire, interpréter, déchiffrer et ainsi révéler ce qui n'est pas immédiatement visible. Il s'agit ensuite de formuler des hypothèses et de déterminer quelles pourraient être les nouvelles possibilités de saisir notre époque, peut-être encore inexplorées. C'est au cœur de cette quête de compréhension qu'en essayant d'analyser ce que l'on appelle « la modernité » son héritage, ses espoirs et ses apories, nous sommes parvenus à la connaissance des travaux Zygmunt Bauman, le sociologue de la « modernité liquide ». L'interprétation tirée de l'analyse de cette critique contemporaine a abouti à la dénonciation d'un monde régi globalement par l'intérêt individuel et la consommation, où le sujet singulier est devenu incapable d'assumer une position subjective. Ce fut en quelque sorte notre aiguillon initial.

Ainsi, dès le début et aussi dans la suite d'un mémoire de master, nous poursuivons ici la question sur l'identité et son sens, et comment elle se présente à l'individu. Comment constituer une autonomie par rapport à soi et au monde dans lequel on vit ? C'est une question qui se confronte aux incertitudes de l'époque et qui, d'une manière ou d'une autre a contribué à déchirer la forme classique du tissu social : incertitude des institutions et de leur exercice de l'autorité, revendications particularistes annoncées comme « droits à », aplatissement cynique de la dimension du privé et sa quête du plaisir, ou encore logiques technocratiques du pouvoir politique, phénomènes d'exclusion, résurgence des sentiments nationalistes, manifestations de violence urbaine, violence religieuse, etc.

C'est dans ce contexte que Luc Boltanski et d'autres auteurs situés dans de nouvelles réflexions sociologiques ont trouvé une autre façon d'interpréter le moment présent. En s'éloignant de la thématique modernité *versus* postmodernité, une nouvelle perspective s'est ouverte pour comprendre les motivations profondes d'un sujet appartenant à une société de production, de consommation et de loisirs. En étudiant ce qui est particulier dans les sociétés capitalistes, et les conditionnements de ce système dans l'histoire, s'est révélé un sujet qui, en

quête d'identité et de sens, finit par être conduit à l'annulation de son historicité, de son espace intérieur, du destin de sa naissance et de sa mort, le plongeant dans un projet de vie où tout devient instrument, dans un règne du manipulable et du disponible.

C'est une critique de la projection complète de la vie, comme si l'histoire n'appartenait qu'au moment prospectif de l'individu qui est au centre de cette thèse. Cet archétype d'une vie projetée plongée dans une mer de non-sens finit par compromettre l'identité de chacun, de chacune. Si l'homme manque sûrement de justice et d'amour, aujourd'hui surtout, il y a une absence, plus importante encore : il ne sait plus signifier. C'est face à ce problème que nous avons mis en dialogue le philosophe Paul Ricoeur, en particulier le développement de sa notion d'identité narrative comme réponse possible à l'aveuglement provoqué par les lumières de la projection de l'existence sous forme de « projet » dans une société de connexions instrumentales. À partir de l'identité narrative, chaque sujet est invité à assimiler les ambivalences provoquées par le système capitaliste dans sa propre humanité, pour ensuite élaborer une position intérieure, une manière d'être au monde, une capacité de parler et d'agir à la première personne du singulier. Ainsi, à la fois l'individu et le collectif sont pris en compte, c'est-à-dire, à la fois la perspective de l'humanité en tant qu'identité unique de chaque personne et l'humanité en tant que totalité des hommes associés à une histoire.

## INTRODUCTION

L'objectif de cette thèse consiste en une réflexion sur l'individu et ses relations capitalisées dans un monde interprété selon le concept de réseau. A partir de l'œuvre de Luc Boltanski et Ève Chiapello, *NEC*<sup>1</sup>, nous entendons décrire l'émergence d'une société dans laquelle la verticalité existant dans des hiérarchies anciennes est remplacée par l'horizontalité des communications animées par l'articulation de projets temporaires. Cette nouvelle configuration de société opère des transformations dans les relations humaines ayant pour aptitude principale la capacité d'établir des connexions. Dans cette perspective, celle d'un monde connexionniste, nous allons mettre en dialogue le travail de Paul Ricœur, en tenant comme centre de notre réflexion son livre *SMA*<sup>2</sup>. Notre intention est de présenter le concept d'identité narrative, développé par Ricœur, comme un outil capable d'interpréter l'individu dans les flux des réseaux afin que son identité ne soit pas simplement réduite à la représentation de sa nouvelle catégorie sociale.

En observant le discours de la pensée philosophique Ricœur observe que le début n'est pas ce qui peut se trouver en premier. Il est toujours nécessaire de revenir au point de départ, pour le conquérir, non comme une création mais comme une reprise, parce que le langage exprimé dans un discours part de la médiation sur les symboles que l'on souhaite interpréter. Habiter un langage permet ensuite de s'initier à la recherche d'une vérité première. Cependant, nous rappelle Ricœur, ce serait illusoire de penser trouver cette vérité sans chercher son présumé, car devant ce qui est fait et en face à ce qui a déjà été dit, il est indispensable de ne pas commencer mais « du milieu de la parole, de se ressouvenir ; de se ressouvenir en vue de commencer<sup>3</sup> ». Ainsi, c'est par un présumé à cette recherche, au milieu des souvenirs habités par le langage, que nous introduisons cette thèse.

Dans un cabinet médical, en feuilletant une revue brésilienne d'économie publiée en l'an 2010, intitulé *IstoÉ*<sup>®</sup>, et dont la une titrait « nous n'avons jamais été si heureux », nous

---

<sup>1</sup> Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, éditions Gallimard, Paris, 1999.

<sup>2</sup> Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>3</sup> Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points, 2009, p. 567-568.

étions curieusement confrontés à la question « De quoi êtes-vous fait ?<sup>4</sup> ». Passé l'impact initial, nous avons pu constater qu'il s'agissait d'une information publicitaire pour un programme de stage de la plus grande banque privée du Brésil, à savoir *ItaúUnibanco*<sup>®</sup>. Dans ces deux pages d'annonces, se détachait le visage d'une femme noire avec des cheveux longs ondulés. Avec le sourire étincelant et le regard dirigé vers le ciel la jeune femme arborait le profil convoité par l'institution financière. Après tout, disait l'annonce : « *Itaú*<sup>®</sup> accueille à bras ouverts les personnes qui rêvent grand, avec des étincelles dans les yeux et une passion pour la performance ». Les recruteurs collaboraient aux directives afin d'augmenter les chances d'entrée au programme de formation : « Utilisez le capital que vous avez déjà à investir : vous-même<sup>5</sup> ».

Plus tard, sur d'autres supports de communication, nous avons pu trouver des représentations similaires illustrées par des jeunes avec des expressions affirmées, sûrs d'eux-mêmes. L'une des annonces de la même société a réaffirmé la promesse d'un retour matériel et symbolique à la vie en tant que projet<sup>6</sup>. Visant à valoriser la diversité des fonctions et la capacité de flexibilité l'annonce disait : « les gens sont faits de projets qui sont aussi des projets de vie <sup>7</sup> ». La projection d'une vie planifiée par l'institution financière comme un espace

---

<sup>4</sup> ISTOÉ. São Paulo, Editora Três, edição 600, ano 34, n. 2728, 25 agosto 2010, nous traduisons. Voir Annexe 1, p. 370.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 56-57, nous traduisons. Voir Annexe 1, p. 370.

<sup>6</sup> La notion de « projet » est polysémique et peut être abordée sous une pluralité de perspectives. Par exemple, au sein de la philosophie de Jean-Paul Sartre, la notion de projet est existentiellement essentielle. Sartre emprunte ce thème à la phénoménologie, qui aborde la question du projet comme une dimension importante de la temporalité du sujet. Ainsi, la notion de projet vise à travailler une articulation entre passé, présent et futur, un futur qui éclaire et ordonne le passé, qui s'ouvre à la situation et à l'action présentes. Cette structure peut apparaître de différentes manières, depuis l'analyse de la temporalité originelle de la conscience (que Sartre nomme "soi") jusqu'à la théorie de l'action. Le futur n'est donc envisagé qu'en termes de passé tant qu'il joue un rôle configurateur initial dans le projet existentiel, comme l'indique Sartre dans son analyse de l'action. Cf. : Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 479-482. En revanche, dans NEC, de Boltanski et Chiapello, la notion de projet, notamment dans le contexte de la « cité par projets », prend une connotation différente. Dans ce scénario, le projet se rapporte à l'idée d'une vie structurée à travers de multiples connexions. Ici, les hiérarchies traditionnelles cèdent la place à de nouvelles formes de relations humaines, caractérisées par l'horizontalité et les réseaux de communication. Une distinction fondamentale entre les deux perspectives réside dans la centralité du sujet. Alors que la philosophie de Sartre souligne l'importance du sujet dans la recherche de sens à son existence, dans la « cité par projets », la subjectivité se réduit au profit d'une logique plus objective de connectivité. Les individus sont régulièrement invités à concevoir leur vie dans une perspective économique, en adaptant les éléments de leur identité aux exigences des projets en cours. La configuration constante de la vie selon les projets génère un environnement caractérisé par la flexibilité et l'impermanence, où l'identité est considérée comme fluide et adaptable aux besoins de connexion du moment. Ainsi, l'individu qui se projette constamment vers les possibilités de connexions s'éloigne de sa temporalité nécessaire à la reconnaissance de soi-même.

<sup>7</sup> BILLBOARD BRASIL. São Paulo : BPP Promoções e Publicações, edição 23, setembro 2011. p.112, nous traduisons. . Voir Annexe 2, p. 371.

d'identité et de réalisation de soi, propice à l'épanouissement des potentialités individuelles, a été renforcée dans le texte par une lettre plus courte de la campagne publicitaire :

Il n'y a rien de plus ancien que de séparer vie personnelle et vie professionnelle. Être heureux au travail aujourd'hui est une obligation. Parce qu'il n'est pas logique de donner du plaisir à une entreprise de se développer jour et nuit, si vous ne pouvez vous imaginer grandir avec elle, stimulé et avec la volonté de transformer. Si vous faites ceci, cet endroit est définitivement fait pour vous<sup>8</sup>.

Les exemples mentionnés ci-dessus représentent l'image d'un travailleur qui va rejoindre sans réserve une entreprise, avec une disponibilité volontaire dans un engagement sans restriction. L'intention d'accueillir une institution financière en tant qu'espace de réalisation de vie est renforcée par la vitalité d'un nouveau type de capitalisme qui vise à combler le fossé entre la vie personnelle et la vie professionnelle, tout en maintenant comme une grande injonction : la prérogative de se trouver soi-même à travers l'activité professionnelle qu'on exerce.

La publicité du capitalisme en question met l'accent sur les compétences subjectives souhaitables des postulants : confiance en soi, ambition, enthousiasme, créativité, esprit d'entreprise, flexibilité, entre autres. Les personnes dotées de ce capital psychologique positif et de la disponibilité de temps pourraient, soi-disant, se passer de la vigilance et des exhortations disciplinaires à « courir jour et nuit » en faveur de la croissance de l'entreprise. La motivation intrinsèque d'agir dans le sens de l'amélioration de l'estime de soi et du développement de ses propres capacités stimulerait déjà une disposition au labeur productif. Les frontières entre professionnel et privé, travail et affection sont ainsi brisées. Comme dans une union des âmes, le désir d'expansion individuelle va s'insérer dans le circuit organisationnel de la recherche de performance, de l'excellence, de la prouesse supérieure, de l'avantage compétitif, entre autres. Toutes ces expressions scintillantes sont utilisées, avec le même esprit synonyme et redondant, par les entreprises.

La campagne « De quoi êtes-vous fait ? » intègre un réseau de divers discours et d'actions qui encouragent les individus à se concevoir eux-mêmes, dès leur plus jeune âge, comme des auto-administrateurs autonomes : des personnes qui avec dextérité sont capables de rentabiliser leurs ressources cognitives, affectives, sociales et morales. Cette approche

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.112, nous traduisons. Voir Annexe 2, p. 371.

économique de tout comportement humain conduit à une action programmatique d'accumulation de connaissances, de compétences techniques, de réseaux de contacts et de dispositions motivationnelles qui donnerait aux individus une position avantageuse dans tous les domaines de la vie.

## I

Ce qui est proposé dans la publicité décrite ci-dessus a une ressemblance avec ce qui a été exposé par Boltanski et Chiapello dans *NEC*, publié à la fin des années 1990. En observant historiquement les vives critiques opposées au système capitaliste, les auteurs décrivent les mutations et les reconfigurations que ce système opère depuis sa mise en œuvre. Les critiques visaient l'instabilité économique de ceux qui avaient adopté ce système de gestion. C'est pourquoi le capitalisme a dû se présenter d'une autre manière pour prendre distance avec les objections menaçant sa légitimité.

De ce fait, en s'inscrivant strictement dans une analyse wébérienne, Boltanski et Chiapello reprennent l'idée que, à chaque étape de son développement, le capitalisme a besoin d'une idéologie qui justifie les actes de ceux qui s'y engagent. Par idéologie il faut comprendre un ensemble de motifs éthiques, au sens wébérien, largement partagés, qui permettent de comprendre comment le capitalisme se maintient. Ainsi les auteurs mettent en évidence, au cours de l'histoire, le processus par lequel ce système économique a nuancé ses caractéristiques en se présentant sous trois idéaux différents.

Le premier, analysé par Weber à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, était fondé sur les valeurs bourgeoises et entrepreneuriales telles que l'importance accordée à la famille. Le deuxième idéal du capitalisme s'est formé approximativement dans les années 1930 et a accordé une place prépondérante à la figure du dirigeant de l'entreprise, du *manager* diplômé. Il repose sur la valorisation de la grande entreprise bureaucratifiée. Le troisième idéal, le nouvel esprit du capitalisme, dont traite notre recherche, date du début des années 1970 et bat son plein aujourd'hui.

La réponse attendue à la question « De quoi êtes-vous fait ? », de la campagne publicitaire mentionnée ci-dessus, résonne avec l'exigence formulée à partir des critiques qui ont été dirigées vers le capitalisme. Ces contestations, mise en évidence par Boltanski et Chiapello, ont élaboré deux grandes traditions critiques anticapitalistes : une « critique

sociale » et une « critique artiste<sup>9</sup> ». La « critique sociale », encouragée par les mouvements ouvriers, le syndicalisme et également le socialisme, dénonçait la misère, l'exploitation et les inégalités sociales sans précédent toutes liées au monde capitaliste industriel. Celle-ci s'est vue complétée par la « critique artiste ». La « critique artiste » était dirigée vers les domaines subissant l'influence du capitalisme qui n'étaient pas atteints par la critique sociale. Le travailleur, qui se trouvait au cœur d'une routine bureaucratique et aliénante par le contexte industriel, réduisait son existence au service du capital. L'individu était confiné dans une existence dépourvue de sens esthétique, car il devenait de plus en plus un consommateur de masse, appauvrissant ainsi son propre récit de vie. Face à un tel réductionnisme de l'existence, certains mouvements, surtout celui du mouvement étudiant en mai 1968, sont considérés comme des exemples symboliques qui ont donné un sens au fond culturel. Les discussions sur l'autonomie, la réalisation de soi et l'authenticité au travail, se sont orientées vers la reconnaissance d'un individu qui ne pouvait plus être traité comme un simple travailleur ou un consommateur. Cette dénonciation est devenue une d'une revendication légitime. Ainsi, souffrant non seulement de la pression de revendications de légitimation plus anciennes, mais aussi face aux nouvelles références culturelles, le capitalisme a subi une métamorphose. Les revendications d'autonomie, de décentralisation et de réalisation de soi, ainsi que le rejet d'une aliénation « métro-boulot-dodo », font partie du système économique engendrant cette nouvelle idéologie. Le nouvel esprit du capitalisme vise à rétablir la dimension esthétique de l'individu qui s'évanouissait dans l'impératif du mouvement de production-consommation.

Mais ce nouvel esprit du capitalisme, tout en absorbant la revendication du langage du respect de l'être humain et de son autonomie, accroît paradoxalement la domination des individus. Dans son appropriation de la « critique artiste », le capitalisme a imposé aux individus d'interpréter toute leur existence - intime et collective - comme des ressources potentielles à activer pour devenir des sujets employables, acceptables, utilisables. Par conséquent, les désirs, les émotions et la créativité de chaque individu se sont convertis aux formulations de projets, c'est-à-dire la critique artiste était transférée du domaine de la vie privée à la vie professionnelle.

## II

---

<sup>9</sup> Les critiques expriment « *un différentiel entre un état de choses désirables et un état de choses réel* ». NEC, p. 69. Cf. : NEC, p. 259-304.

Les auteurs du *NEC* prévoient ainsi dans cette nouvelle idéologie la formation d'une nouvelle cité, la « cité par projets ». Selon le concept développé par Boltanski et Laurent Thévenot dans leur œuvre *DLJ*<sup>10</sup>, une « cité »<sup>11</sup> est un ordre de référence, de justification, un type de convention faisant référence aux agencements sociétaux. Ce n'est pas un espace concret, tel qu'un quartier urbain ou un ensemble d'habitations. C'est un espace symbolique où les individus justifient leurs actions et évaluent celles des autres, défendent leurs points de vue et leurs décisions, et discutent de questions qui les divisent à partir d'un « principe supérieur commun ». Ainsi, munis de ce cadre théorique, le « laboratoire des cités <sup>12</sup>», et d'une longue analyse de textes managériaux, datant des années 1960 aux années 1990, ils démontrent l'apparition de nouveaux points normatifs visant à la formation en cours d'une cité structurée en projets. Une cité particulièrement présente dans le monde des affaires, de l'entreprise, mais avec des exigences qui débordent dans la vie privée, amicale et familiale.

Les déplacements du monde capitaliste seraient alors justifiés par la revendication de ce nouveau modèle de cité, qui ne serait pas encore complètement formé<sup>13</sup>. Dans la proposition de cette nouvelle cité, on peut trouver le facteur de contingence technologique d'un monde globalisé connecté par un réseau informatique. C'est justement parce qu'elle est sur la base d'une collaboration à distance, dans un sens horizontal et sans frontières précises que la cité par projets s'édifie. Elle repose sur la représentation d'un monde en réseau, qui s'est répandue depuis les années 1970. C'est précisément le terme « réseau », l'idée d'un monde connexionniste, qui sous-tend les justifications du nouvel esprit du capitalisme. La vie serait en effet structurée à travers une multiplication de connexions, à l'occasion de projets. Ainsi, l'horizontalité d'un monde pensé à travers le concept de réseau, comme l'a également identifié Manuel Castells<sup>14</sup>, fait que les hiérarchies des anciens esprits cèdent la place à un nouveau format de communications, opérant des transformations des relations humaines.

---

<sup>10</sup> Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

<sup>11</sup> Concept qui sera expliqué ultérieurement. Voir page 86.

<sup>12</sup> Concept ainsi dénommé par Nicolas Dodier. Cf. : Nicolas DODIER, « Le laboratoire des cités et les biens en soi », IN : Marc BREVIGLIERI, Claudette LAFAYE, Danny TROM (éd.), *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, Economica, 2009-4, p. 55-67.

<sup>13</sup> En 2014 Boltanski a donné un entretien à l'Université de São Paulo en disant qu'il croit que la cité par projet n'a pas encore eu lieu. Cf. : Luc BOLTANSKI, « Uma crítica para o presente », entrevista concedida à Camila Gui Rosatti, Eduardo Vilar Bonaldi e Mariana Toledo Ferreira, IN : *Revista Plural*, v.21.1, São Paulo, 2014, p. 217-230. Disponible sur : <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/83629/86559>>. Consulté le 20/05/2018.

<sup>14</sup> Cf. : Manuel CASTELLS, *A sociedade em rede*, Trad. : Ronei de Venancio Majer, 17<sup>a</sup> ed, São Paulo, Paz e terra, 2016.

Dans la cité par projets, basée sur la mobilité des personnes, dans le contexte de l'organisation en réseau, l'individu est invité à effectuer périodiquement une sorte de comptabilité de la vie. Non seulement nous apprécions le mérite ou la valeur de nos actions projetées dans la rationalité économique, mais les espaces de dialogue dans ce nouveau monde connexionniste suggèrent de nouvelles formes relationnelles. Cependant, ces nouvelles formes d'affection sont sujettes à l'injonction de la flexibilité et de l'impermanence, obligeant à penser l'identité de soi comme fluide, et tous les éléments identitaires comme adaptables au projet en cours dans la connexion du moment.

### III

Compte tenu l'extrême souplesse ainsi demandée au sujet humain, dans toutes les distensions temporelles rendues visibles par les possibilités de connexion et leur succession, il y a un risque ignorer ce que l'on pourrait appeler le noyau de soi, c'est-à-dire ce qui se maintient de la personne dans le temps, son identité. C'est dans cette perspective que nous souhaiterions faire dialoguer le concept du sujet mis au format du « projet » avec le concept d'identité narrative développé par Paul Ricœur<sup>15</sup>.

L'identité narrative est, pour Ricœur, la conciliation des deux formes d'identité : l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. L'identité-*idem* représente le pôle de permanence, sinon la substance immuable qui témoigne d'un droit fondamental, celui d'interpréter qui l'on est, sans prédéterminations promues par des projets. Elle fait référence à ce qui demeure identique au milieu d'inflexions temporelles qui affectent directement l'identité d'un individu. Toutefois l'identité ne se réduit pas à un caractère d'immutabilité qui emprisonnerait le sujet dans la rigidité. Ainsi, l'identité *ipse* se caractérise comme le pôle de la versatilité idiosyncratique de l'identité personnelle, avec cependant quelque chose de plus : elle porte en effet un trait éthique de l'identité humaine, celui de la promesse. Sa fonction et sa signification seraient liées au maintien de la parole devant la possibilité de changement. Elle devient une responsabilité éthique. Cela précisément parce qu'elle est strictement liée à la confiance qu'un autre place en la personne qui s'exprime, tout en assurant l'institution du langage, comme Ricœur affirme : « quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, 'je maintiendrai'<sup>16</sup> ».

---

<sup>15</sup> Cf. : Paul RICŒUR, *Temps et récit. Le temps raconté*, t. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 352-359.

<sup>16</sup> SMA, p. 149.

De cette manière, notre recherche s'approfondit par la question de savoir comment un sujet ricœurien, dont la complexité est épaisse, chargée de diverses temporalités, parfois longues et lointaines et enchevêtrées, trouve sa place dans une société décrite par Boltanski et Chiapello. Une société où la complexité est justement fondée sur des connexions, une complexité connexionniste et éphémère. Comment ce sujet peut-il tenir et se maintenir devant les projets périssables confectionnés dans l'intermittence du réseau ?

#### IV

Cette question nous amènera à interroger la conception du sujet dans la société connexionniste, dans laquelle nous pouvons comprendre que le sens de l'accumulation ne s'applique pas prioritairement aux biens matériels, mais au temps et à la manière dont nous les utilisons. Cependant, le temps étant non stockable, le sujet connexionniste est confronté à une aporie : l'injonction d'être toujours disponible sans la tyrannie directe du pouvoir de la propriété. Ce sujet léger qui n'a de responsabilité que devant lui-même et devant son développement personnel, peut être affecté par ce nouvel esprit d'une société qui évolue au travers de projets inscrits dans une logique d'articulation en réseau. Il s'agit donc de mettre en question un changement profond qui touche à la conception de la morale quotidienne du sujet, à sa relation d'être, décrite dans l'une des recommandations les plus connues de Ricœur, qui consiste à considérer l'autre comme un soi, et le « soi comme un autre<sup>17</sup> ».

Selon notre analyse, il y a une tension entre l'identité historique de la personne elle-même et celle projetée dans ses relations médiatisées par le réseau, où les connexions sont déracinées de l'appartenance historique et obstruent l'accès à la personne elle-même. Comment rester soi-même, se connaître dans le temps historique, alors que la projection précaire de la vie dans des relations éphémères en réseau camouflent l'identité du sujet ? Comment établir des relations authentiques dans un système de connexions qui présentent un sujet sans passé, sans tradition, dans une rechute du temps sans cesse projeté dans l'attente d'une autre connexion ?

Une réponse qui s'appuierait sur l'identité narrative peut révéler, au milieu de la rencontre effectuée en connexion, un caractère fondamental de l'historicité de l'expérience humaine. Elle donne au sujet la capacité de s'interpréter rétrospectivement, sur le sens de toutes les rencontres de l'histoire qui le précède, et le pousse à avancer dans sa réflexion.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

Ainsi, l'histoire racontée dévoile un nouveau paradigme d'action pour un sujet capable de changer de cap et d'inventer un comportement qui n'est pas formaté par ce nouvel esprit éveillé par le système économique. Un sujet capable de créer des relations offertes par un acte de sollicitude, développant une mutualité vécue dans l'altérité cachée dans les connexions. On peut ainsi penser aux singularités de l'être humain qui est aussi une façon de penser la pluralité de ses dispositions et de ses capacités, c'est-à-dire la diversité de ses modes d'engagement dans le monde face à la variabilité des circonstances rencontrées ainsi que leurs ambiguïtés.

La dénonciation concernant la société connexionniste réside dans le fait que l'individu qui veut exister dans la singularité de son être se découvre précaire et vacillant dans un monde en réseau qui ne le comprend pas. Il existe une volonté de pouvoir, sous l'injonction d'un capitalisme connexionniste, qui l'emporte sur la volonté de l'individu, écartant ce dernier de sa capacité à passer de simple agent à acteur de sa propre action. Le sujet que le nouvel esprit du capitalisme considère comme souverain et capable d'être enfin lui-même pour lui-même, souffre immédiatement de sa peur de se voir sans réelle consistance et risque même de disparaître dans l'anonymat des connexions.

Ainsi se pose la question de l'estime de soi, réduisant les possibilités d'une identité dynamique à son humiliation, que Ricœur nomme « la caricature horrible de l'humilité<sup>18</sup> ». Dès lors, de cette problématique découle une évidente contradiction : d'une part l'affirmation forte d'un être individualisé qui est l'un des fruits de la modernité, de l'autre une identité fragile et incertaine qui affecte la cohésion sociale. Comme résultat, il est possible d'identifier un fort individualisme de dissociation dans lequel l'exigence d'authenticité devient antagoniste à l'appartenance à un collectif, menaçant également la capacité qu'ont les membres d'une communauté à exercer le « vouloir-vivre ensemble<sup>19</sup> ». Face à cette réalité, comment préserver le collectif et le singulier, le commun et l'original, le droit de réserve et la responsabilité de visibilité, c'est-à-dire comment l'original et le commun peuvent-ils être pensés ensemble ?

C'est pourquoi nous chercherons à décrire la manière selon laquelle la société actuelle exploite le sujet et l'humilier, en réduisant son tout à des parties et en ne considérant que quelques traits de sa capacité, précisément ceux qui témoignent des résultats demandés. Ce qui constitue un type de singularité plastique, conformée, où chacun pensant être unique devient, dans la tyrannie des connexions, comme tout le monde. L'individu devient un sujet

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 256.

qui est poussé à abandonner son histoire, son passé. Le récit de vie du sujet est édité par des projets prédéterminés, tels que la narration d'une biographie extrêmement formatée d'un homme simplifié, d'un sujet connexionniste qui se lance dans une ébauche de ces projets.

Enfin, dans une société par projets, il y a un mirage d'individualisation dans le sens où cela confère le sentiment trompeur d'unité de l'être qui est connecté à un réseau, où les possibilités d'interconnexion sont infinies, alors qu'en réalité tous se trouvent organisés en formes multiples de l'identique. Autrement dit, cela donne l'impression d'un sujet singulier alors que tous sont inscrit dans un registre homogène. Alors, comment être *soi-même* sans continuer à être toujours le même ?

Pour répondre à cette question, il est proposé de penser le récit de soi, comme un nouvel accès à la pluralité des singularités, où l'unicité de l'individu, identité-*mêmeté*, est conjuguée à sa capacité de changement et d'engagement, identité-*ipséité*. Ainsi, une singularité d'actions individuelles peut être qualifiée d'identité qui échappe à l'humiliation présumée par la normalisation de la société connexionniste.

Évidemment l'approche que nous proposons ici, surtout attentive à l'amplitude de la pensée de l'identité personnelle développée par Ricœur, du point de vue plus étroit que nous assumons, souffre des mêmes difficultés liées au caractère apparemment fragmentaire de la recherche philosophique sur l'identité. Cependant, nous n'avons pas l'intention de réaliser une synthèse totalisante autour de la question de la construction identitaire à travers le récit. Au cours de sa réflexion sur le thème, d'ailleurs, Ricœur n'a pas cessé d'articuler des permanences et des reformulations axiales. Néanmoins nous voudrions défendre la thèse selon laquelle le récit permet l'identification de soi-même comme un autre, en ouvrant ainsi la possibilité de reconnaissance de plusieurs formes d'identités.

## V

Pour conclure la caractérisation générale de la recherche que nous développerons dans cette thèse nous voudrions maintenant donner une brève description de l'itinéraire qui nous mènera aux objectifs décrits ci-dessus. Dans sa structure, ce travail est divisé en deux parties tripartites. Chaque partie est organisée avec a) une réflexion liminaire ; b) une description de la pensée théorique du l'acteur en question - mettant en évidence le thème travaillé dans cette thèse - ; c) et une réflexion analytique qui rejoint notre réflexion critique.

Dans la première partie, la réflexion liminaire abordera une première approche entre le travail de Ricœur et les sciences humaines. Nous partirons d'une description dans laquelle

nous voulons montrer comment, au fur et à mesure, Ricœur développe une approximation des sciences sociales à travers des formulations variées dans ses conceptions philosophiques. Cette tentative d'approche introductive nous a semblé nécessaire au bon déroulement du dialogue entre notre philosophe et le sociologue Luc Boltanski. Ensuite, dans une deuxième section, nous entendons replacer la sociologie pragmatique de la critique de Boltanski dans son contexte historique et conceptuel, pour aborder ensuite le « laboratoire des cités ». Nous nous attacherons à montrer que la pluralité de cités caractérisées et exposées par Boltanski et Thévenot dans *DLJ*, constituent des tentatives de reconnaissance des identités qui y sont insérées avant d'être ensuite brouillées par la formation de la nouvelle conception de cité qui surgit avec la cité par projets. Nous verrons en effet que, dans le cadre de la réalisation de leur œuvre, les auteurs ont délimité l'horizon d'une nouvelle herméneutique du social, en élaborant un axiome de régimes d'actions articulées en une grammaire d'ordres de valeurs et insérées dans des contextes de *conceptions* des cités. Enfin, dans un troisième moment, nous observerons que, dans le même esprit des conceptions des cités, Boltanski et Chiapello mettent en évidence la formation d'un nouvel ordre de valeurs découlant des métamorphoses vécues à l'intérieur même de ce système du nouvel esprit du capitalisme. Nous développerons ensuite une dénonciation du fait que la cité nouvelle n'est pas seulement amenée à obscurcir la pluralité animée par les régimes précédents, mais aussi comment elle élargit les formes d'humiliation d'un individu. La cité par projets, en effet, finit par s'incarner dans la contemporanéité en humiliant, les identités devenues les otages de ce système de flexibilité connexionniste. Pour cela, tout d'abord, nous montrerons les mutations qui ont affecté les structures sociales dans la constitution tant des raisons individuelles que des justifications collectives. Nous verrons ensuite dans quelle mesure la critique sociale présente des inflexions significatives pour une nouvelle interprétation de la culture au travers des mouvements symboliques qui, sous l'égide d'une critique artiste, ont ainsi contribué à une nouvelle reconfiguration du système capitaliste. Enfin, nous nous attarderons sur l'itinéraire des flux de réseaux afin d'élucider comment les relations connexionnistes menées dans l'intermittence des réseaux tendent à poser négativement la question de l'identité des êtres, compromettant ainsi l'estime de soi.

La deuxième partie commence elle aussi par une réflexion liminaire où nous entendons formuler un premier dialogue, une première rencontre, entre les auteurs, et remettre en lumière une problématique qui semble chère aux œuvres des deux auteurs : la question de la capacité du sujet ordinaire, d'interpréter et de donner un sens à son action. Ensuite, dans la deuxième section, nous allons d'abord exposer le concept d'identité narrative de Ricœur, visant à

détecter, de manière propédeutique, ses premiers mouvements réflexifs. En se fondant sur la reconnaissance de la nécessité d'une dialectique entre la narration et le temps narré, l'objectif est de démontrer la cohérence et la nécessité de la reconfiguration de l'histoire de vie à travers le récit pour parvenir au discernement d'une identité personnelle. Finalement, dans le dernier temps, après avoir expliqué historiquement et conceptuellement la caractérisation de l'identité narrative, nous évoquerons l'option narrative non seulement en tant qu'élément permettant de se comprendre, mais également en tant qu'alternative de résistance à l'humiliation opérée par le nouvel esprit du capitalisme. Nous déploierons le sujet en confrontant la cité par projets avec la narration d'une vie, afin de diriger notre réflexion vers l'aporie d'une identité. L'aporie qui pour Ricoeur peut être constitutive de l'identité, mais qui, dans le monde connexionniste, reste dans l'humiliation en raison de la négation du récit du sujet.

Enfin, après avoir abordé les complexités inhérentes au concept d'identité, cette thèse mettra en lumière l'importance éthique de la reconnaissance des récits de vie découlant de l'action narrative de l'identité. À mesure que l'identité acquiert la capacité d'agir de manière moralement justifiable et d'assumer des responsabilités éthiques, l'individu développe une compétence pour agir de manière éthique. Par conséquent, contrairement à la fluidité de l'identité, qui peut entraîner l'instabilité et l'incertitude, l'existence éthique a la capacité de résister aux changements tout en maintenant sa cohérence, non pas par une rigidité identitaire, mais grâce à des éléments tels que l'estime de soi, le respect d'autrui, qui sont essentiels à la création d'un récit de vie reconnaissable. En fin de compte, nous avons l'intention de montrer comment que l'identité narrative est étroitement liée à cette éthique fondamentale, ainsi qu'aux théories du langage et de l'action, aboutissant à notre conclusion que nous sommes des sujets capables. Nous sommes en mesure de vivre sans renier notre singularité, en dépit de la pression idéologique de la quête incessante de l'excellence. Ainsi, le parcours éthique, médiatisé par la fonction narrative de l'identité, mène à l'affirmation que nous sommes des sujets capables. Bien que nous soyons des individus fragiles, nous sommes également dotés d'une puissance intrinsèque, nous permettant de nous exprimer par le langage, d'agir, de concevoir et de partager des récits personnels et collectifs, tout en résistant à de nouvelles formes d'humiliation, tout en assumant pleinement la responsabilité de nos actes.

# CHAPITRE 1

## I — REFLEXION LIMINAIRE I

---

### 1. La pensée de Ricoeur en dialogue avec les sciences humaines

Pour introduire le dialogue entre les œuvres d'un philosophe et celles d'un sociologue, nous proposons de commencer la première section avec une réflexion liminaire, en discutant de l'apport de la pensée de Paul Ricoeur dès quand il dialogue avec les sciences humaines. Pour expliquer certains concepts de la philosophie de Ricoeur, deux notes nous semblent indispensables : la première concerne l'expansion de l'espace réflexif qui se déroule dans un dialogue entre la sociologie et la philosophie phénoménologique, fournissant le développement de nouvelles formes de pensée sociologique. Et, deuxièmement, l'utilisation des arguments de Ricoeur rendant possible la compréhension de la sociologie de la critique qui sous-tendra le « laboratoire des cités » développé par Boltanski et Thévenot.

### 2. Paul Ricoeur, l'action humaine et la sociologie

L'idée d'un dialogue entre la philosophie et les sciences humaines est présente dans plusieurs textes de l'œuvre de Ricoeur. Il a même écrit : « la philosophie doit avoir un pied hors de la philosophie<sup>20</sup> ». Bien que philosophe, Ricoeur assume comme une sorte de vocation, voire d'exigence, une ouverture réflexive au point d'« inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme<sup>21</sup> ». Demande, vocation ou nécessité, la philosophie par Ricoeur s'impose le dialogue avec d'autres savoirs.

Réaffirmant en son temps un écart évident entre les sciences humaines et la philosophie, Ricoeur dira à propos des premières qu'elles auraient, d'une certaine manière, pris la place qui était autrefois occupée par Hegel et représentée par les grandes systématisations objectives. La seconde, la philosophie moderne, mise en évidence par le mot existence, ou le

---

<sup>20</sup> Paul RICŒUR, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira », *IN* : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 23.

<sup>21</sup> Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 54.

verbe exister, représentait ce que Kierkegaard était pour Hegel<sup>22</sup>, un grand confrontateur qui finit par établir un anti-positionnement radical entre système et existence. Ainsi, Ricœur refusera promptement l'imposition de la contradiction existence-objectivité, ou plus directement, entre le discours de la philosophie intérieure, attentif à l'incarnation, à l'amitié, à la relation intersubjective, mais qui rejette concomitamment les sciences humaines, alors que, pour le philosophe « les grandes philosophies ont toujours été en relation avec les sciences : Platon dialoguant avec la géométrie, Descartes avec l'algèbre, Kant avec Newton, et même Bergson avec la biologie<sup>23</sup> ».

De cette façon, caractéristique de tout son travail, l'œuvre philosophique de Ricœur est polyvalente, elle est non seulement retenue par une philosophie pure, mais elle s'ouvre à différents domaines de la connaissance, y compris les sciences humaines, faisant de cet acte de pensée un moyen d'exigence pour la compréhension du sujet. Pour Ricœur, le sujet ne peut se connaître, ni se faire connaître, tant qu'il ne saisit pas ce que les sciences humaines disent sur l'homme. Dans un entretien, avec Eric Plouvier, publiée dans le magazine *Politis*, en 1988, interrogé sur le panorama de la philosophie actuelle, Ricœur déclare :

Personne n'attend plus rien des philosophes parce qu'eux-mêmes s'étant coupés des sciences en général et des sciences de l'homme en particulier s'interrogent indéfiniment sur l'existence ou la mort de la philosophie etc. Donc une espèce de réflexivité sans fin qui me paraît être la maladie professionnelle de la philosophie actuelle. Si la philosophie perd son contact avec les sciences, elle n'a plus d'autre objet qu'elle-même, s'il est vrai que ses objets lui sont donnés par les autres, que ce soit le langage, la vie, l'action. Il ne faut pas que la philosophie soit texte sur le texte, espèce d'écriture permanente dans la marge des autres textes.<sup>24</sup>

Ainsi, le philosophe, qui se disait curieux de toutes les disciplines des sciences humaines, notamment la linguistique, la sociologie et l'histoire, déclare : « je ne me connais pas tant que je ne suis pas passé par les sciences humaines : linguistique, sociologie de l'action,

---

<sup>22</sup> Cf. : Paul RICOEUR, « Entretien avec Paul Ricœur », in : *À voix nue III. France Culture*, 1993. [en ligne]. Disponible sur : <https://www.franceculture.fr/philosophie/paul-ricoeur-le-texte-grandit-avec-ses-lecteurs>. Consulté le 27/03/2020.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Paul RICOEUR, « Paul Ricœur. Agir, dit-il. Entretien avec Éric Plouvier », in : *Politis*, 7 octobre 1988.

sciences des religions<sup>25</sup> ». D'où il dit tracer le parcours d'un inventaire des sciences humaines plaçant la linguistique à une extrémité et la science des religions à l'autre extrémité et, entre les deux, la sociologie de l'action et la sociologie de la culture<sup>26</sup>.

Il est donc difficile de dessiner une frontière entre l'influence de Ricœur dans les sciences humaines et la place des sciences humaines dans la pensée de Ricœur. Cela n'est d'ailleurs pas notre intention. Le but de cette exposition est, avant tout, de ramener à la mémoire relative de la pensée ricœurienne la compréhension de l'action humaine dans sa complexité croissante, et comment elle a pu contribuer à la réception et à la réflexion de nouvelles bases épistémologiques qui ont apporté soutien à de nouvelles façons de faire la sociologie. Ricœur, également connu comme un philosophe de l'action, a toujours cherché à valoriser chez l'homme, qu'il appelle capable et souffrant, tout ce qui pourrait signifier sa présence dans le monde. Cela dit, il est nécessaire de préciser que le but de cette référence n'est pas de développer toutes les questions que ce dialogue a fini par rassembler, mais de souligner son importance par rapport au projet d'une nouvelle herméneutique de l'action sociale, contribuant ainsi également à la constitution d'une nouvelle critique, comme nous le verrons plus loin à partir des travaux de Boltanski et Thévenot.

Au cours de son travail, Ricœur ne pose pas une critique qui entend rejeter ou nier l'importance des travaux développés, en l'occurrence par les sociologues, mais considère toute contribution pertinente. Par exemple, pour lui, les sociologues ont une contribution décisive qui ont avant tout le mérite de rompre avec le vitalisme : « sous le nom de représentations collectives, ils ont rappelé, face au vieil empirisme, que des exigences étrangères au souci vital donnent à l'homme sa qualité même d'humanité<sup>27</sup> ». Cependant, il constitue une critique qui se réfère à des limites méthodologiques qui peuvent toujours être étendues. De ce fait, notre intention est d'exposer la contribution de Ricœur à la sociologie basée sur sa réflexion faite des limites trouvées dans l'épistémologie de cette dernière. Nous aurons donc besoin d'aborder la question de certaines de ces limites.

---

<sup>25</sup> Cf. : P. RICŒUR, « Entretien avec Paul Ricœur », IN : *À voix nue III*, *op. cit.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, Tome 1, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p. 117.

### 3. La question idéologique du chercheur

Ricœur avait déjà soulevé la question des limites herméneutiques concernant la sociologie lorsque, dans son texte *Science et idéologie*<sup>28</sup> basé sur la critique de Karl Mannheim<sup>29</sup>, il souligne l'impossibilité d'une analyse totalement neutre de la critique idéologique. Reconnaisant le mérite du marxisme qui élargit le concept d'idéologie au-delà d'un facteur explicable psychologiquement en le considérant comme une structure présente dans les groupes, les classes sociales, les nations, etc., Mannheim censure le marxisme pour ne pas avoir appliqué l'artifice de la méfiance et de la suspicion à lui-même. Selon Ricœur, en généralisant le concept d'idéologie, Mannheim démontre comment chaque discours souffre d'un conditionnement social. A propos de ce conditionnement, il y a la dénonciation de la captivité d'une certaine idéologie, qui concerne également le sociologue, qui est par conséquent poussé par les fonctions de médiation, de dissimulation et de distorsion de cette idéologie. Tout comme le sociologue développe une méthode de recherche visant à élucider la structure qui conditionne socialement toute pensée, lui aussi, le scientifique, n'est pas exempt d'une idéologie spécifique. Ainsi, Ricœur affirme que « la prétention wébérienne d'arriver à une sociologie *werfrei*, axiologiquement neutre, est un leurre<sup>30</sup> ».

Si nous avons la prétention d'appréhender scientifiquement l'idéologie, alors nous sommes supposés nous trouver à l'extérieur du jeu social, dans la position du spectateur. Nous essayons d'élaborer un concept d'idéologie exempt de tout jugement de valeur. Mais c'est impossible, puisque la sociologie elle-même relève du jeu social<sup>31</sup>.

S'il est impossible d'élaborer un concept d'idéologie sans que la réflexion épistémologique du sociologue soit également liée à une autre idéologie, la grande question est : comment présupposer la connaissance quand on sait que cette connaissance est relative au point de vue et à la situation, à la fois l'une et l'autre particulier, à la propre analyse particulariste de l'observateur ? « Comment prendre une décision qui ne soit un coup de dés, un coup de force logique, un mouvement purement fidéiste ?<sup>32</sup> »

---

<sup>28</sup> Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 335-366.

<sup>29</sup> Cf. : Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*. Klostermann Vittorio GmbH, Ed. : 8. A., 1995.

<sup>30</sup> *TA*, p. 89.

<sup>31</sup> Paul RICŒUR, *L'idéologie et utopie*, Traduit de l'américain par Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997, p. 241.

<sup>32</sup> *TA*, p. 360.

Pour ce genre de question, Ricœur articulera une discussion sur la question herméneutique, tenue avec Gadamer, qui rappelle les difficultés épistémologiques que les sciences sociales rencontrent dans la structure « d'un être qui n'est jamais dans la position souveraine d'un sujet capable de mettre à distance de lui-même la totalité de ses conditionnements<sup>33</sup> ». De cette façon, Ricœur présente la nécessité d'un autre type de discours à travers des propositions qui visent à démontrer les limites méthodologiques des analyses qui se veulent sociologiquement neutres. La première proposition concerne la notion d'appartenance :

Tout savoir objectivant sur notre position dans la société, dans une classe sociale, dans une tradition culturelle, dans une histoire, est précédé par une relation d'*appartenance* que nous ne pourrons jamais entièrement réfléchir. Avant toute distance critique, nous appartenons à une histoire, à une classe, à une nation, à une culture, à une ou des traditions<sup>34</sup>.

Cela signifie qu'il existe une « condition ontologique de la pré-compréhension » liée au sujet. L'*appartenance* qui interprète le social est responsable de compromettre concrètement la production épistémologique du sujet face aux présupposés hérités de sa condition historique. En tant que sujet historique, l'être humain est empêché d'avoir une conscience non idéologique, car il n'y a aucune possibilité de conscience par la non-médiation. On sait donc que cette « condition ontologique » finit par exclure la réflexion totalisante qui accorderait au sociologue une situation privilégiée en raison de la connaissance non idéologique.

La deuxième proposition de Ricœur, qui prend la caractéristique d'une nécessité dialogique<sup>35</sup>, mettra l'accent sur l'importance de « la distanciation, dialectiquement opposée à

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>35</sup> La dialogique est comprise comme une unité complexe entre deux logiques complémentaires et antagonistes qui se nourrissent et se complètent, mais qui se confrontent également. La distance dialectique proposée par Ricœur ne semble pas se référer au même mouvement suggéré par la dialectique hégélienne. Chez Hegel, les contradictions trouvent une solution lorsqu'elles sont surmontées ou supprimées dans une unité supérieure. Dans le mouvement dialectique proposé par Ricœur, les confrontations provoquées par les contraires semblent subsister et sont constitutives des compréhensions atteintes par ce mouvement non suppressif, c'est-à-dire dialogique.

l'appartenance » qui est, selon lui, « la condition de possibilité d'une critique des idéologies, non pas hors de l'herméneutique, mais dans l'herméneutique<sup>36</sup> ».

Ce mouvement serait la possibilité de constituer, au sein de la critique médiatisée par l'idéologie, une relative autonomie critique à l'idéologie elle-même, médiatisée par le rapport de l'historicité. En d'autres termes, la conscience peut être exposée à « l'efficacité de l'histoire<sup>37</sup> » due au fait de la *distanciation* et ainsi favoriser la condition de la possibilité d'une critique liée à la critique biaisée par l'*appartenance*. C'est ainsi qu'une critique des idéologies peut être assumée dans un travail de compréhension de soi, car la condition de *distanciation* est, tout d'abord, une « mise à distance de soi, distanciation de soi à soi-même<sup>38</sup> ». Il y a pour Ricoeur une condition ontologique herméneutique de l'humanité qui repose précisément sur la tension dialogique entre *appartenance* et *distanciation*.

La troisième proposition soutient que « la critique des idéologies, portée par un intérêt spécifique, ne rompt jamais ses attaches avec le fond d'appartenance qui la porte. Oublier ce lien initial, c'est entrer dans l'illusion d'une théorie critique élevée au rang de savoir absolu<sup>39</sup> ». Cela conduit à comprendre que toute connaissance, qu'elle soit médiée par l'appartenance ou stimulée par le mouvement de la distanciation est toujours marquée par une insuffisance, par une certaine contrainte épistémologique qui est précisément l'impossibilité de parvenir à une connaissance totale et axiologiquement neutre.

De cette façon, Ricoeur met en évidence le risque de déformation des faits causée par les tentatives limitées de totalisation et de détention des connaissances. Pour Ricoeur, il faut assumer la condition historique inséparable de chaque individu, précisément parce que cette condition place chacun devant sa propre faillibilité. Une fois conscient de la faillibilité qui s'impose à chaque individu, il y a un espace pour une herméneutique produite par l'ouverture, l'écoute et l'humilité :

---

<sup>36</sup> *TA*, p. 365.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 366.

[...] car rien ne nous est plus nécessaire aujourd'hui que renoncer à l'arrogance de la critique et mener avec patience le travail à jamais inachevé de la mise à distance et de la reprise de notre substance historique<sup>40</sup>.

En utilisant ces trois piliers : a) la notion d'*appartenance* qui pose le questionnement des connaissances fermées et restreintes aux scientifiques, qui révèle l'influence idéologique qui opère sur leur analyse ; b) le mouvement dialectique de la *distanciation* de l'idéologie ; et c) la non-annulation de cette appartenance qui est en lien initial avec chaque individu ; une nouvelle approche de la compréhension de la société peut être perçue dans la pensée de Ricœur. Cette nouvelle compréhension est appuyée par la comparaison que Ricœur fait entre l'herméneutique textuelle et l'action humaine.

#### 4. À la recherche d'une herméneutique de l'action

Pour saisir cette corrélation que Ricœur fait entre la structure du texte et l'action humaine, il faut observer une autre limite identifiée dans la sociologie qui se présente comme un manque. Pour Ricœur, il y a une absence dans la réflexion des sociologues sur la dimension des affects entre les individus. La manière dont un autre affecte l'autrui ne peut être négligée en dépit d'une substance sociale qui aurait la prééminence sur le sens de ses actions. Un effet dans l'interrelation sociale ne peut être considéré seulement comme mécanique ou logique, mais affectif au sens sentimental du terme. Il y a dans l'agir de l'autre une diversité de questions qui ne cesse de poser des problèmes de compréhension ou d'intercompréhension par rapport aux prédéterminations signifiants de l'individu social. Dans cette perspective, les sciences humaines ne peuvent devenir pleinement humaines que si elles passent par la condition d'un état de réflexivité qui induit une traversée herméneutique et par une ouverture à un processus d'interprétation du sens de l'action de l'autre qui affecte l'ensemble de l'environnement social dans lequel il vit. L'agir humain doit être l'objet d'étude pour la compréhension de l'autre et restera comme un projet nommé plus tard par Ricœur comme une « phénoménologie du soi affecté par l'autre que soi<sup>41</sup> ». Ainsi, il est nécessaire pour Ricœur d'introduire une alternative herméneutique qui, dans une analyse intersubjectiviste de l'action, considère les compétences des acteurs sociaux.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *SMA*, p. 382.

Pour rendre explicite la proposition de Ricœur, il est nécessaire de considérer l'analogie faite par le philosophe concernant l'objectivation de l'action en tant qu'objet soumis à l'analyse scientifique ainsi que ce qui se passe dans l'analyse d'un discours fixé à la structure d'un texte. Il montre à quel point les médiations utiles à la théorie des textes peuvent également être des outils pour construire une théorie de l'action. Il est important de dire que, pour établir et justifier les différences entre le langage parlé et le langage écrit, Ricœur introduit un concept préliminaire : le discours, qui est défini comme un « événement de langage ».

C'est comme discours que le langage est oral ou écrit. Cependant, les deux sont configurés de différentes manières dans leurs réalisations temporelles. Dans le langage parlé, l'instance du discours est un événement fugitif. Au fur et à mesure que la personne parle, le discours disparaît, il cesse d'être dans l'acte d'être. Sa réalisation n'est possible que dans le présent, mais le présent cesse d'être au moment même de sa manifestation. Dès lors, dans tous les discours oraux il manque un élément de fixation qui préserve la réalisation discursive du moment. Se référant au mythe de *Phaedrus*, Ricœur montre que l'écriture a été donnée aux hommes pour introduire la sécurité dans la « faiblesse du discours », qui est la faiblesse de l'événement<sup>42</sup>.

L'écriture serait alors la destination, la fixation du discours, mais ce qu'elle fixe n'est pas l'événement du *dire*, fugace, périssable, mais le *dit* du locuteur. « Bref, ce que nous écrivons, ce que nous inscrivons, est le noème du dire. C'est la signification de l'événement de parole, non l'évènement en tant qu'évènement<sup>43</sup> ». Ce qui est fixé, c'est seulement la parole dite, mais il faut encore savoir ce que voulait dire celui qui a parlé.

Le discours en tant qu'événement place l'oralité et l'écriture à différents niveaux, car les procédures varient considérablement d'un mode de discours à l'autre. Oralement, nous sommes en présence d'un renvoi direct et immédiat. Il existe une *co*-implication et une dépendance mutuelle entre l'intention subjective de la personne qui parle et le sens de son discours. Comprendre ce que veut dire l'orateur, c'est aussi comprendre son discours. En revanche, l'intention de l'auteur et l'intention du texte ne coïncident plus. Lorsqu'un texte naît circonscrit à certaines circonstances, dans un contexte historique, et s'adresse à un secteur

---

<sup>42</sup> « Le roi égyptien de Thèbes pouvait bien répondre au dieu *Theuth* que l'écriture était un faux remède en ce qu'elle remplaçait la vraie réminiscence par la conservation matérielle, la sagesse réelle par le simulacre de la connaissance. En dépit de ces périls, l'inscription constitue néanmoins la destination du discours. » *TA*, p. 207.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 208.

particulier, il finira par ne pas s'adapter à l'intention de son auteur lors de sa création, car sa signification sera lue dans différentes circonstances, par un public ignorant des intérêts particuliers de l'auditorium d'origine. Ainsi, la non-coïncidence entre l'intention de l'auteur et le sens du texte devient un fait inévitable. Ricœur n'est pas satisfait des notions avec lesquelles certains veulent définir le texte. Le considérer comme le « lieu » où le signifiant se matérialise ou s'inscrit et où le sens peut être interprété reviendrait à ignorer le caractère productif ou procédural du langage et du discours et, *a fortiori*, du texte comme « tissu » ou « toile ».

Selon cette interprétation, nous pouvons comprendre que le texte présuppose une double libération : premièrement, il libère son sens de l'intention mentale de son auteur ; et deuxièmement, il libère sa référence des limites imposées par la référence ostensible. À tel point que, si chaque discours se réfère à un monde, comme le dit Ricœur, l'écriture en devenant autonome de son auteur ne perd pas de référence, mais la démonstration de la première référence, cependant en ce sens, le monde continue dans l'écriture comme « l'ensemble des références ouvertes par les textes<sup>44</sup> ». Ainsi, en défendant que le texte est le tissu linguistique du discours, Ricœur est sensible à la fois à l'autonomie et au processus qui le caractérise. C'est au lecteur de faire la transition ; une autonomie ou une objectivité absolue anéantirait le texte lui-même, car une telle objectivité ne serait possible qu'en l'absence du lecteur. Au lieu de cela, nous ne cessons de recontextualiser le texte, c'est-à-dire que nous l'interprétons à travers d'autres textes, dans un processus sans fin. D'un autre côté, si le texte véhicule un monde, ne pourrait-on pas dire que le monde lui-même se donne aussi sous la forme textuelle ?

Cette compréhension n'est pas étrangère à la réflexion elle-même, Cesare Segre, philologue italien, dans une de ses réflexions sur la notion de texte, fait référence à cette question, à savoir le fait que le monde peut être considéré comme un texte universel. Il écrit : « Cette métaphore du monde (ou de la culture) en tant que texte a été reprise récemment et avec des arguments plus forts ». Et encore : « Au sens large, on peut appeler texte tout type de communication inscrit dans un déterminé système de signes<sup>45</sup> ». L'auteur rappelle encore la notion d'*épistémè* de Michel Foucault dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir* (1969), où Foucault insiste sur le fait qu'on peut transformer en texte tout savoir.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>45</sup> Cesare SEGRE, « Narração/narratividade », IN : *Enciclopédia Einaudi. Literatura-Texto*, vol. 17, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989, p. 152-175, nous traduisons.

D'ailleurs, en élargissant la notion de texte à l'action, Ricœur nous amène à repenser cette dernière dans cette perspective. L'action serait également un processus de communication entre l'expéditeur et le destinataire, c'est-à-dire entre celui qui l'exécute et celui qui la reçoit.

Ma thèse est que l'action elle-même, l'action sensée, peut devenir objet de science sans perdre son caractère de signifiante à la faveur d'une sorte d'objectivation semblable à la fixation opérée par l'écriture. Grace à cette objectivation, l'action n'est plus une transaction à laquelle le discours de l'action continuerait d'appartenir. Elle constitue une configuration qui demande à être interprétée en fonction de ses connexions internes<sup>46</sup>.

De même que le discours est fixé par l'écriture, l'action devient objet des sciences sociales et humaines lorsqu'elle est aussi capable de s'objectiver dans la structure d'un « acte locutionnaire<sup>47</sup> », c'est-à-dire un contenu propositionnel susceptible d'être identifiable et réidentifiable comme étant le même. Cependant, ce que l'action permet de fixer, en plus de son contenu propositionnel, c'est sa force illocutionnaire. De la même manière que l'herméneutique textuelle démontre l'autonomie du texte dans ses formes articulées ou structurées de discours inscrits sur un support matériel transmis par un flot d'opérations de lecture plurielles, on peut aussi interpréter l'action. L'herméneutique de l'action humaine peut faire surgir une pluralité d'interprétations, tout comme l'herméneutique d'un texte lors de sa lecture. Cette analyse permet à Ricœur de démontrer une certaine autonomie de l'action, ce qui signifie qu'elle peut précisément se détacher de son agent lorsqu'elle a une dimension sociale. C'est dans cette autonomie que réside son importance car c'est là qu'elle parvient à surmonter sa situation initiale. Comme pour le texte, qui peut échapper à ses références ostensives, l'action humaine peut aussi être analysée comme une œuvre ouverte, disponible à de nouvelles interprétations.

---

<sup>46</sup> *TA*, p. 213.

<sup>47</sup> Dans son texte « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », Ricœur présente une structure de la théorie des actes de langage, qui selon Austin et Searle, est constituée d'une hiérarchie ordonnée et répartie en trois phases : « 1) le niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel, l'acte de dire ; 2) le niveau de l'acte ou de la force illocutionnaire, ce que nous faisons en parlant ; et 3) le niveau de l'acte perlocutionnaire, ce que nous faisons par le fait de dire. Cf. : *TA*, p. 208.

La proposition est précisément de détacher l'action de son agent, comme il arrive avec un texte détaché de son auteur, pour que l'action humaine puisse être interprétée comme un phénomène social autonome. La notion de texte devient un paradigme pour les actions humaines, et l'action humaine est un référent pour chaque catégorie de textes. Ricœur dira que l'action humaine :

est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. Telle encore un texte, dont la signification s'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids qui ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de « lecteurs » possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure<sup>48</sup>.

L'action émancipée de l'agent<sup>49</sup> suit peut avoir une existence propre. En démontrant ce détachement de l'action, Ricœur entend démontrer que ce ne sont pas exactement les intentions qui mènent le monde, mais les actions avec leurs effets qui échappent au projet initial. De la même manière qu'un texte devient indépendant de son auteur et produit des effets autonomes, ainsi l'action de chacun est incorporée dans les actions des autres et produit des effets qu'aucun des protagonistes n'avait prémédités. Il faudrait alors revenir sur le problème de l'aspect intentionnel de l'action et le problème des déterminismes. On voit que Ricœur établit un lien entre les dynamiques qui existent dans la structure critérielle d'un texte et le renouveau interprétatif que l'on peut trouver dans l'action humaine, cherchant ainsi un sens à la compréhension de l'action sociale et une réinterprétation épistémologique objective de la tâche sociologique.

---

<sup>48</sup> Paul RICŒUR. « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire ». IN : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 75, n 25, 1977, p. 139.

<sup>49</sup> Dans ce cas, un agent est entendu comme celui à qui telle ou telle action est attribuée. C'est celui à qui on peut imputer l'action d'avoir fait telle ou telle chose.

Ricœur surmontera ainsi la question de la dichotomie entre « explication-compréhension » le plus souvent présentée comme alternative exclusive<sup>50</sup>. Soucieux de mettre fin au dualisme de ces deux pôles qui donne une expression au terrain des sciences naturelles (explication) et une autre aux sciences de l'esprit (compréhension), Ricœur explore les potentialités de ces pôles exposés dans un mouvement dialogique pour dépasser cette détermination. S'alignant sur la « compréhension explicative » de Weber dans l'une de ses conférences<sup>51</sup>, le philosophe soutient que le domaine de l'action ne s'adapte pas à l'idée de causalité mécanique, mais qu'« il existe une loi d'implication entre une raison, un motif, une raison d'agir et une action<sup>52</sup> » montrant ainsi le soin d'une approche toujours complémentaire entre expliquer et comprendre. Les deux dimensions, explication et compréhension, sont entrelacées comme des parties indissolubles de l'interprétation. Ricœur arrive à affirmer à plusieurs reprises que « expliquer plus c'est mieux comprendre<sup>53</sup> ».

Je dirai qu'il n'y a pas deux méthodes, la méthode explicative et la méthode compréhensive. À parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, clôture et ainsi enveloppe l'explication. En retour l'explication développe analytiquement la compréhension. Ce lien dialectique entre expliquer et comprendre a pour conséquence un rapport très complexe et paradoxal entre sciences humaines et sciences de la nature. Ni dualité, ni monisme, dirai-je. En effet, dans la mesure où les procédures explicatives des sciences humaines sont homogènes à celles des sciences de la nature, la continuité des sciences est assurée. Mais, dans la mesure où la compréhension apporte une composante spécifique – sous la forme soit de la compréhension des signes dans la théorie des textes, soit de la compréhension des intentions et des motifs dans la théorie de l'action, soit de la compétence à suivre un récit dans la

---

<sup>50</sup> Les sciences humaines naissantes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment avec le sociologue allemand Wilhelm Dilthey, ont cherché à établir une séparation stricte entre leurs propres méthodes, fondées sur la compréhension des motifs de l'action humaine et les méthodes des sciences de la nature, fondées sur l'explication des causes des phénomènes. L'opposition entre explication et compréhension, introduite par Wilhelm Dilthey et développée par Heinrich Rickert, est rejetée par Ricœur. Pour le philosophe, il existe une relation inséparable entre le mode explicatif et le mode compréhensif de chaque méthode, entretenant ainsi une intersection permanente entre l'herméneutique et l'épistémologie. « L'herméneutique elle-même, dit Ricœur, même au sens évoqué, celui de l'exégèse, constitue à mes yeux une épistémologie où la notion de 'sens' sature l'intelligibilité ». Paul RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Camann-Lévy, 1995, p.121.

<sup>51</sup> Paul RICŒUR, « Philosophie et sociologie. Histoire d'une rencontre », IN : *Groupe de sociologie de l'éthique. Centre d'études des mouvements sociaux*, Paris : EHESS, 1985, p. 24.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 26.

théorie de l'histoire – dans cette mesure, la discontinuité est insurmontable entre les deux régions du savoir<sup>54</sup>.

Pour Ricœur, l'explication et la compréhension ont leur propre univers conceptuel. La première décrit des causes, des lois, ou des forces matérielles et la deuxième identifie des motifs, des projets, des actions, des moyens, etc. Expliquer les causes ne s'oppose pas à comprendre les actions humaines, mais cela aide à mieux les comprendre. Face à cette critique du dualisme épistémologique entre sciences, Ricœur réfute l'idée d'un relativisme épistémologique et de la réduction des sciences humaines à la littérature ou à l'idéologie pure ; d'un autre côté, il reconnaît que le positivisme pur est impraticable dans les connaissances engagées dans la compréhension de l'action humaine. Ainsi l'explication, seule épistémologie possible, peut alors être comprise comme une déviation essentielle au sein d'une vaste herméneutique, c'est-à-dire une théorie de l'interprétation des signes par laquelle l'homme peut se comprendre.

Finalement, l'action, comme le texte, peut être construite de manière ouverte et préméditée, afin de promouvoir chez l'interprète des actes de liberté consciente, en la plaçant comme un centre actif d'un réseau de relations inépuisables, parmi lesquelles il établit sa propre forme, sans être déterminé par un besoin qui prescrit les modalités définitives d'organisation de l'œuvre dont il jouit. Considérée dans son autonomie, dans son ouverture, l'action humaine laisse en suspens un sens qui doit être complété par des interprètes ultérieurs. Ainsi, l'interprète a au moins deux possibilités : conclure l'ouvrage en supprimant la suspension significative, ou reconnaître les faits sans intervenir, sur la base de ceux-ci, dans un programme de sens prédéterminé. Dans la mesure où il opte pour la première voie, dépassant ce qui pourrait être accepté comme norme fixée dans le registre du même, il donnera vie à l'une des modalités fondamentales que l'action partage avec le texte : la possibilité d'être interprétée pour atteindre son sens dans une signification actuelle. Ricœur propose ainsi à la sociologie une approximation de la réflexion philosophique, sans pour autant qu'elles ne se chevauchent, en construisant des ponts pour que le métier et la réflexion sociologiques ne courent pas le risque d'hypostasier ces instruments de connaissance dans des objets propres aux sciences sociales.

---

<sup>54</sup> *TA*, p. 201-202.

## 5. Phénoménologie et sociologie dans la lutte contre l'hypostase

Ricœur examine la question de l'hypostase dans le contexte des sciences sociales, mettant en évidence la tension inhérente à ce concept. Parallèlement, il s'attache à fusionner les perspectives herméneutiques de Husserl et de Weber dans le cadre de ses travaux. Cette réflexion débute par une exploration de la philosophie phénoménologique de Husserl<sup>55</sup>. Husserl aurait-il pu remplacer le concept d'esprit de Hegel - *Geist* - comme idée d'une « entité supérieure à la conscience » par le concept d'intersubjectivité ? La réponse ricœurienne suggère qu'il existe chez Hegel et Husserl « un rapport croisé entre une phénoménologie de la conscience qui se surélève en phénoménologie de l'esprit – Husserl - et une phénoménologie de l'esprit qui demeure une phénoménologie dans la conscience - Hegel<sup>56</sup> ».

Selon Ricœur, la phénoménologie de Hegel n'est pas seulement une phénoménologie de la conscience, mais aussi une expérience historique. A la différence de la proposition kantienne d'une morale universelle, l'esprit « *Geist* » de Hegel est « une effectivité éthique concrète » qui s'exprime dans les actions humaines, les œuvres et les institutions, et « la conscience ne devient universelle qu'en entrant dans un monde de la culture, de mœurs, des institutions, de l'histoire. L'esprit est l'effectivité éthique<sup>57</sup> ». Cependant, c'est une éthique qui

---

<sup>55</sup> Étymologiquement, le mot phénoménologie a une dérivation grecque, étant constituée par deux autres mots : le terme grec *phainesthai* (ce qui s'est présenté ou ce qui s'est montré) et le terme *lógos* (raison, explication ou étude). Le terme phénoménologie a d'abord été inventé par Johan Heinrich Lambert (1728-1777) pour désigner une doctrine de l'apparition. Mais c'est Hegel, s'appuyant sur les travaux de Kant, qui envisageait la possibilité d'une phénoménologie qui aurait pour tâche d'étudier systématiquement les figures phénoménales de la conscience que « l'esprit » devrait parcourir pour s'élever à la connaissance absolue. Sa *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) se présente comme une « science de l'expérience de la conscience », dans laquelle chaque figure, du fait qu'elle parvient à se comprendre pleinement, dépasse la figure suivante. Cf. : Jean GREISCH, « Phénoménologie » *apud Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris; 2000, p. 1405. Cependant, l'idéal phénoménologique de Husserl est constitué différemment de la philosophie hégélienne. Husserl, considéré comme le précurseur de la phénoménologie contemporaine, a suivi l'idéal de la méthode développée par René Descartes (1596-1650) et a cherché la consolidation d'une première science. C'est dans cette perspective que Husserl a développé sa méthode phénoménologique, constituant également sa phénoménologie transcendantale. Cependant, Husserl a établi que le cartésianisme devait être transposé chaque fois que la situation exigeait une plus grande rigueur philosophique. Cf.: Edmund HUSSERL, *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*, Tradução de Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001, §2, p. 24. La phénoménologie husserlienne est une tentative de comprendre les structures fondamentales de l'expérience au fur et à mesure qu'elle se déploie à la conscience, ou aussi aux phénomènes même apparaissant à la conscience. Bien que la phénoménologie de Husserl soit essentielle pour le développement de la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, comme l'explique Ricœur, « Husserl n'est pas toute la phénoménologie, bien que ce soit en quelque sorte son nœud ». Cf.: Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*. Paris, J. VRIN, 1986, p. 7.

<sup>56</sup> *TA*, p. 313.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 314.

n'a pas de caractère intersubjectif ou personnel, car « on n'a plus affaire à une conscience qui est tendue vers un autre ; toute altérité est surmontée ; nulle transcendance n'est plus visée. Avec l'esprit se termine le règne de la conscience séparée de son autre<sup>58</sup> ». De cette façon, la phénoménologie hégélienne ne devient qu'une partie du chemin complet de l'esprit, s'éloignant d'elle à la fin, lorsque l'esprit n'est plus dirigé vers un autre, mais s'il se suffit à soi-même, se complétant dans une totalité qui est immanente à ses propres déterminations.

Cependant, pour Hegel, il y aurait un moment avant l'apogée du chemin de l'esprit, dans lequel une intentionnalité peut être vue, précisément au moment où l'esprit n'est pas encore égal à lui-même. Ainsi la confluence entre les deux philosophes, Hegel et Husserl, ne se produirait que dans le mot phénoménologie, c'est-à-dire au moment où dans la théorie du *Geist* il y a une description phénoménologique. Mais cette intersection ne serait pas, pour Ricœur, harmonieuse, mais un affront, une confrontation :

Car la conscience que déploie l'histoire de l'esprit n'est à aucun degré une conscience transcendantale, un a priori supérieur de l'histoire. Parce que la phénoménologie est phénoménologie de l'histoire, la conscience elle-même qui fait le parcours est mise en perspective historique par l'esprit<sup>59</sup>.

Dans cette vision, l'intersubjectivité husserlienne émerge d'un mouvement contraire à l'esprit hégélien, puisque la phénoménologie de Husserl entend postuler une mutualité des sujets et non exactement une entité comme un esprit supplémentaire. En examinant la Cinquième Méditation Cartésienne de Husserl, Ricœur nie que le concept de constitution, « en » et « à partir de » relative à « mon ego », soit une forme d'idéalisme subjectif qui vise à produire un univers de sens absolu. Le travail d'explication dans le processus de constitution présente, pour Ricœur, ce qui évite l'idéalisme subjectif. L'un d'eux est le « fil conducteur de l'objet transcendantal » qui ne part pas de la conception d'une création de sens par l'opération de constitution, mais qui fait une enquête qui se développe derrière l'objet déjà constitué, le « pôle identitaire », en faisant apparaître les synthèses passives derrière les synthèses actives, dans une analyse rétroactive des plis de sens. Ce soutien est conjugué à l'idée de la constitution d'autrui, dans laquelle l'ego devra envisager un réseau intersubjectif pour représenter le monde,

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 318.

en appliquant une enquête rétroactive au concept de l'autre. De cette façon, la relation réciproque de sujet à sujet s'établit, rompant avec le solipsisme du « je pense » cartésien qui évoque une relation de sujet à objet, où le « je » de l'autre ne serait qu'un objet à considérer comme le reste des choses. Le concept développé de l'intersubjectivité, qui apparaît comme une apparition constitutive imaginative de l'autre dans la phénoménologie husserlienne, serait placé dans l'analyse respective du pôle d'identité qui est non seulement valable pour l'ego isolé lui-même, mais aussi pour la constitution d'autres egos.

Ricœur présente ainsi, à travers Husserl, le développement d'un argument intersubjectif qui prend en compte le corps de l'individu conscient et, par analogie, le corps des autres êtres humains en tant qu'êtres conscients. Le but de Husserl n'est pas de laisser l'« ego pur » isolé dans la structure même de la conscience. Le rôle de l'analogie dans la relation des egos est donc précisément de montrer comment « l'alter-ego est un autre ego comme moi ». Cependant, cette analogie ne peut pas être considérée à partir d'un argument logique de proportionnalité qui aurait tendance à être comparé dans une analyse homogène d'expressions vécues et observables. L'autre considéré par analogie, ne serait pas un sujet égal à l'ego qui le considère, mais « un autre ego comme moi<sup>60</sup> ». Donc, l'autre est compris « comme », comme un sujet pour lui-même, un sujet qui ne peut pas être inscrit dans la sphère de l'expérience du moi qui le considère, mais qui a son propre champ d'expérience. Ainsi, cet autre dans l'explicitation de « comme moi », se connaît aussi par ses propres pensées, sentiments et actions, comme le dit Ricœur, « comme moi vous pensez, sentez, agissez<sup>61</sup> ».

De même, la signification ego n'est ni univoque, faute d'un genre ego, ni équivoque, puisque je peux dire alter ego. Elle est analogue. [...] L'analogie n'est donc pas un raisonnement, mais le transcendantal de multiples expériences, perspectives, imaginatives, culturelles. Ce transcendantal règle le raisonnement juridique aussi bien que l'imputation morale de l'action à un agent tenu pour son acteur<sup>62</sup>.

Bien que l'autre ne soit pas égal par rapport à l'ego qui le considère, il y a une égalité dans le sens de « je », c'est-à-dire qu'il y a une duplication du concept de sujet. Le sujet est en

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 325-326.

lui-même son ego transcendantal<sup>63</sup>, constituant son sens dans sa propre expérience de sujet, mais il est aussi, en même temps, son alter ego, car lorsqu'on considère que l'autre a aussi une expérience qui le conduit à la constitution du sens de son propre ego, il finit par se percevoir comme un autre parmi les autres. Pourtant, selon Ricœur, la constitution des autres dans l'analogie du moi est transcendantale. Cela signifie qu'étant donné la pluralité des perceptions liées à la question de l'intersubjectivité, chaque sujet reste toujours isolé de l'existence sociale, qui ne requiert qu'une seule réalité au regard des différentes expériences singulières. C'est ce que Ricœur appelle la « sociologie compréhensive » de Weber comme une réponse qui permettra un « remplissement empirique à ce transcendantal vide<sup>64</sup> ». Ricœur corrélera les conditions transcendantales posées par Husserl aux analyses faites par Weber, permettant à la phénoménologie d'échapper au piège de l'idéalisme<sup>65</sup>, ce qui constituera par conséquent une réaction au défi hégélien.

Après avoir travaillé sur les conditions transcendantales qui, chez Husserl, président à la constitution de l'intersubjectivité, Ricœur souligne que « si la constitution d'autrui dans l'analogie est un transcendantal, ce transcendantal ne fonctionne que dans la mesure où il ouvre un champ de réalités et des expériences accessibles à des descriptions empiriques<sup>66</sup> ». Ce champ des réalités est exactement celui qui sera couvert par l'analyse sociologique de Weber. Ricœur montrera, à partir de l'interprétation des travaux de Weber, comment le sociologue travaille sa réflexion à partir d'une non-distinction de l'action humaine par rapport à ce qui pourrait donner sens. Le sociologue allemand dit que ce que l'on entend par activité humaine est en fait un comportement humain qui se produit « quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif<sup>67</sup> ».

Pour Weber, l'action humaine se distingue du simple comportement car elle est dotée de sens et, à ce titre, sujette à preuve et à être interprétée de manière compréhensive par ses agents en termes d'intentions et de significations visée pour eux. Toute conduite étrangère à la

---

<sup>63</sup> Dans la proposition phénoménologique de Husserl, l'« ego transcendantal » est le résidu phénoménologique trouvé dans l'immanence de la conscience. Pour cette raison, le philosophe peut reprendre le monde qui était auparavant placé entre parenthèses. Ce monde commence à exister idéalement pour la conscience. Dans la philosophie de Husserl, le « ego pur » exerce l'intentionnalité de la conscience. Cf. : E. HUSSERL, 2001, *op. cit.*

<sup>64</sup> *TA*, p. 327.

<sup>65</sup> Husserl, à la fin de la *IV Méditation Cartésienne*, reconnaît qu'il a créé une sorte d'idéalisme, en favorisant la libération de la conscience transcendantale. Cf. : E. HUSSERL, 2001, *op. cit.*, §41, p. 101.

<sup>66</sup> *TA*, p. 295.

<sup>67</sup> Max WEBER, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 28.

question du sens, c'est-à-dire dont le sens n'est pas évident et donc incompréhensible, n'est pas du domaine de la sociologie compréhensive<sup>68</sup>. Les actions sont sociales dans la mesure où elles ont leur sens orienté vers l'autre. Dans ce cas, l'individu est porteur de sens, car c'est dans l'individu que s'expriment les singularités. Ce sont ces singularités qui feront l'objet de recherches de compréhension sociale, qu'elles se reflètent dans l'individu lui-même, dans l'État ou encore dans les groupes sociaux (communautés, société, etc.). En ce sens, Ricoeur dira que « cet individualisme méthodologique constitue la décision anti-hégélienne la plus primitive de la sociologie compréhensive<sup>69</sup> ».

Les actions sociales peuvent alors être interprétées de manière compréhensive par leurs agents : elles sont significatives pour les individus, orientées vers l'autre et ont un caractère probabiliste, c'est-à-dire sans prédétermination, car ce ne sont pas des lois qui régissent le comportement social, mais plutôt il est probable qu'elles se produisent d'une certaine manière. Il y a toujours le risque que l'irrationnel émerge ou que l'inattendu se produise, ou même de la réalisation de ce que Weber a appelé le « paradoxe des conséquences », dans lequel, des résultats involontaires ou non voulus par les agents, se produiront dans le cadre des relations sociales<sup>70</sup>. Dans cette analyse, les critiques de Weber sur la perspective nomothétique du hégélianisme (et par extension de Marx) semblent, en quelque sorte, incisives :

Une interprétation matérialiste unilatérale ne peut être remplacée par une interprétation causale tout aussi étroite de la culture et de l'histoire. Les deux sont également viables, mais l'une ou l'autre, ne servent pas comme une introduction, mais une conclusion, est de peu d'utilité dans l'intérêt de la vérité historique<sup>71</sup>.

De cette façon, on peut comprendre la typologie de la sociologie de Weber dans un caractère probabiliste. Toutes les institutions, l'État, la société, la communauté, etc., n'existent que comme probabilité d'une action orientée de manière significative. Weber semble avoir la conscience des limites interprétatives des sciences historico-sociales, se préservant ainsi au

---

<sup>68</sup> Comme les catastrophes, les épidémies, etc.

<sup>69</sup> *TA*, p. 329.

<sup>70</sup> C'est le cas de « l'esprit du capitalisme » dont nous traiterons dans les chapitres 4, 5 et 6 dans cette partie, résultat qui n'était pas imaginé par « l'éthique protestante ».

<sup>71</sup> Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J.M.K. Szmrecsányi. São Paulo, Pioneira, 1987. p. 132, nous traduisons.

sein d'une humilité épistémologique, rapportant, à travers sa sociologie, un certain type de fragilité de cette dernière dans la pleine prise en compte de la réalité sociale. C'est précisément dans cette perspective du caractère probabiliste de l'action que Ricœur décrit que

Max Weber dénonce le piège de métaphores organicistes ; pour lui, elles ont au plus une valeur heuristique : elles permettent d'identifier et de délimiter les réalités à décrire ; le piège est de prendre description d'une totalité organique pour une explication susceptible de se substituer à la compréhension interprétative : « car nous ne comprenons pas en ce sens [c'est-à-dire compréhensif] le comportement des cellules d'un organisme »<sup>72</sup>.

Ainsi, Ricœur trouve dans la définition de l'action de Weber une réponse d'actualité à Hegel sur l'apparition de l'objectivité convenue aux institutions. Cette dissolution wébérienne finit par réduire la prévisibilité de la plupart des actions elles-mêmes : « ce recours à la probabilité est décisif en ceci qu'il vise à exclure l'illusion de l'existence d'une entité subsistante. Il combat la réification par une réduction probabilitaire<sup>73</sup> ».

Établissant ainsi une conjonction de concepts entre les types wébériens idéaux et transcendants de l'intersubjectivité husserlienne, Ricœur met en exergue « la conviction fondamentale que l'on ne trouvera jamais autre chose que des rapports intersubjectifs et jamais des choses sociales<sup>74</sup> ». Cette intersection entre la philosophie phénoménologique de Husserl et la sociologie typologique de Weber est considérée comme essentielle pour que l'étude sociologique ne coure le risque ni d'une hypostase d'entités collectives, ni de l'ignorance du fait que ces entités sont le produit d'un réseau d'interactions.

En remplaçant l'esprit objectif par le concept d'intersubjectivité, Ricœur évite les risques d'inférer à la connaissance sociologique une univocité sur la réalité, tout en donnant un sens à l'action humaine, dans la mesure où elle préserve les critères minimaux qui permettent de l'identifier, comme les intentions, motifs, etc. L'intersubjectivité permet de responsable de conférer un statut éthique à l'action, d'élargir le statut scientifique recherché par la sociologie, car elle introduit des motifs, des projets et des intentions qui sont entrelacés dans un réseau éthique qui implique toutes les actions intersubjectives ou sociales dans la

---

<sup>72</sup> *TA*, p. 330.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 332.

mesure où elles entraînent des conséquences et responsabilités envers les agents et les observateurs<sup>75</sup>.

Que l'on abandonne ces critères minimaux, et l'on commence à hypostasier à nouveau les entités sociales et politiques, à élever au ciel le pouvoir et à trembler devant l'État. Cette instance critique prend tout sa vigueur lorsque les observateurs et plus encore les acteurs de l'histoire se laissent fasciner par les formes systématiquement distordues de la communication, pour employer l'expression de Habermas. Les relations sociales ainsi réifiées simulent tellement l'ordre des choses que tout conspire à hypostasier groupes, classes, nation, État<sup>76</sup>.

Ricœur construit dans cette analogie de l'action et du texte une primauté méthodologique convenue des relations intersubjectives et de la double référence de Husserl et Weber constituant la distance la plus légitime de Ricœur par rapport au paradigme structuraliste. Le philosophe français met en évidence les pièges de l'hypostase et la fascination exercée par l'objectivation sur l'esprit des acteurs et des observateurs, essayant herméneutiquement, sur les traces de Gadamer, de déplacer l'observateur de sa fausse sécurité. La distance nécessaire est maintenue, cependant le concept d'appartenance, qui se rapproche de la fusion des horizons au sens gadamérien, se pose comme le non-isolement dans la relation sujet-objet qui aboutirait à l'objectivation des deux positions, observateur et acteur. Ainsi, Ricœur adopte l'herméneutique non seulement comme le fait Weber, c'est-à-dire comme méthode, mais comme facteur indispensable pour une nouvelle conception épistémologique.

Se constituant comme une dénonciation des faiblesses conceptuelles de la sociologie, Ricœur affirme une herméneutique des lignes générales d'une formation culturelle multiforme qui permet penser autrement dans ce qui concerne par le statut de la science sociologique et sa pertinence. Ainsi, un mouvement qui recherche les fondements éthiques qui proviennent de l'action humaine devient le moteur d'un dialogue plus global et pluriel, se développant comme un pilier fondamental dans le *constructo* réflexif des nouvelles sociologies.

L'analogie entre action et texte permet de concevoir une genèse des institutions sociales sans avoir à donner à ces dernières une réalité substantielle. Chez Husserl, dans son analogie du *ego*, on peut dire qu'il existe une certaine résistance à la dissolution de

---

<sup>75</sup> Les observateurs, dans ce cas, les sociologues.

<sup>76</sup> *TA*, p. 334.

l'intersubjectivité dans le social. Cette résistance réside dans l'affirmation qu'il y a des relations dans la société, que sont des relations objectives et non des choses sociales. Cette affirmation va directement à l'encontre de la tradition durkheimienne quand elle traite de la « chose sociale », car pour Ricoeur le social ne peut être saisi en dehors des bénéfices subjectifs qui sont à sa source. Ainsi chez Weber, la définition de l'institution est élaborée comme une régularité statistique, probabiliste, toujours en fonction des comportements sociaux. De cette façon, une phénoménologie herméneutique se construit, avec l'intention d'éviter le piège qui consiste à «prendre la description d'une totalité organique pour une explication susceptible de substituer à la compréhension interprétative<sup>77</sup> ».

Notre intention dans ce récapitulatif, limitée à l'intérêt de cette thèse, était justement de montrer comment Ricoeur contribue à la réalisation d'une approche interprétative qui a également fini par servir les sciences humaines. La sociologie naissante, confrontée à de telles questions et à d'autres, a dû proposer des ajustements en dialoguant avec plusieurs champs disciplinaires tels que la philosophie politique, la philosophie pragmatique, la phénoménologie contemporaine, enfin, de nombreux domaines complexes afin d'émerger une réflexion sociologique autour d'un nouveau paradigme.

La réflexion de Ricoeur rencontrera en quelque sorte la réflexion de Boltanski et Thévenot qui, au début des années 1980, se préoccupent de réévaluer les compétences des acteurs sociaux, arguant que ces derniers sont capables, au moment de l'action, de resignifier le contexte dans lequel ils sont insérés.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 299.

## CHAPITRE 2

### II — BOLTANSKI ET LA SOCIOLOGIE PRAGMATIQUE DE LA CRITIQUE

---

#### 1. Un contexte pour la sociologie pragmatique de la critique

En présentant Ricœur comme un contributeur à l'élargissement des frontières des sciences sociales, il faut souligner qu'il n'est pas question d'attribuer à Ricœur la formation d'une nouvelle épistémologie pour ces sciences. On se met par exemple en confluence avec la pensée du philosophe Michaël Fœssel qui, commentant l'influence de Ricœur par rapport aux sciences humaines, déclare :

Ce qui me paraît spécifique dans la lecture que Ricœur propose des sciences humaines, c'est qu'elle relève d'une logique de l'usage et non d'une épistémologie. Il ne s'agit ni d'étudier pour elles-mêmes les méthodes scientifiques, ni de prendre directement parti dans les querelles internes aux sciences (par exemple entre la linguistique structurale et la grammaire générative ou, bien plus tard, entre les narrativistes et l'école des Annales), mais de faire un usage proprement philosophique de ces épistémologies régionales<sup>78</sup>.

Il est également nécessaire de préciser que nous ne défendons pas la thèse selon laquelle la théorie sociologique chercherait un nouveau noyau unique de connaissances, essayant de postuler une nouvelle méthode épistémologique. Mais nous lions la contribution de Ricœur à toutes les autres non mentionnées, mais qui ont aussi permis des recherches différentes et progressivement diversifiées, qui, suivant leurs origines et objectifs déclarés, ont contribué à une reconfiguration intellectuelle qui atteint une réalité plurielle dont la sociologie pragmatique de la critique, relatée dans cet ouvrage dans le travail de Boltanski en partenariat avec d'autres penseurs, est une contribution importante, entre autres.

---

<sup>78</sup> Luc BOLTANSKI et al., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines. Table ronde avec Luc BOLTANSKI, François DOSSE, Patrick PHARO, Patrick QUÉRÉ, Laurent THÉVENOT, Michaël FÆSSEL et François HARTOG », *IN : Esprit*, Paris, v. 323, n. 3/4, 2006, p. 43-67.

Sur la sociologie elle-même, il nous semble que, comme dans les analyses historiques d'autres savoirs et sciences, définir un point de vue consensuel visant à établir une identité ou une univocité de cette science serait une tâche réductrice et aussi une discussion considérée comme une torsion du but de cette thèse. Par conséquent, à ce moment, l'intention n'est pas d'établir un diagnostic pour présenter un équilibre de cette science, mais procéder simplement à une brève description contextuelle de ce que Mohamed Nachi attribue comme un « nouveau style sociologique<sup>79</sup> ». Contextualisation qui n'est pas dissociée du dialogue proposé et que pour cette raison nous jugeons nécessaire pour la compréhension et la réalisation de l'objectif de ce travail.

En France, à la fin des années 1960, face à la crise des grands systèmes qui interprètent la société comme le fonctionnalisme, le marxisme et le structuralisme, on ressent un sentiment d'épuisement du sens par rapport à l'expérience historique. De nouvelles questions se posent qui demandent un nouveau sens de l'action sociologique à partir de formulations sur les méthodes utilisées par les sciences sociales. Boltanski décrit ce moment comme un questionnement dans lequel la sociologie est confrontée à des problèmes par rapport à la critique elle-même, où se configure un rapport entre critique et sociologie. Pour le sociologue, ce n'était pas seulement une question purement théorique, mais un récit qui accompagnait la biographie des intellectuels de cette discipline face au nouveau moment. Boltanski, rendant compte du dévouement de son travail des années précédentes et suivantes à cette période symbolisée en mai 1968, écrit :

Ils [les années consacrées aux problèmes par rapports aux critiques] ont eu pour moi, et sans doute pour les sociologues de ma génération, entrés dans cette discipline dans les années qui ont immédiatement précédé ou suivi Mai 68, un caractère presque biographique. Nous avons traversé des périodes au cours desquelles la société était dynamisée par leur reflux. [...] Cette Grande Histoire ne peut pas être sans incidences sur la petite histoire de la sociologie<sup>80</sup>.

Une posture hypercritique liée à cette période, manifestant des mouvements de soupçon concernant la production de connaissances, opère une mutation de termes universels combinés en logiques binaires. Les œuvres qui insistent en termes de structure, invariant,

---

<sup>79</sup> Cf. : Nachi MOHAMED, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, coll. Cursus, 2006.

<sup>80</sup> Luc BOLTANSKI, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 14.

universel, entre autres, perdent de l'espace en faveur, par exemple, des notions de chaos, de déconstruction, d'autonomie, de reconstruction, etc. A ce moment, une remise en question directe et radicale de l'idéal de l'objectivisme et du déterminisme est formulée. Un questionnement qui met en suspension les certitudes universalisantes imposées par les méthodologies scientifiques qui tentaient de déterminer la réalité. Boltanski décrit un peu le sentiment de ce moment dans son texte « Élégie » :

[..] On ne croyait plus que les grands moments de la vie n'était rien d'autre que toutes ces épreuves – les concours, les examens d'embauches, les examens médicaux pour obtenir les certificats du même nom, le service militaire, les décorations (ou pas de décoration), les naturalisations (ou pas de naturalisation), les carrières (ou pas de carrière), la retraite (ou pas de retraite), etc. On n'en voyait pas la nécessité. Tout à coup, on ne comprenait plus pourquoi tout le monde devait être tout le temps sélectionné, ce qui voulait dire le mérite, pourquoi les sélections étaient toujours préjudiciables à certains et favorables à d'autres, ce que voulaient dire le bon goût, le talent, la morale, le progrès. On ne comprenait plus rien à la réalité et on avait le sentiment qu'elle nous dissimulait le monde<sup>81</sup>.

Les nouveaux questionnements sur le lien social ont fini par impliquer des approches relationnelles avec un langage constructiviste et également des analyses qui exigeaient une approximation des acteurs sociaux. Par conséquent, un nouvel horizon pour la constitution de nouvelles formes d'investigation de l'association humaine est mis en perspective. Ces nouvelles investigations sont, à la fois, résistance et réconciliation de positions autrefois antinomiques entre sciences naturelles, sciences humaines et philosophie, renforçant ou renonçant à une culture du ressentiment dans les sciences sociales, datant de l'époque de son émancipation par rapport à la spéculation philosophique.

Cette reconfiguration a permis un nouveau dialogue avec les anciennes traditions, comme ce fut le cas avec les tendances phénoménologiques, qui ont placé la question de l'intentionnalité et de l'intersubjectivité au centre du débat, les conjuguant comme une compréhension indissociable de l'objectivité. De ce fait, au cours des années 1970, plusieurs pôles émergent par rapport aux différentes réinterprétations naissantes. Philippe Corcuff, dans son livre *Les nouvelles sociologies* (2005), rapporte à ce moment un écart différent du regard

---

<sup>81</sup> Luc BOLTANSKI, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La production de l'idéologie dominante »*, Paris, Demopolis, 2008, p. 12-13.

sociologique, auparavant centré sur une discussion des contraires, entre individualisme méthodologique et holisme, vers un programme relationniste, un « relationnisme méthodologique ». Il constate que ce programme n'a pas tendance à dépasser, comme ce serait le cas d'une synthèse hégélienne, des méthodes anciennes, mais il permettrait d'analyser dans le même cadre les dimensions individuelles et collectives de la vie sociale. Parmi les pionniers de cette nouvelle entreprise, Corcuff en cite certains, comme le sociologue allemand émigré en Angleterre, Norbert Elias et son livre *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1<sup>ère</sup> éd. : 1970) et le constructivisme structuraliste de Pierre Bourdieu, pour ne citer qu'eux. Ce dernier, Bourdieu, qui à travers une sociologie critique opère un double mouvement dans le rapport collectif-individuel, objectif et subjectif, au modèle du mouvement sartrien de « l'intériorisation de l'extérieur et l'extériorisation de l'intérieur » en développant des concepts tels que *l'habitus*, *champs* et *violence symbolique*<sup>82</sup>.

En parallèle, décrivant son expérience intellectuelle personnelle dans *RF* (1995), Ricœur déclare qu'à partir des années 1970, lors de ses cours enseignés dans des universités au Canada et aux États-Unis, il a eu un contact direct avec la philosophie analytique, considérée jusque-là comme un rival de traditions phénoménologiques et herméneutiques. Cependant, Ricœur l'accueille avec affection : « Loin de la traiter en ennemie, j'y trouvai le complément d'une sémantique logique à l'appui de la sémantique linguistique à laquelle j'étais redevable dans ma conception du discours<sup>83</sup> ». Ainsi Ricœur se place-t-il au carrefour de la tradition continentale dans un recueil qui le comprend comme héritier de l'existentialisme de Karl Jasper et Gabriel Marcel, de la tradition réflexive de Jean Nabert, de la phénoménologie de Husserl et de l'herméneutique post-heideggérienne des traditions gadamériennes. Tout cela va à la rencontre de la tradition analytique anglo-saxonne. Ainsi, on perçoit dans sa philosophie d'agir, un élément constitutif de toute connaissance en gestation qui concentre son questionnement sur les motivations et les finalités de la capacité de l'être humain à donner un sens à sa propre action. Dans ces intersections fructueuses et complexes promues par Ricœur, il y a un effort pour comprendre comment un individu entend son propre agir dans sa justification, démontrant sa capacité et sa participation responsable à la société, dans un monde.

---

<sup>82</sup> Cf. : Philippe CORCUFF, *Les nouvelles sociologies. Entre collectif et l'individuel*, Malakoff, Armand Colin, 2017, p. 11-18.

<sup>83</sup> Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 53.

Face à cette révolution des savoirs en ce qui concerne la sociologie, sont également pointées ses questions en direction de l'action sociale, plaçant son souci dans l'analyse de l'expérience humaine à partir de l'action de l'acteur social. Cette enquête, jugée pragmatique, réunira des chercheurs de différentes disciplines, tels que des historiens, des économistes, des sociologues, etc., opérant pratiquement à ce stade une déviation philosophique obligatoire. Dans ce contexte, s'ouvre un dialogue enrichissant entre les sciences sociales qui utilisent l'horizon philosophique comme l'un de ses outils, et la philosophie qui transmet un souci par rapport à l'élucidation du social. Ce détournement par l'horizon philosophique qui permet d'échanger des connaissances sur le plan spéculatif, du point de vue historique, a une représentation originale, selon François Dosse, dans la réception de l'œuvre de Jürgen Habermas en France, par le philosophe Jean-Marc Ferry.

Se plaçant au centre du débat intellectuel allemand, Ferry, au cours de son travail, entame une discussion qui met en relation deux affiliations : « la critique des idéologies, représentée par l'école de Francfort, et celle de l'herméneutique des traditions, par Hans-Georg Gadamer<sup>84</sup> ». C'est dans cette voie que Ferry découvrira l'importance de la pensée de Karl Otto Apel qui fait grande référence à Charles Sanders Peirce, ce dernier présenté comme l'un des fondateurs de la tradition philosophico-pragmatique d'origine américaine<sup>85</sup>. Lui-même, Peirce, dit reprendre le terme pragmatique de sa philosophie de l'action du philosophe allemand Emmanuel Kant, dans son ouvrage *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798). Dans ce travail, Kant définit le plan de la praxis et de sa compréhension comme un plan pragmatique, dans lequel il considère les fondements et les moyens d'une décision qui conduisent le sujet à l'usage de l'action. Cette acception finit par éclairer par un regard neuf,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>85</sup> Charles Sanders Peirce (1839-1914) est considéré comme l'un des plus grands philosophes nés sur le sol américain. Polymathe, il était un scientifique de formation et de profession. Il est diplômé en chimie à Harvard, obtenant pour la première fois la distinction *summa cum laude*, la plus élevée de l'université. De 1859 à 1891, il fut géophysicien et astronome pour le *United States Coast and Geodetic Survey*, et, par ses recherches, plaça définitivement les USA sur la scène internationale des sciences physiques. Des mathématiques à l'histoire de la philosophie et des sciences, en passant par l'œnologie et la phonétique de la langue anglaise de la période élisabéthaine, son travail est immense. Mais lui-même s'est toujours déclaré avant tout une logicien. En fait, son travail dans cette science est prolifique et apparemment inépuisable, avec une importance pour sa sémiotique, ou théorie générale des signes, pour laquelle il est devenu connu dans le monde entier. Sa philosophie est systématique, engageant, dans laquelle émergent des thèses ontologiques sur l'évolution de l'univers et la continuité psychophysique de tous les phénomènes. De plus, il a reçu de son ami William James le titre d'inventeur du pragmatisme, qu'il comprenait avant tout comme une méthode logique d'investigation scientifique. Sa réflexion a eu une influence fructueuse sur plusieurs penseurs du XXe siècle, tels que Umberto Eco, Roman Jakobson, Gilles Deleuze, Alfred Tarski, Karl Popper et Jürgen Habermas, entre autres. Cf. : Nelson VALENTE, *Charles Sanders Peirce à Frente de Seu Tempo*, São Paulo, Prismas, 2016.

au-delà du sens commun, les processus de justification des acteurs, intensifiant une attention particulière liée à leurs discours. Ainsi, soulignant l'importance de l'accueil de Habermas et Apel, par Jean-Marc Ferry, Dosse rend compte d'un début de rupture relative à un exclusivisme issu d'un « provincialisme hexagonal<sup>86</sup> » qui ne permettait pas le dialogue entre philosophie continentale et philosophie analytique anglo-saxonne en territoire français, mais qui était déjà en cours, par exemple, dans les travaux des penseurs allemands. Dès lors, des thèmes et des termes qui ont restés longtemps étrangers dans le champ intellectuel français ont commencé à être appropriés et assimilés pour l'adaptation de nouvelles thématiques.

Toute œuvre philosophique de Jean-Marc Ferry s'inscrit dans cette perspective pragmatique initiée par Habermas et Apel ; elle reprend les liens avec l'ambition politique globalisante de l'émergence d'une éthique de la discussion et de l'argumentation à l'échelle planétaire ; et participe ainsi activement au changement de paradigme actuel dans les sciences sociales<sup>87</sup>.

Cependant, le début des années 1980 témoignera d'une nouvelle transformation et rénovation opérées au sein de la sociologie critique. Le programme sociologique lié à une perspective pragmatique ne peut voir son influence réduite simplement à un héritage de la philosophie pragmatique anglo-saxonne. Si une influence est ainsi citée dans ce travail, cela se fait pour deux raisons : la première pour des raisons historiques, qui rétrospectivement ne peut être ignorées ; la deuxième raison est précisément l'intention de projeter l'ampleur des connaissances utilisées dans la formulation de ce projet, en essayant de montrer comment sa constitution est issue de diverses sources d'inspiration. Dans la perspective historico-traditionnelle anglo-saxonne, on peut la replacer dans le pragmatisme philosophique de Charles Sanders Peirce et William James et sa continuité dans le pragmatisme social de George Herbert Mead, qui a influencé la création de la soi-disant École de Chicago, entre autres, comme William I. Thomas, Charles Horton Cooley, Albion Small et Robert E. Park. De ce mouvement, surgissent des modèles tels que « l'interactionnisme symbolique » avec lequel Herbert Blumer a tenté d'unifier toute cette chaîne, l'ethnométhodologie d'Harold Garfinkel, la microsociologie d'Erving Goffman et d'autres (comme l'approche de son propre étiquetage

---

<sup>86</sup> François DOSSE, *O império de sentido. A humanização das ciências humanas*, Trad. : Ilka Stern Cohen, São Paulo, Ed. Unesp, 2018, p. 17, nous traduisons.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 68, nous traduisons.

: « pragmatique »). Mais, compte tenu de sa multiplicité de sources, il passe aussi par la philosophie du langage de John Austin, la sociolinguistique et la grammaire générative de Noam Chomski, les réflexions sur le langage de Ludwig Wittgenstein et la morale de Paul Ricœur, la narratologie d'Algirdas Greimas et son concept d'actant, etc. Certains sociologues réutilisent également des sources de leur propre tradition sociologique, durkheimienne et wébérienne, par exemple. On a donc vu s'établir un dialogue fructueux avec d'autres sciences, pour l'utilisation de connaissances telles que la phénoménologie et la philosophie analytique elle-même, dans un travail constant de réinterprétation. Il est important de considérer que toutes les influences et réinterprétations, ainsi que les relations dialogiques avec d'autres sciences, ainsi que la philosophie, sont associées au monde social et physique, afin de souligner la tâche même de la science du social.

Toutes ces influences sont à oeuvre sur le sol français, dans différentes corrélations interprétatives, dans les années 1980. Les années 1980 sont, en effet, remarquables pour la sociologie française, en particulier l'année 1987 concernant l'intérêt de cette recherche, car c'était l'année de la publication d'une recherche discrète lancée dans une édition des *Presses Universitaires de France*, dans le but d'ouvrir une série des *Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi*. Les EG avaient un titre qui suscitait la curiosité et la combinaison relativement improbable de deux talents. D'une part, Laurent Thévenot, économiste des inclinations sociologiques né en 1949 et auteur d'un grand travail sur la définition des catégories socioprofessionnelles selon la classification de *l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (Insee) aux côtés de son frère, Alain Desrosières, statisticien. De l'autre côté, Boltanski, sociologue de famille juive d'origine polonaise, né en 1940 et issu de la ligne de front des hôtes de nul autre que Pierre Bourdieu. Boltanski était considéré, dans les années 1970, comme le candidat le plus sérieux au poste de grand continuateur de la sociologie critique de son « patron<sup>88</sup> ». Comme le rapporte François Dosse, qui a retracé l'histoire de ce courant jugé pragmatique, ils avaient proposé d'écrire ensemble un grand livre sur 1968, la révolution, les structures sociales<sup>89</sup>. Par ailleurs, l'article conjoint intitulé « La production de l'idéologie dominante » (Bourdieu et Boltanski, 1976) en plus de sonner comme un manifeste

---

<sup>88</sup> Le surnom a été donné par Boltanski lui-même : « j'ai maintenu ce terme qui rend bien, à mon sens, le genre de relations que nous avons établies et qui mêlaient, de ma part, respect et proximité, et, je crois, de sa part, autorité et affection ». *RRI*, p. 179.

<sup>89</sup> F. DOSSE, *O império do sentido*, op. cit., p. 68-74.

de la posture critique du courant de Bourdieu, était en train de souligner l'intégration entre Bourdieu et le jeune élève.

Le travail de Boltanski *Les cadres : La formation d'un groupe social*, publié en 1982, était considéré comme l'une des contributions les plus importantes à la sociologie bourdieusienne, en particulier au concept de groupe social. Mais c'est précisément ce travail qu'il mènera au dialogue avec son nouveau collègue, auquel il fut présenté en 1981, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Les deux deviendront des années plus tard directeurs d'études. La base du dialogue était le mécontentement face à l'approche hégémonique du « patron » concernant le manque de capacité d'action des acteurs sociaux dans des situations de définition de soi-même et des autres dans les interactions. À cette époque, poststructuraliste, la sociologie bourdieusienne devient presque hégémonique en France. La revue *Actes de la recherche en sciences sociales*, créée par Bourdieu, soutenue par l'EHESS et le Collège de France, est devenu l'un des plus importants vecteurs de diffusion scientifique du pays, partagé dans une grande partie du monde, et une véritable taxonomie des catégories, gravitant autour de concepts développés par Bourdieu (« *habitus* », « *champ* », « *violence symbolique* », « *domination* », etc.). Ces concepts ont été chargés de mobiliser une part considérable de la sociologie française, s'offrant comme une alternative à la sociologie critique non marxiste. À travers ce cadre, le modèle bourdieusien a affirmé que les actions sont déterminées par des dispositions antérieures modulées par la domination, chargées de construire un cadre habituellement qualifié de sociologies critiques. En raison de ce cadre analytique, un certain consensus s'est établi autour de la position du sociologue en tant qu'agent libérateur des acteurs sociaux. Cette exclusivité accordée au sociologue ne portait pas spécifiquement sur l'œuvre de Bourdieu elle-même, mais sur les conséquences de sa sociologie dans l'environnement réservé au sociologue.

C'est dans ce contexte que le programme de sociologie pragmatique de la critique, ainsi référencé par Boltanski dans *DC* (2009), et aujourd'hui lié à la sociologie pragmatique française, est développé par des sociologues parmi lesquels un nombre considérable avait travaillé directement dans le cadre de la sociologie bourdieusienne. En essayant de répondre aux nouvelles questions qui se sont posées face à la sociologie critique, notamment concernant l'« asymétrie entre, d'un côté, le sociologue éclairé par les lumières de sa science et, de l'autre,

des personnes ordinaires plongées dans l'illusion<sup>90</sup>», la nécessité de mieux décrire la situation des acteurs sociaux dans leur situation quotidienne est devenue évidente.

Ce nouveau mouvement émergent de l'intérieur de la sociologie n'échappe pas à un débat que la sociologie a toujours eu avec elle-même, à savoir un débat sur la place que pourrait prendre la critique par rapport à la tension de la réalité sociale, sur la tâche du sociologue et même sur le métier de vivre. La sociologie pragmatique de la critique sera ainsi portée par l'aporie d'un double mouvement, d'inspiration et, de confrontation avec la sociologie critique de la domination<sup>91</sup> développée par Pierre Bourdieu<sup>92</sup>. Boltanski, qui a participé, comme nous l'avons dit, activement aux réflexions de la sociologie critique de Bourdieu, n'entend pas ignorer son héritage intellectuel, mais élargir la voie qu'il a tracée. Selon Boltanski, en offrant sa contribution réflexive à la critique sociologique, Bourdieu a fini par constituer un « bâtiment théorique fermé<sup>93</sup> ». Cette critique s'inscrit dans une confrontation indirecte de la sociologie critique de Bourdieu, indirecte car elle n'est pas exactement une critique envers Bourdieu lui-même, mais une dénonciation de la dogmatisation de la théorie des sciences sociales qui y était représentée.

Quand on cherche à tracer les grandes lignes d'une recherche collective étalée sur plus de vingt ans, le risque (un peu comparable à l'illusion rétrospective des historiens) est de vouloir en donner une représentation plus dure et plus cohérente qu'elle ne l'est en réalité. C'est un trope de la sociologie de Pierre Bourdieu que de mettre l'accent sur la distinction entre le caractère pratique, souvent, il faut bien le dire, bricolé, de la science en train de se faire et le caractère scolastique conféré à la même entreprise scientifique quand elle est reprise sous forme de tableau général,

---

<sup>90</sup> *DC*, p. 46.

<sup>91</sup> La référence à la sociologie critique de la domination se fait précisément à la sociologie critique conjuguée aux théories de la domination, et dans ce cas, proprement à la sociologie critique de Pierre Bourdieu.

<sup>92</sup> La sociologie de Bourdieu s'inscrit dans le contexte de son originalité issue des différents courants critiques entre les années 1960 et 1970 développés en France, suivis par l'inspiration marxiste, mais pas seulement. Il comprend des éléments de la " sociologie durkheimienne, au pragmatisme de George H. Mead, à la sociologie d'inspiration phénoménologique de Schutz, ou encore à l'anthropologie culturelle de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, née elle-même au confluent de l'ethnologie et psychanalyse ». Cf. : *DC*, p. 40. Outre la philosophie analytique qui lui donne une contribution importante à l'analyse des actes de langage, comme à travers les travaux d'Austin et Wittgenstein, permettant ainsi à la fois d'attribuer une place au sujet et d'opérer une réintroduction du référent (situation sociale concrète), qui est omis dans l'analyse de la langue de Saussure qui met l'accent sur la question des règles de la langue elle-même.

<sup>93</sup> CELIKATES, Robin, « Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates » (2019) *IN* : <https://blogdolabemus.com/2019/06/10/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-1/>. Consulté le 19 novembre, 2020, nous traduisons.

intégrée à des commentaires savants et schématisée pour en faciliter la transmission. Même si la visée d'une cohérence est un principe régulateur fondamental de l'activité scientifique, la tentation de croire ou de faire croire que cette cohérence est définitivement atteinte constitue l'un des principaux obstacles à la connaissance, qui n'est autre que le dogmatisme<sup>94</sup>.

En insérant la perspective pragmatique, qui se réalise également comme critique de la sociologie critique, Boltanski a l'intention d'opérer une déviation épistémologique pour comprendre la pratique de la critique, révélant ainsi toute la complexité qui existe dans l'acte de critiquer.

## 2. Bourdieu et la sociologie critique - Un concert sans chef d'orchestre

L'inflexion critique de l'œuvre de Bourdieu apparaît comme une réponse au moment de l'épuisement du paradigme structuraliste. Motivé par une ambition durkheimienne de réaliser l'unité des sciences humaines à partir d'une sociologie émancipée de la tutelle philosophique<sup>95</sup>, Bourdieu opère une réinterprétation du structuralisme visant à le libérer de ses impasses : « Lévi-Strauss, toujours fermé dans l'alternative entre subjectivisme et objectivisme, n'a pas pu s'apercevoir des tentatives de dépasser cette alternative sinon avec une régression vers le subjectivisme<sup>96</sup> ». Dans sa réflexion, tout en restant fidèle à l'aspect transversal et globalisant du structuralisme, Bourdieu entend donner au sujet un espace de réflexion, même si cela se passe dans les strictes limites qui le conditionnent : « Je voudrais réintroduire en quelque sorte les agents, ce que Lévi-Strauss et les structuralistes, en particulier Althusser, avaient tendance à abolir, ce qui en faisait d'eux de simples épiphénomènes de la structure<sup>97</sup> ».

Bien que le cadre théorique d'intégration entre sociologie et critique développé par Bourdieu s'inscrit dans l'articulation avec des savoirs divers, son travail se caractérise sociologiquement par l'originalité de la combinaison de trois théoriciens, fondateurs de la

---

<sup>94</sup> L. BOLTANSKI *apud* N. MOHAMED, *Introduction à la sociologie pragmatique*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>95</sup> Bourdieu, dans sa revue, lancée en 1975, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n'hésite pas à critiquer l'aristocratie philosophique face à un structural-marxiste althussérien, ayant pour cible Étienne Balibar (qui fut l'élève de Louis Althusser), en plus de dénoncer le rapport soutenu à la science à travers le programme structuraliste : « Le discours de la science ne peut que paraître désenchantant pour ceux qui ont une vision enchantée du monde social ». Pierre BOURDIEU, « Présentation », *IN : Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° I, jan. 1975, p. 2.

<sup>96</sup> Pierre BOURDIEU, « Espace social et pouvoir symbolique », *IN : Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 78.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 19.

sociologie, traditionnellement considérés comme opposés : Karl Marx, Emile Durkheim et Max Weber<sup>98</sup>. Par ailleurs, pour Boltanski, l'approche de Bourdieu se caractérise par la tension entre une croyance positiviste en la science et une indignation face aux inégalités sociales<sup>99</sup>. Cependant, contrairement à l'antagonisme entre positivisme et recherche d'émancipation - que l'on retrouve dans les œuvres de Marx - Bourdieu développe sa sociologie dans une approche relationnelle. Sa matrice de pensée est définie, par lui-même, comme un « constructivisme structuraliste<sup>100</sup> » qui tente d'établir précisément une relation entre la subjectivité de l'agent et l'objectivité de la structure sociale. C'est une pensée entre le singulier et le collectif, qui entend détourner, dans le contexte sociologique, la dichotomie traditionnelle entre holisme et individualisme méthodologiques.

Par structuralisme ou structuraliste, je veux dire qu'il existe, dans le monde social lui-même (...) des structures objectives indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle *habitus*, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des *champs*<sup>101</sup>.

Dans une grande complexité, la sociologie de Bourdieu ne suppose pas une lutte entre l'individu et la société, mais au contraire, elle établit une relation dialectique dans laquelle les deux sont impliqués. Comme on peut le voir dans la citation ci-dessus, Bourdieu ne nie pas l'existence d'une structure objective indépendante de la conscience et de la volonté des agents<sup>102</sup>, mais c'est à travers sa définition du constructivisme que la complexité de sa théorie est affirmée. Dans cette nouvelle orientation sociologique de la méthode structurale, Bourdieu

---

<sup>98</sup> Nous n'avons pas l'intention de développer en totalité ou en détail la notion de domination de Bourdieu liée à la sociologie critique. Notre objectif, dans ce contexte, est seulement de rapporter quelques frontières qui pourraient faciliter la compréhension du lecteur sur la nécessité d'un élargissement de l'horizon réflexif opéré dans le passage d'une sociologie critique de la domination à une sociologie pragmatique de la critique.

<sup>99</sup> Cf. : Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *IN* : European Journal of Social Theory, n. 2, Vol. 3, 1999, p. 359-377.

<sup>100</sup> P. BOURDIEU, « Espace social et pouvoir symbolique », *op. cit.*, p. 78.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>102</sup> Bourdieu se réfère aux individus dans la société comme des agents, et non comme des acteurs, précisément pour indiquer qu'ils sont agis, de l'intérieur et de l'extérieur, n'ayant ainsi aucune liberté d'action.

entend élaborer un « structuralisme génétique<sup>103</sup> ». Pour se libérer des apories du structuralisme saussurien, il distinguera l'équivalent chomskyen des modèles de compétence et de performance dans sa notion d'*habitus*<sup>104</sup>. « Je voulais réagir contre l'orientation mécaniste de Saussure et du structuralisme. Très proche, à cet égard, de Chomsky, chez qui j'ai retrouvé le même souci de doter la pratique d'une intention active et inventive [...]»<sup>105</sup> ». De cette façon, de manière ciblée, c'est-à-dire dans une section concernant l'objectif de cette thèse, nous essaierons rapidement d'exposer l'idée de ce concept.

Comme c'est caractéristique de la question relationnelle, Bourdieu développe un concept pour médiatiser cette relation entre agent et structure. Cette médiation est effectuée par l'*habitus*. L'*habitus*, qui se définit comme un « système de dispositions durables et transposables<sup>106</sup> », peut être comprise comme la manière dont les structures sociales s'impriment sur le corps et l'esprit des agents, à travers des dispositions. Les dispositions seraient liées aux compétences, acquises par l'expérience sociale, et non ontologiquement en tant qu'idées innées. Chaque individu a une manière de percevoir, ressentir, penser les conditions objectives de l'existence. De ce fait, l'agent sent et a ses propres dispositions, cessant, à ce moment précis, d'être seulement un appendice de la structure pour exercer un certain type de singularité, et de manière restrictive. S'il semble que l'individu dispose d'une certaine liberté dans son action, ce que Bourdieu nous révèle, c'est que son action est conditionnée à une prédétermination à travers une classification opérée par des schémas génératifs qui président au choix. C'est précisément l'action de la structure dans l'indication des catégories de classification qui conditionne le choix de l'agent. Cela signifie qu'avant même l'action de l'agent, il existe déjà des significations et des classifications déterminées par la structure qui donneront des possibilités limitées pour cette action. Les dispositions acquises au cours de cette expérience relationnelle avec les principes génératifs seront transposables à d'autres sphères d'expériences, c'est-à-dire qu'elles auront toujours leurs effets sur les choix

---

<sup>103</sup> P. BOURDIEU, « Espace social et pouvoir symbolique », *op. cit.*, p. 78.

<sup>104</sup> *Habitus* est un concept ancien originaire d'Aristote, qui est par conséquent repris dans la scolastique par Thomas d'Aquin puis retravaillé dans les courants sociologiques des écoles allemandes et françaises, à travers Weber et Durkheim. Cependant, chez Bourdieu, ce concept prend un sens nouveau. Contrairement à la tradition grecque qui travaille à l'échelle de la volonté humaine, étant donc soumise à la conscience, Bourdieu le situera dans la perspective des possibilités des pratiques qui sous-tendent la perception de la structure, développant dans son concept d'*habitus* une sorte d'intentionnalité sans intentions.

<sup>105</sup><sup>104</sup> P. BOURDIEU, « Espace social et pouvoir symbolique », *op. cit.*, p. 23.

<sup>106</sup> Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 88.

suivants. En ce sens, le rapport entre les dispositions et la structure est médiatisé par l'*habitus*, ce dernier étant représenté par des structures sociales constituées dans la subjectivité de l'agent.

Dans son ouvrage *La distinction* (1979), Bourdieu tente d'élargir la compréhension de son concept d'*habitus*, en montrant comment il conditionne également la dimension esthétique de l'agent. Les goûts, par exemple, ne sont pas perçus par Bourdieu uniquement comme un libre choix subjectif, mais comme une objectivité intériorisée chez l'agent et qui suppose des schémas génératifs qui détermineront ses choix. Ainsi, même le domaine des goûts, de la sphère privée, sont conditionnés à la proximité de l'expérience du patrimoine culturel imposée par les classes dominantes qui agiraient directement dans la construction d'une subjectivité, qui est à l'intérieur de l'agent, mais qui n'a pas son origine en elle-même. Ainsi, même si elles sont susceptibles de changements, les dispositions seront si fortement ancrées dans la structure de la subjectivité qu'elles essaieront de leur résister pour développer une certaine continuité, un *habitus*. C'est pourquoi Bourdieu, en se référant à l'*habitus*, dira qu'il s'agit d'une « structure structurée qui organise les pratiques et les perceptions de la pratique<sup>107</sup> ». Cependant, pour qu'un agent puisse agir, il devra se placer dans un autre type de relation nécessaire, une interaction avec la situation objectivement structurée. Ainsi, après avoir intériorisé l'extériorité par l'*habitus*, l'agent aura besoin d'extérioriser ce qui a été constitué dans le processus d'intériorisation, en le mettant en relation avec la situation objective au sein de la structure sociale. Cette relation dialectique entre *habitus* et situation est interprétée comme une pratique, qui réunit les conditions subjectives relatives aux conditions objectives de la société. Pour Bourdieu, cet espace de pratique, de combat, de réarrangement des positions structurales et des dispositions déterminées a priori par les agents, s'appelle *champ*. C'est dans cette dimension que Bourdieu conçoit les institutions, non comme des substances, mais au sein de cette configuration relationnelle dans la sphère de la vie sociale qui devient progressivement autonome à travers l'histoire des relations sociales. De même qu'il existe plusieurs institutions, il existe une représentation multidimensionnelle de la société, c'est-à-dire plusieurs *champs* autonomes, économiques, artistiques, journalistiques, etc., qui développent leurs règles spécifiques. Le *champ* peut être compris comme un lieu de litiges autour d'intérêts spécifiques déterminés par différents domaines, dans lequel l'action de l'agent est déjà agencée, cela signifie que l'agent pourra mener son action dans les règles qui lui sont imposées.

---

<sup>107</sup> Pierre BOURDIEU, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 191.

De plus, chaque domaine est marqué par un régime de pouvoir qui établira les détenteurs de ce pouvoir par la capitalisation de ressources propres à chaque domaine. Pour Bourdieu, il y a une pluralité de ressources, comme le capital culturel, politique, économique, symbolique, etc. Selon le domaine considéré, les types de capital ont des pertinences différentes, faisant apparaître des fractions de classes en plus des classes. La répartition inégale des ressources établit les relations de domination, c'est-à-dire la relation entre dominant et dominé. Si certaines formes de domination traversent différents domaines, conditionnant les agents à certaines mêmes luttes, les champs autonomes articulent également des modes spécifiques de domination. Ainsi, un rapport de forces est configuré, de compétitions pour les puissances appartenant à un domaine, dans lequel l'objectif est de maximiser l'accumulation de capital afin que certaines positions au sein de cette structure puissent être atteintes. Cependant, cela ne sera possible que si les postes occupés et les ressources acquises sur le terrain le permettent. Sinon, les efforts seront vains, car il existe des prédéterminations qui configurent l'action elle-même. Pourtant, dans le rapport des dominants aux dominés, il est nécessaire de reconnaître les différentes formes de domination du premier groupe. Afin de ne pas recourir uniquement à la violence contre le corps, à la contrainte physique, les formes de domination doivent, aux yeux des dominés, développer un sens positif pour que la violence opérée par le dominant soit reconnue comme légitime, naturelle. Ainsi Bourdieu développe également le concept de « violence symbolique », dans lequel les dominés adhèrent à l'ordre dominant dans son caractère arbitraire dans un processus d'ignorance inconsciente, de reconnaissance et de légitimation. Dans ce processus, au sens wébérien, il y a un endoctrinement de l'esprit du dominé, constituant ainsi la justification d'un système de pouvoir qui dépasse les inclinaisons individuelles. C'est ainsi que la sociologie critique consacrera une approche de la description factuelle à une analyse des formes de domination, dans une perspective wébérienne, en défendant la thèse que tous les aspects de la société sont imprégnés de rapports de domination.

Le sociologue Raymond Boudon, dont la pensée s'inscrit dans la tradition de l'individualisme méthodologique, critiquera sévèrement le concept d'*habitus*. En éloignant le sujet de l'*éthos* social et de ses affections, Boudon dira que l'autonomie voulue par Bourdieu aux agents « n'est pas du tout l'autonomie, puisque l'individu n'a l'autonomie que pour créer

des illusions<sup>108</sup> ». Accusant sa sociologie d'une représentation fonctionnaliste et organiciste de la reproduction sociale, Boudon dira que l'existence que Bourdieu postule sur les coercitions « relève du raisonnement de type cercle vicieux. En même temps, il y a une exagération de la coercition et l'idée absurde qu'elle vient de la totalité sociale et des désirs que cette totalité aurait à reproduire. Tout cela est de la pure fantasmagorie<sup>109</sup> ».

Dans sa sociologie, au sein de cette constitution relationnelle et systémique de l'ordre social, Bourdieu diminuera inévitablement la possibilité que les acteurs sociaux, considérés par lui comme des agents, ont d'interpréter leur propre situation. Alliant marxisme et durkheimianisme, Bourdieu prend conscience que les acteurs agissent impulsés par des facteurs autres que leur conscience. Ainsi, mettant en évidence le rôle de l'action inconsciente d'individus qui agissent de manière illusoire pour leurs propres raisons, Bourdieu tente de démontrer que les motifs de l'action, en particulier ceux d'ordre moral, ne correspondent pas à la réalité elle-même. La sociologie critique assume ainsi un rôle descriptif, devenant un instrument pour dévoiler les appareils et les types de domination dans un ordre social. D'autre part, du fait de l'influence des courants de l'esprit marxiste, la sociologie critique ne se caractérise pas seulement par la fonction de description des modes de domination, mais elle est également attribuée à la demande d'une autre voie, confrontée à la domination, qui entend suggérer une interpellation émancipatrice, *via* une critique exclusivement tournée vers la pratique de la sociologie.

D'un côté, les structures objectives que construit le sociologue dans le moment objectiviste, en écartant les représentations subjectiviste des agents, sont le fondement des représentations subjectives et elles constituent les contraintes structurales qui pèsent sur les interactions ; mais d'un autre côté, ces représentations doivent aussi être retenues si l'on veut rendre compte notamment des luttes quotidiennes, individuelles et collectives, qui visent à transformer ou à conserver ces structures<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Raymond BOUDON, « Entretien avec l'auteur » *apud* François DOSSE, *História do estruturalismo. O canto do cisne de 1967 a nossos dias*, Vol. II, Trad. : Álvaro Cabral, São Paulo, Ed. Unesp, 2018, p. 416, nous traduisons.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 416, nous traduisons.

<sup>110</sup> P. BOURDIEU, « Espace social et pouvoir symbolique », *op. cit.*, p. 150.

Ainsi se développe une double perspective pour la sociologie critique qui tente de décrire et démasquer les modes de domination dans une tentative de rupture épistémologique entre les connaissances scientifiques du sociologue et les connaissances sociales ordinaires exercées par les agents. D'un côté, il y a des acteurs inconscients et trompés sur leurs propres actions, et de l'autre, des sociologues conscients et critiques, capables de démasquer la vérité en indiquant une voie d'émancipation. Le sujet serait réduit à des coercitions extérieures qui agissent sur ses possessions, qu'elles soient liées au champ moral ou esthétique, car épistémologiquement il serait trompé sur la liberté de sa propre action. Pour Boltanski, la sociologie critique finit par devenir responsable d'une séparation discordante entre des acteurs qui deviennent de simples agents de relations entre les structures sociales et la pensée critique révélatrice et émancipatrice de la vérité sociale, menée par les sociologues.

### **3. Boltanski et la critique de la critique, à la recherche du chef d'orchestre**

Bien que nous puissions trouver certaine fidélité dans l'œuvre de Boltanski par rapport à la pensée de Bourdieu, notamment dans l'engagement pour la croyance en l'émancipation des dominés, toujours dans un effort continu de défataliser le monde en questionnant la réalité, pour Boltanski, l'activité critique ne ce ne doit être qu'un mouvement opéré par le sociologue. Ce n'est pas seulement l'expert, qui occupe une position d'extériorité, qui aurait le pouvoir et les moyens et, par conséquent, serait chargé de dévoiler le rapport de domination. Précisément parce que si nous défendions cette hypothèse, nous dirions que les sujets ne pourraient pas interpréter leur propre situation de vie. Ils ne seraient pas et ne pourraient pas être capables de se voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils se connaîtraient à peine.

Pour Boltanski, il faut penser les acteurs sociaux, ainsi que la critique elle-même, d'une autre manière, contribuant à l'émancipation de ces acteurs dans un effort de réinterprétation de l'action critique. D'une part, il faut reconnaître le pouvoir de ceux qui sont porteurs de critiques, les acteurs sociaux, c'est-à-dire reconnaître dans leur lucidité une justesse, une exemplarité. Et, d'autre part, consolider le pouvoir même de la critique, c'est-à-dire sa capacité à disséquer le réel, à en modifier les contours, à lutter contre les rafistolages constant de cette réalité par des experts dont beaucoup de sociologues. Il faut prendre au sérieux la revendication des acteurs, et surtout leurs revendications normatives. Déconstruire une exclusivité de la critique de la domination qui opère d'une certaine manière, une réduction

de la capacité morale de chaque acteur en traitant sa normativité comme quelque chose de caché aux intérêts sous-jacents à la structure, et donc, en même temps comme inconscient, également illégitime.

La sociologie critique, réélaborant l'idée marxiste d'*aliénation*, a souvent cherché à interpréter le paradoxe de la soumission apparente à cet état de choses en mettant l'accent sur *les croyances* des acteurs et sur *les illusions* dont ils seraient les victimes parce qu'ils se trouveraient sous l'empire d'*idéologies dominantes* dont ils auraient *intériorisé* les structures catégorielles<sup>111</sup>.

De cette manière, on ne peut nier qu'en fait il y a quelque chose qui autorise l'idée d'idéologie dominante, qui dans leurs fonctions, montre justement une cohésion relative aux différentes divisions de classe et, surtout, le renforcement de la confiance de ses membres dans le respect de leurs privilèges. Cependant pour Boltanski, concernant les dominés, il faut forger d'autres types d'interprétations. Des interprétations qui reconnaissent la capacité cognitive des acteurs à remettre en question ce qui justifierait les inégalités.

D'autres interprétations doivent être forgées, tenant compte de la relation entre, d'un côté, l'état des dispositifs qui assurent la tenue de la réalité – qui peut révéler plus ou moins robuste – et, de l'autre, l'état des dispositifs collectifs sur lesquels les acteurs peuvent prendre appui pour s'arracher à la réalité, en mettre en cause la validité et surtout en minorer les pouvoirs<sup>112</sup>.

Tenant de reconnaître les capacités critiques et la créativité des acteurs, et sur lesquelles ils créent des engagements dans leurs interprétations par rapport à des situations spécifiques, Boltanski désapprouve la distance que les connaissances du sociologue entretiennent avec les connaissances opérées de manière ordinaire par les acteurs de la vie quotidienne. L'approche de la sociologie critique comme vérité fermée pose des questions problématiques, non pas nécessairement à l'exercice de sa critique elle-même, mais surtout à sa fonction descriptive. Lorsqu'on tente d'expliquer la totalité du comportement des acteurs en internalisant les normes dominantes, la capacité des personnes immergées dans des situations

---

<sup>111</sup> DC, p. 71.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 72.

est sous-estimée. Boltanski questionne l'univocité orthodoxe exercée dans l'interprétation de la réalité par le sociologue :

La pratique de l'avertissement et de la correction réciproques - qui correspond à cette vision et qui est courante chez les moines, par exemple - existait également dans le cercle de Bourdieu : après une réunion, il pouvait arriver qu'un collègue vienne dire: « Vous parlez d'Adorno, mais en fait vous n'en avez aucune idée! Ce que vous dites est le produit de votre « habitus de classe » prolétarien. Ma tâche, en tant que spécialiste des sciences sociales, est de vous aider à contrôler la situation ». Pour cette raison, les spécialistes des sciences sociales ont le monopole de la vérité [...] <sup>113</sup>.

En outre, pour Boltanski, la revendication de la sociologie critique d'être le discours principal sur la vérité sociale fondé sur la conviction d'en savoir plus sur les gens que sur ce qu'ils savent d'eux-mêmes finit par ignorer une vérité sociale. Boltanski note qu'après les années 1960 et 1970, l'environnement social a été littéralement inondé de schémas de pensée socio-scientifiques. En ce sens, la société est devenue réflexive, puisque, depuis, on peut remarquer, par exemple, une application d'explications et de langages appartenant à la sociologie dans la vie quotidienne des interactions humaines.

[...] Le durcissement de la différence entre science sociologique et connaissance ordinaire conduit à sous-estimer les effets qu'exerce la circulation des discours sociologiques dans la société et leur réappropriation/réinterprétation par les acteurs, ce qui est assez problématique dans le cas d'une sociologie qui se réclame pourtant de la réflexivité. Or ces effets de retour de la sociologie dans le monde social sont particulièrement importants dans les sociétés contemporaines du fait, notamment, du rôle accru de l'enseignement secondaire et universitaire (sans même parler du rôle des médias), ce qui amène les acteurs à se saisir des schèmes d'explication et langages venus des sciences sociales et à les engager dans leurs interactions quotidiennes (notamment au cours de leurs disputes) <sup>114</sup>.

À cet égard, Boltanski commente un souvenir :

---

<sup>113</sup> CELIKATES, Robin, « Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates », *op. cit.*, nous traduisons.

<sup>114</sup> *DC*, p. 44.

Lorsque je me suis lancé dans mon travail de terrain pour *The Making of a Class: Cadres in French Society*<sup>2</sup>, je suis allé parler à plusieurs associations et leur ai posé des questions sur leurs définitions respectives du manager [cadre]; ils ont répondu: « Quoi ? Vous n'avez pas lu Bourdieu et Touraine ? Allez leur demander ! En d'autres termes, les acteurs eux-mêmes ont commencé à utiliser les travaux des sociologues comme ressources pour construire leur propre groupe<sup>115</sup>.

Ainsi, étant donné l'interaction d'acteurs communs, Boltanski se rendra compte qu'il y a une combinaison dans la pratique de l'action entre le développement cognitif opéré par ces acteurs dans leurs situations quotidiennes et les schémas sociologiques utilisés pour la réflexion logique utilisée comme support à l'action. Dans cette perspective, l'écart relatif entre les acteurs ordinaires ignorant de leurs propres actions et le monopole de la critique sociale opéré par les sociologues est remis en question. Car dans le champ pratique de l'action, les acteurs révèlent leurs compétences sociales qui leur permettent de participer à des processus critiques, c'est-à-dire à des disputes avec arguments.

Encore, pour Boltanski, il y a un autre problème, lié à la tentative de combiner Marx avec Weber. Sans ignorer la factualité de la possibilité de découvrir des structures cachées de domination dans un environnement donné et, par conséquent, de les décrire de manière critique pour clarifier les acteurs sociaux, il y a cependant, après chaque processus de démasquage, l'émergence de nouvelles structures de domination, qui n'a pas encore été appréhendée. La relation entre description sociologique et critique devient donc extrêmement complexe, d'autant plus que la sociologie de Bourdieu, dans ce contexte, s'inscrit dans un cadre de neutralité axiologique<sup>116</sup>. La sociologie critique bourdieusienne décrit simplement un monde imprégné de mécanismes de domination reproduits de manière stratégique et inconsciente sans chercher pour autant à en préciser le contenu, dans un univers qui ne prend pas en compte la contradiction. Contrairement à ce qui se passe dans le modèle de philosophie de l'histoire, comme celui de nature marxiste, qui vise à fournir une base pour décrire les contradictions immanentes. Considérant ce problème, Boltanski pose la question: « Mais à quoi bon critiquer si le monde est 'naturellement' comme ça et si, par conséquent, l'intention révolutionnaire et morale la plus admirable peut être réduite à un effet de fausse conscience et

---

<sup>115</sup> CELIKATES, Robin, « Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates », *op. cit.*, nous traduisons.

<sup>116</sup> *DC*, p. 40.

est vouée à l'échec?<sup>117</sup> ». Ainsi, à l'absence d'articulation entre orientations descriptives et perspective normative, référence à la morale ou aux valeurs, Boltanski remet en cause l'exigence descriptive issue de la critique rhétorique de la science du social, interrogeant : « dans quelle mesure les descriptions elles-mêmes ne sont pas surdéterminées par ces rhétoriques [?] <sup>118</sup> ».

Ainsi l'intention pragmatique de la sociologie de la critique est responsable d'une réinterprétation de l'action des personnes dans la société. Elle s'appuie sur un effort de rupture avec les approches d'expression systématiques qui tendent, dans leur forme, à réduire à un programme préexistant et intériorisé, parfois même incorporé à la manière d'une présence tyrannique et inconsciente, les actions des acteurs sociaux, en plus de confronter également à la revendication exclusive accordée au sociologue de l'accès aux structures sociales sous-jacentes qui soutiennent ce programme.

Le refus par l'analyse d'une lecture constructiviste-structurelle ne vise pas à ignorer les phénomènes structurels, ni à conduire à un déni des faits considérés comme macrosociaux. La sociologie pragmatique de la critique entend proposer une conception alternative entre réalités situationnelles et structurelles. La fonction sociologique comme voie d'émancipation ne se limiterait pas à la description constructiviste et à la clarification de l'ordre social, révélant à l'acteur social les structures qui agissent sur ses dispositions. Mais l'émancipation doit aussi s'appuyer sur les moments de réflexion qui se déroulent au cours de l'action des acteurs eux-mêmes, essayant ainsi de comprendre et d'élever le niveau de réflexivité sociale. Le premier objectif serait alors d'observer, de décrire et d'interpréter les situations dans lesquelles les gens se livrent à la critique, c'est-à-dire comment ils se placent dans les disputes quotidiennes, comment ils interprètent l'intention des autres, comment ils défendent leur propre cause.

La systématisation analytique qui prédétermine l'espace de rencontre des acteurs, nommés par Bourdieu par « champ », soumis à la contrainte exploratoire de la domination sous un régime de pouvoir, finit par créer un ordre social qui ne considère pas la pluralité existant au singulier. Dans ce domaine, il est important de dire que Boltanski fera la différence entre un régime de pouvoir et un régime de domination. Le premier, dans une analyse descriptive, présente les dimensions de la vie sociale subdivisées en différents ordres de

---

<sup>117</sup> CELIKATES, Robin, « Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates », *op. cit.*, nous traduisons.

<sup>118</sup> *DC*, p. 45.

pouvoir, révélant la spécificité de chacun d'entre eux, mais sans pour autant les intégrer dans une totalité. Le régime de domination, quant à lui, entend, à partir des différentes dimensions du social, classées dans ses différents ordres de pouvoir, développer des relations entre ces différentes dimensions, non seulement en décrivant les ordres de pouvoir, mais en construisant des ordres sociaux et en constituant aussi la compréhension qu'elles font toutes partie d'un système totalisateur. A cette connaissance et à ses aspects qualifiés par Boltanski de « théories métacritiques de la domination<sup>119</sup>», on peut visualiser la configuration d'un pouvoir d'orientation sémantique qui exerce la « *détermination de ce qui est*, c'est-à-dire celui dans lequel s'établit la relation entre ce qu'on peut appeler – en empruntant les termes à Wittgenstein – les *formes symboliques* et les *états de choses*<sup>120</sup> ». Ou encore, utilisant un langage appartenant au droit, Boltanski dira que les théories de la domination aboutissent à leurs qualifications, sédimentant les propriétés des êtres et par conséquent déterminant leurs valeurs.

En niant la capacité des acteurs à interpréter légitimement leur propre situation, à se manifester contre la domination même dont ils sont victimes, les théories métacritiques de la domination finissent également par éteindre la possibilité que ces acteurs, par eux-mêmes, puissent le faire cesser. On nie aussi, dans cette façon, la conception d'un espace public d'oppositions, dans lequel, face à des points de vue différents, la capacité critique d'acteurs actifs constituerait des arguments qui permettraient l'émergence de nouvelles possibilités et un dépassement dialectique des contradictions, pour l'exercice du compromis.

Un soupçon naît de la rencontre entre la connaissance privée de l'ordre social et les acteurs ordinaires, engagés réflexivement dans une réalité sociale qui leur échappe. Ce serait la connaissance de la réalité sociale exercée par l'exclusivité du sociologue une action totalisante de la connaissance sociale, laissant les détenteurs de cette exclusivité échapper à la question centrale des tensions contre lesquelles ils conçoivent eux-mêmes le besoin des sciences sociales ? Seraient-ils, dans un rapport analogue à la solution citée par Kierkegaard, proposée par le médecin de Holdberg, dans le cas où le médicament qui guérit la fièvre finit

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 26.

également par tuer le patient<sup>121</sup> ? Ici on constate pourtant cette singularité que ce qui devait répondre la question se pose alors comme le problème.

Et, d'ailleurs, si l'on admet que cette discipline ne peut avoir pour objet que les manières dont les personnes, par leur activité réflexive, font et défont les collectives, on peut s'interroger sur ce que pourrait bien être, alors, le contenu même de ce « savoir ». Les processus par l'intermédiaire desquelles les acteurs de la vie sociale constituent, font perdurer et/ ou subvertissent les ensembles dont ils font partie s'articulent eux-mêmes, non seulement quand ils mettent en cause les ordres existants, mais aussi bien, quand ils sont amenés à les justifier. La sociologie serait une étrange activité si, par une sorte de pudeur déplacée ou de frilosité, elle s'interdisait une pratique qui contribue à un tel degré à la détermination de son objet. À force de vouloir mettre à distance le monde social, comme pour le dominer de l'extérieur, elle se priverait elle-même de ce qui lui donne une assise sociale<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. : Søren KIERKEGAARD, *Post Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques (1846)*, IN : *Œuvres Complètes*, t. XI, vol. II, Paris, L'Orante, 1977, p. 2.

<sup>122</sup> DC, p. 37.

## CHAPITRE 3

### III — LE LABORATOIRE DES CITES

---

#### 1. Les régimes d'action

La rencontre susmentionnée entre Boltanski et Thévenot fournirait une intermédiation qui s'approcherait du groupe de Bourdieu, mais qui « allait plus loin dans le problème des catégories [de classification sociale]<sup>123</sup> », selon Thévenot. « Nous ne pouvions être complètement aveugles à la tension entre les exigences de la qualification qui précède tout classement et les résistances de la matière à classer qui était composée, quel fût le traitement auquel on soumettait, d'énoncés recueillis auprès de personnes<sup>124</sup> ».

Pour comprendre comment Boltanski et Thévenot développent leur modèle, il faut cependant faire un contrepoint sur la sociologie critique. Cette dernière, on l'a vu, tente de résoudre la question du conditionnement de l'action en développant le concept de théorie de la pratique. En elle, Bourdieu entendait rendre compte de la régularité de l'action, sans la traiter comme précédemment déterminante ou comme absolument authentique. Afin d'éviter ses argumentations, un niveau a été créé, celui de la pratique, dans lequel les contradictions et les tensions du génétiquement (biaisée) déterminant et les situations dans son irréductibilité seraient dialectiquement résolues. Le niveau de la pratique, dans lequel existerait ce flux dialectique entre structures et situations médiatisées par l'habitus, pourrait rendre compte de l'action, c'est-à-dire des déterminations structurelles et des singularités occasionnelles qui, parfois, forceraient l'habitus lui-même à une innovation. Plutôt que de tout réduire au même niveau, celui de la pratique, la sociologie pragmatique de la critique se focalise sur la multiplicité des situations dans lesquelles les individus peuvent être plongés. S'éloignant de la théorie de l'acteur - et de son passé - présente dans le concept d'habitus, Boltanski et Thévenot constituent une théorie de l'action basée sur l'analyse des opérations axiologiques des acteurs. Ainsi, ils établirent les régimes d'action.

---

<sup>123</sup> Laurent THEVENOT *apud* F. DOSSE. *O império do sentido, op. cit.*, p. 67, nous traduisons.

<sup>124</sup> DLJ, p. 12.

Dans *AJC*<sup>125</sup>, Boltanski présente trois essais sur une sociologie de l'action. Le modèle représente un cadre d'hypothèses plus abstrait que celui que nous verrons dans *DLJ*. L'idée développée est que les actions peuvent être mobilisées selon différentes grammaires formelles, appelées par Boltanski « régimes d'action ». Les acteurs favoriseraient un basculement entre deux types de régime : les régimes de dispute, dans lesquels les principes sont disputés ; et les régimes de paix, dans lesquels les principes ne sont pas contestés, chacun d'eux basé sur une différente grammaire d'action. Selon Boltanski, dans les régimes d'action, il existe deux régimes de paix : a) la justesse, dans laquelle la paix est établie par les actions standardisées des êtres humains sur la base d'hypothèses préalablement incorporées par eux. Ce sont des actions qui ne donnent pas lieu à une contestation de principes (comme l'habitude d'entrer dans une file d'attente sans discuter si votre place à la fin est juste ou non); et b) l'amour (*agape*), dans lequel la paix est établie à partir de la notion d'agape, l'amour désintéressé. Dans ce régime, les actions sont conçues autour d'une impression de fraternité, sans une réflexivité sur l'idée du bien, comme, par exemple, quand quelqu'un pardonne un être cher. Il y a aussi, dans les régimes d'action, deux autres régimes, les régimes de dispute : c) la violence, dans laquelle les différences de la vie sociale s'établissent à partir d'une hiérarchie de force, conduisant la dispute à un conflit qui dépendra de la disproportionnalité de la force. d) la justice, où les actions sont justifiées, c'est-à-dire qu'elles sont réalisées à travers des principes supérieurs communs aux acteurs impliqués, à travers des disputes sur des épreuves de justification. L'idée défendue repose sur l'hypothèse qu'on ne peut pas dériver une action du passé inculqué à l'acteur, mais il faut prendre en compte la multiplicité des situations dans lesquelles l'acteur est impliqué. Si la théorie de l'*habitus* explique très bien les propensions des agents à agir de manière spécifique au lieu d'autres possibles, elle n'explique pas les différentes modalités d'action dans lesquelles un même « agent » peut se trouver engagé.

A la dispute en justice, rapportée à ce qui fait équivalence, correspond ainsi un régime de paix également sous équivalence, que nous appellerons la justesse. C'est l'impossibilité de converger vers un principe d'équivalence qui différencie la dispute en violence de la dispute en justice. La dispute en violence se mène hors équivalence, même si, à l'issue de la dispute, apparaît une équivalence résiduelle, inconnue avant l'épreuve, en l'espèce d'un rapport de forces. Mais la violence n'est pas le seul mode qui ignore l'équivalence. Nous envisagerons en effet la possibilité

---

<sup>125</sup> Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Métailié, 1990.

d'un autre régime, également détaché de l'équivalence, et qui est cette fois un régime de paix : celui de l'amour comme agapè<sup>126</sup>.

L'intention, à partir de ces régimes d'action, est de montrer comment les acteurs, confrontés à des situations particulières, mobilisent un certain nombre de répertoires finis pour s'ajuster aux impératifs collectifs et au monde qui se déroule devant eux. Cela commence par l'admission de qu'il existe une multiplicité de registres d'action et de formes de coordination.

Dans le cas du régime de justice, il existe une grandeur commune. Ainsi, le régime de justice présuppose un principe d'équivalence qui, une fois mobilisé et actualisé par la compétence des acteurs, sert de principe directeur de la réalité, mettant en évidence des objets dont la pertinence ne peut être ignorée, car ce sont eux qui soutiennent, contraignent et valident les revendications de la justice.

La possibilité d'une équivalence tacite est certes envisagée dans le modèle des EG, où elle est supportée par la relation entre justice et justesse. Mais nous pensons qu'il est nécessaire de mieux distinguer ces deux façons de réaliser l'équivalence afin de rendre plus apparent le changement complet de ce régime qui s'opère lorsque l'on passe de situations pacifiques, où les gens se plient aux équivalences tacitement inscrites dans les choses qui les entourent, à des situations dans lesquelles ils relèvent ces équivalences et les prennent comme objets de leurs disputes.

Ainsi, dans les relations imprégnées par la dispute, se constituent les régimes de violence et de justice. Le litige en justice repose sur les arguments liés à une situation établissant la valeur relative des êtres qui y sont présents et qui y sont pertinents. Il s'agit d'une dispute soumise à une mesure configurée comme une épreuve de grandeur. Le régime de violence, par contre, n'a pas la possibilité de converger vers un principe d'équivalence ; les êtres se mesurent à travers des résistances matérielles, purement soumises à l'ordre de la contingence. La même chose sert à définir les relations fondées sur l'amour comme agapè, dans le sens où des équivalences y sont mises de côté. Cependant, pour atteindre l'objectif de cette thèse, nous ne voulons pas aborder les attributs spécifiques de chaque régime, mais plutôt analyser le régime de justice, à partir des économies de grandeur, développé par Boltanski et

---

<sup>126</sup> *AJC*, p. 110-11.

Thévenot dans *DLJ*. L'idée n'est pas de qualifier ce régime de régime principal, et encore moins comme seul moyen d'analyser la capacité des acteurs par rapport aux opérations critiques. Mais, comme le disent les auteurs eux-mêmes, « d'explorer la pluralité des façons d'être avec les autres, dont la justification constitue l'un des régimes<sup>127</sup> ». Ainsi, à travers le régime de justice l'œuvre entend construire un cadre, non totalisant, qui permet d'élaborer une analyse théorique de la manière dont les acteurs, en leurs capacités, développent des compétences dans les moments de conflit pour sceller des accords à court ou long terme.

## 2. Une torsion dans la pensée sociologique

L'ouvrage *De la justification : économies de la grandeur* de Boltanski et Thévenot, initialement publié en 1987, sous le titre *Économies de la grandeur*, pour enfin être réédité en 1991 dans sa version définitive se présente comme un chemin de recherche qui vise à comprendre comment les acteurs sociaux se comportent dans des situations de classification sociale. Dans ce travail, les auteurs commencent à observer une série de caractéristiques de la situation d'allocation des individus privés dans des catégories abstraites, qui remettrait en cause l'hypothèse de l'incapacité des acteurs à critiquer :

Or, dans nombre de cas, ces personnes opposaient à l'entreprise taxinomique des qualifications imprévues et par là incassables, ou même s'élevaient, lorsque l'occasion leur en était offerte, contre la prétention des experts ou des chercheurs à vouloir les qualifier de façon à les rapprocher d'autres personnes dans la promiscuité d'une même catégorie<sup>128</sup>.

Cela met en évidence la nécessité de mettre temporairement de côté les intérêts normatifs d'une « sociologie critique » et de se consacrer à une sociologie de la critique. Comme le déclare Boltanski :

Nous pouvons démontrer qu'un grand nombre de théories sociales produites par des experts peuvent être traitées comme des modèles de compétence des acteurs, dans le sens où elles, visant à l'explicitation et à la cohérence, retravaillent systématiquement les constructions qui soutiennent

---

<sup>127</sup> *DLJ*, p. 35.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 12.

les arguments avancés par les acteurs en opération quand ils doivent rendre compte des situations dans lesquelles ils se trouvent, expliquer les raisons de leurs actions ou celles des autres<sup>129</sup>.

C'est ainsi qu'une tradition de pensée est à nouveau exposée à une incursion qui prend en compte une phénoménologie des qualifications. La vie sociale est vue comme une arène de situations de qualification mutuelle, et cette qualification correspond à une différenciation qui définira des positions relatives entre les personnes. Cependant, il ne s'agit pas d'une hiérarchie structurée, déterminée par des dispositions, marquées à l'origine dans « l'essence » ou dans la « constitution » des acteurs. C'est pourquoi, déjà dans les premières lignes du livre *DLJ*, les auteurs soulignent une distinction par rapport à la sociologie actuelle :

Les lecteurs de cet ouvrage pourront ressentir une certaine gêne à ne pas rencontrer dans les pages qui suivent les êtres qui leur sont familiers. Point de groupes, de classes sociales, d'ouvrier, de cadres, de jeunes, de femmes, d'électeurs, etc., auxquels nous ont habitués aussi les sciences sociales que les nombreuses données chiffrées qui circulent aujourd'hui sur la société. Point non plus de ces personnages grandeur nature que les formes les plus littéraires de la sociologie, de l'histoire, ou de l'anthropologie transportent dans l'espace du savoir scientifique, au travers de témoignages souvent très semblables à ceux que recueillent les journalistes ou que mettent en scène les romanciers. Pauvres en groupes, en individus ou en personnage, cet ouvrage regorge en revanche d'une multitude d'êtres qui, tantôt êtres humains tantôt choses, n'apparaissent jamais sans que soit qualifié en même temps l'état dans lequel ils interviennent. C'est la relation entre ces états-personnes et ces états choses, constitutive de ce que nous appellerons [...] une situation [...]<sup>130</sup>.

Contrairement au vocabulaire traditionnel et aux dispositions de la sociologie critique, le modèle esquissé par Boltanski et Thévenot traite des « états », des positions occupées situationnellement par les acteurs. En ce sens, il y a un tournant vers une approche pragmatique de la pensée. Les auteurs se tournent vers le situationnisme méthodologique qui avait marqué le pragmatisme social américain au début du XX<sup>e</sup> siècle. Au vu des recherches liées aux qualifications, les auteurs ont identifié les types de grandeurs attribuées aux individus. Ces grandeurs n'étaient pas des données incontestables du monde par les autres

---

<sup>129</sup> Luc BOLTANSKI, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982, p. 128.

<sup>130</sup> *DLJ*, p. 11.

acteurs, mais elles sont devenues précisément l'élément central de la discussion sur les interactions quotidiennes des personnes qui, à certains moments, pouvaient être en désaccord avec les grandeurs qui leur étaient présentées. Ce désaccord est l'espace dans lequel, selon les auteurs, se déroule le « moment critique<sup>131</sup> ».

S'éloignant de la dichotomie traditionnelle qui pourrait se présenter dans l'affirmation de la capacité critique des acteurs se révélant comme une proposition contraire à l'analyse d'une structure préétablie, la question de l'origine des actions sociales se déplace vers une autre, résultant d'interactions sociales. Ainsi, est constitué un modèle sociologique qui se distingue de l'ancienne dichotomie analytique-épistémologique concernant l'agence-structure, et partant vers une autre opposition analytique-ontologique, qui se construit entre consensus (controverse) et conflit (opinions irréductibles). Il ne s'agit plus de se demander si l'ordre n'est qu'une moyenne pondérée des intérêts individuels - l'individualisme méthodologique - ou s'il est le point de départ des relations et des actions elles-mêmes - des modèles holistiques ou structurels. C'est un modèle qui, en affirmant que la vie sociale dépend de la manière dont les gens se comprennent, finit par présenter le processus constructif de cette compréhension comme une question pertinente de la vie sociale.

Le modèle est basé sur des ordres qui établissent une compréhension centrée sur un impératif de justification fondé sur des principes supérieurs de bien commun. Ces ordres suggérés viennent d'un principe de base qui finit par assumer un rôle de premier plan, dérivé de l'ethnométhodologie de Garfinkel : « nous ne sommes pas des dopés culturels », mais nous sommes des « agents compétents », capables d'évaluer les situations en question et d'exiger des autres des comptes<sup>132</sup>. De cette manière, l'idée soutenue est que la possibilité de la pratique de l'action repose sur une capacité critique des acteurs qui peuvent l'utiliser lorsque la situation présente des contrariétés. La critique de Boltanski et Thévenot constituera ainsi le refus d'une perspective hégémonique qui ignore une part importante de la vie sociale en sous-estimant la « rationalité », la « réflexivité », manifestée par les acteurs lorsqu'ils s'interrogent mutuellement. Ils ont perçu un problème de tension entre les catégorisations mobilisées par les acteurs de la vie sociale et les catégories formelles, ou, comme ils l'affirment eux-mêmes :

---

<sup>131</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *op. cit.*, p. 359, nous traduisons.

<sup>132</sup> Cf.: Harold GARFINKEL, « A conception of, and experiments with 'trust' as a condition of Stable Concerted Actions » IN: Harvey, O. J. (org.), *Motivation and Social Interaction*, New York, Ronald Press, 1963, p. 187-239.

Les opérations de qualification peuvent être saisies en tant qu'actes élémentaires de l'activité scientifique, qui suppose une mise en équivalence des objets sur lesquels va porter l'explication. Mais elles constituent aussi les opérations cognitives fondamentales des activités sociales dont la coordination réclame un travail continu de rapprochement, de désignation commune, d'identification<sup>133</sup>.

Ainsi, l'affirmation fondée sur l'ethnométhodologie selon laquelle les acteurs sociaux sont des êtres capables de juger des actions, donc compétents, conduit à la perception d'une demande de ces acteurs concernant une logique, une certaine forme de rationalité des actions des autres. Boltanski et Thévenot identifieront ainsi l'action des acteurs impliqués dans le développement d'une telle compétence :

Pour juger juste, il faut aussi être capable de reconnaître la nature de la situation et de mettre en œuvre le principe de justice qui lui correspond. Pour se comporter dans des situations naturelles, reconnaître les objets et les engager conformément à leur nature, les personnes doivent donc posséder un sens du naturel. Il faut donc doter les personnes de la faculté de faire de rapprochements sensés pour qu'elles puissent identifier des êtres détachés des circonstances fugitives et faire entre eux des accords<sup>134</sup>.

Ainsi, il y a la reconnaissance que chaque acteur social se constitue comme une entité sociale, basée sur sa capacité à regarder de côté, et, en se regardant soi-même, il reconnaît aussi les autres, sans être guidé par une force extrêmement déterminante. Interrogeant l'approche de Bourdieu qui négligerait le potentiel critique des acteurs à critiquer librement, Boltanski et Thévenot opèrent une transition de la sociologie critique à la sociologie pragmatique de la critique. Ce changement de paradigme prend la forme d'informations anthropologiques que la compétence assumait chez Garfinkel, mais auxquelles, dans *DLJ*, on accède à un mécanisme de compétences inspiré de la linguistique générative de Chomsky, à travers la relecture de l'anthropologie des sciences de Latour. L'évidence de cette forme de compétence de l'acteur social, permet alors l'élaboration d'une grammaire de l'action, dans une relation réussie entre une expression, dans le cas sociologique, l'action, et un cadre de

---

<sup>133</sup> *DLJ*, p. 12.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 183.

référence réglé en termes opérationnels, une grammaire. C'est une régulation de formes et non de contenu qui met en évidence un système pour évaluer la commodité d'un certain acte. Ainsi Boltanski et Thévenot définiront la compétence comme « une capacité à reconnaître la nature d'une situation et à mettre en œuvre le principe [...] qui lui correspond<sup>135</sup> ». Pour s'orienter dans le monde, les personnes font preuve d'une capacité cognitive, vers une

capacité à faire des rapprochements et à reconnaître des équivalences [...], mais elles n'ont pas besoin de 'personnalité' entendue comme un ensemble de schèmes de réponse établis et fixés à la façon dont les habitudes sont liées au corps, et qui seraient propres à les guider de l'intérieur et, souvent, de façon inconsciente, en leur inspirant des conduites dont la cohérence serait assurée par la répétition<sup>136</sup>.

L'accent est mis sur la « plasticité des personnes, sur leur aptitude à changer de situation et à s'accorder dans des situations différentes<sup>137</sup> ». Ce n'est pas un déni radical des forces déterminantes responsables de façonner les actions humaines en dispositions, mais c'est une confrontation sur la limitation proposée par cette compréhension. Boltanski parle de libre arbitre, assumant la capacité de manœuvre des acteurs face aux contraintes liées à l'évolution de la situation. Par conséquent, dans les circonstances, au moins deux possibilités d'action sont envisagées : « fermer les yeux en s'engageant dans la nature de la situation et agir de façon à être ce qu'elles font ; ou, à l'inverse, ouvrir les yeux, c'est-à-dire se retirer de la situation et la dénoncer en la considérant depuis une autre nature. C'est cette capacité critique, toujours ouverte, qui définit le libre arbitre des personnes<sup>138</sup> ».

Ainsi, les individus passent d'agents à acteurs, puisque leur est donné le facteur de réflexivité qui ne les enferme pas dans les schémas intériorisés qui, à la manière des dispositions, les pousseraient à agir :

Dans notre modèle, les personnes disposent d'une liberté de principe, elle ne sont pas soumises à de déterminismes internalisés, mais à des contraintes externes qui dépendent du répertoire des

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>136</sup> *AJC*, pp. 90-91.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 94.

ressources disponibles dans la situation [...] dans la logique de notre modèle, les personnes qui maintiennent leur intégrité en toutes circonstances frisent l'anormalité : inscrites une fois pour toutes dans un monde qu'elles ne peuvent quitter et qu'elles transportent, en quelque sorte, avec elles, elles ne peuvent qu'être perpétuellement tentées de s'appuyer sur lui pour dénoncer les situations agencées selon des mondes différents dans lesquelles les plongent les hasards de la vie<sup>139</sup>.

C'est sur la capacité des acteurs à produire des jugements moraux que Boltanski et Thévenot vont encadrer leur notion de compétence. Plus précisément, ils identifieront une « compétence que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils agissent par référence à la justice et des dispositifs qui, dans la réalité supportent et confortent cette compétence en lui assurant la possibilité d'être efficace<sup>140</sup> ». Cependant, lors de l'attribution de compétences cognitives aux acteurs, il est nécessaire de formaliser les mécanismes utilisés par les acteurs dans les situations de conflits, qui leur permettent de dépasser la particularité de la situation.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de compétence, il ne s'agit pas seulement de reconnaître un trait cognitif chez la personne, mais aussi d'une caractéristique démontrée dans les actions localisées elles-mêmes. Il faut les situer dans une grammaire donnée comme une ressource de règles vérifiant les critères d'efficacité de leurs actions. Ce serait proprement le critère qui est interprété à partir de l'action pour vérifier si celle-ci peut être admise ou non. De ce fait, en désignant la compétence de l'acteur capable de classer ses actions en fonction de ses opérations cognitives, on constate que dans l'inspiration issue de l'ethnométhodologie, il n'y a aucune possibilité pour les acteurs de manifester, de manière situationnelle, leurs prétentions leur permettant d'atteindre une validité universalisable. Cette absence laissée par l'ethnométhodologie semble être comblée précisément dans les travaux de Jürgen Habermas, qui servent de support au développement du modèle développé par Boltanski et Thévenot.

A travers sa théorie de l'action communicative, Habermas établit la possibilité d'un accord basé sur la réalisation d'une communication non déformée par des acteurs humains<sup>141</sup>. Le philosophe allemand relie les structures formelles de communication au problème du fondement des normes comportementales de l'action, s'éloignant d'un relativisme promu par

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 91.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 67.

<sup>141</sup> Cf. : Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, T. I et II. Trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987 ; et Jürgen HABERMAS, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, col. Nouveau Collège de Philosophie, 2003 ; et Jürgen HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. BOUCHINDOMME Paris, Champs-Flammarion, 1986.

l'ethnométhodologie. Cette dernière a fini par réduire toute conception et toute orientation à l'opportunisme de la situation singulière, soumettant la réflexion du problème de l'accord à une mystification idéologique ou à des valeurs culturelles contingentes. Pour Habermas, l'ethnométhodologie ne serait pas en mesure de penser les normes, les modes d'action discursivement fondés sur une revendication universelle. Ainsi, il forge une théorie qui englobe une rationalité qui se projette au-delà d'une dimension instrumentale et ne se ferme pas dans un occasionalisme particulier. L'idée est de penser à un universalisme des normes, mais à travers une communication circonscrite dans le plan intersubjectif, c'est-à-dire un modèle global de la critique.

La théorie habermasienne est dans sa conception une critique directe de la rationalité instrumentale. Elle vise à démontrer comment l'action rationnellement motivée dépend, dans une large mesure, d'un processus d'intercompréhension préalable. Il est donc évident que les gens, dans des contextes particuliers, construisent des références universelles, permettant ainsi la légitimation de leur action. Dans cette modalité, où il y a intersubjectivité d'agir, les acteurs sont amenés à renoncer à leurs intérêts égoïstes et à entrer dans l'universalité des catégories d'action et de jugement. Concernant la prétention à l'universalité, Habermas met en évidence la question de la vérité sur le monde objectif ou du succès d'une action sur le monde, la justesse d'un comportement renvoyé à un contexte normatif reconnu comme légitime et, enfin, la véracité et l'authenticité d'une expérience vécue.

D'ailleurs, en complémentarité avec la problématique de la communication, Habermas établit la justification<sup>142</sup> comme un processus qui permet l'intercompréhension entre les acteurs humains. Justification totalement nécessaire pour la formulation d'un accord sur la qualité de l'humanité des personnes. C'est par le processus de justification que s'expriment nos revendications de vérité, d'exactitude normative et d'authenticité. Pour Habermas, ce n'est que lorsque la vérité, l'équité et l'authenticité sont invoquées par les acteurs, en servant de critère pour l'établissement d'un consensus, que la prétention à l'universel est remplie de manière satisfaisante. Habermas établit alors quatre concepts fondamentaux d'action pour consolider sa théorie: l'action téléologique, qui présuppose l'anticipation du comportement de l'autre pour exécuter l'action; l'acte régi par des normes, qui se caractérise par la référence à une action justifiée au sein d'un groupe social; l'acte dramaturgique, dans lequel les acteurs se présentent,

---

<sup>142</sup> Point sur lequel Boltanski et Thévenot s'attarderont largement.

tout en considérant et en formant un public; et enfin l'action communicationnelle, à travers laquelle les acteurs cherchent à coordonner leurs plans d'action de manière consensuelle.

C'est ainsi qu'Habermas démontre qu'il existe toujours des relations objectives relativement coordonnées. Qu'elles soient soumises à des calculs rationnels visant au propre bénéfice de l'ego, qu'elles soient initiées par l'accord établi par les normes, les valeurs et la tradition, ou qu'elles soient justifiées par la relation intégrée produite par le public et par ceux qui se présentent devant lui. Comme nous le verrons, Boltanski, avec Thévenot, avance dans les théories d'inspiration habermasienne, reprenant en partie les modes d'action établis dans l'action régulée par les normes et l'action communicationnelle, unissant à la fois le problème de la justification et l'accord. Les deux auteurs ont comme point de départ le questionnement sur la possibilité d'un thème d'ordre social face à la pluralité d'une société complexe.

Boltanski et Thévenot interpréteront la vie sociale, composée d'une phénoménologie des actions et des situations mutuelles constamment remises en question par la capacité critique des auteurs. Afin de les décrire de manière logique et organisée, à la fois des actions et des situations, les auteurs développent une grammaire, établissant des valeurs de référence qui permettent l'analyse des justifications et légitimations universelles des actions des auteurs insérées dans des situations de disputes. Le modèle développé est une démonstration que la réalité ne se constitue pas uniquement et exclusivement dans les rapports de forces, compris à partir d'un arbitraire institué par l'imposition du dominant sur le dominé. Pour cela, Boltanski et Thévenot dans un modèle grammatical d'argumentation critique se mettent à l'analyse de situations dans lesquelles des accords justifiables et universalisables permettent de résister à la dénonciation que tout est interprétable à partir de rapports de forces transfigurés en rapports de justice.

### **3. La grammaticité des conflits**

A partir de ce moment, l'idée est de montrer comment le modèle présenté dans l'ouvrage *DLJ* est structuré par les auteurs. Comme nous venons de dire, il existe toute une grammaire qui vise à créer une structure organisationnelle de ce modèle. Comme dans l'exemple de l'élaboration d'un dictionnaire, dans lequel il est nécessaire que l'éditeur et l'écrivain se comprennent en fonction du nombre d'entrées, du style adopté, de la lisibilité, de la longueur des articles, etc. Ainsi, il est également nécessaire de comprendre l'articulation entre les acteurs dans des situations qui demandent des négociations et des débats et aussi la construction de références communes sur chacun des aspects de la parole qui justifient leurs

actions. Pourtant, en reprenant l'exemple de la réalisation d'un dictionnaire, dans lequel le principe de rigueur scientifique est une valeur centrale, il y a encore un autre point essentiel qui serait le point économique. La production doit être réalisée dans un budget limité, qui peut stipuler le « poids », la « taille », c'est-à-dire la « grandeur » responsable de sa reconnaissance dans la situation en question. Dans cette production, il est nécessaire de considérer plusieurs facteurs, dont ils peuvent aider à évaluer la grandeur, l'importance de ce dictionnaire. Il y a le principe de la beauté, de l'esthétique, c'est-à-dire de la qualité graphique de la couverture, de la typographie, de la mise en page, ainsi que le principe d'efficacité, selon lequel les inscriptions doivent être livrées dans les délais impartis. De même, dans les actions résultant de la capacité critique des acteurs, il y a tension et confrontation sur ce que seraient les principes de légitimité à considérer pour l'établissement de l'importance face à la justification.

De cette manière, le concept de justice devient central dans le modèle développé par les auteurs. Dans celui-ci, la revendication d'égalité entre des personnes différentes prend le ton de la conception aristotélicienne de la justice qui n'est pas comprise comme une répartition radicalement égale entre les êtres, mais comprise comme le partage de valeurs relatives fondées sur un critère commun. Il y a, par exemple, comment énumérer de nombreux arguments cohérents avec nos prétentions de justice et d'autres qui les contredisent, fait qui mérite une distinction analytique. Le cas du salarié d'une entreprise licencié pour incompetence et d'un autre pour lequel la réclamation au sujet de son licenciement est liée à sa couleur de peau. Un juge qui juge un accord avec la loi et un autre qui juge sur la base du pot-de-vin reçu quelques jours plus tôt. Un candidat qui réussit un concours en raison des relations amicales qu'il entretient avec les enseignants et un autre qui, de manière notoire et publique, est reconnu pour ses connaissances. Enfin, ceux qui rencontrent le sens de la justice, le font parce qu'ils sont basés sur un critère, accepté de manière générique, pour établir des accords relatifs dans des relations où prévaut un certain degré d'asymétrie et de hiérarchie, sans nécessairement être impliqués dans les relations arbitraires. Ainsi, la capacité critique des acteurs est mise en avant dans l'hypothèse que tout comme ces derniers ont un sens grammatical, qui leur permet de distinguer le bon des mauvais énoncés, ils sont également dotés d'un sens moral. Les acteurs sont capables à la fois de prononcer et de distinguer, dans une situation ordinaire, les arguments susceptibles d'être considérés comme justes. A partir de ce point de la thèse, il nous appartient de décrire quelques valeurs de référence, stipulées par les auteurs, et jugées nécessaires à la constitution de la grammaire du modèle développé.

*Le principe de symétrie* est le point de départ d'une hypothèse épistémologique soutenue par le modèle présenté dans *DLJ*. Cette hypothèse entend opérer une approximation entre des positions manifestement irréductibles. Dans la sociologie critique, les inégalités sont le point de départ de l'analyse et les justifications des actions. Mais les inégalités, pour la sociologie pragmatique de la critique, doivent être interprétées comme un produit de l'action, et doivent donc être expliquées par l'action. Ainsi, la symétrie et l'égalité, en plus d'être des principes méthodologiques, sont également des exigences des acteurs. C'est une suspension de l'analyse de la répartition des rôles de dominant et de dominé. Il est important de dire que ce principe ne méconnaît pas l'asymétrie existante dans le monde social. Mais l'intention est d'établir une symétrie descriptive qui permette de mettre en évidence toutes ces asymétries, en imposant à ces derniers une symétrie entre acteurs et scientifiques, qui est, en fait, le rejet d'une première asymétrie - déjà rapportée dans la critique décrite plus haut en Ricœur - entre le sociologue éclairé par la lumière de la science et les gens ordinaires plongés dans l'illusion. Pour cela, la stratégie mise en œuvre consiste en un retour aux choses elles-mêmes. Dans le cas de la critique, revenir aux choses en soi signifie observer, décrire et interpréter des situations dans lesquelles des personnes se livrent à des critiques, c'est-à-dire à des disputes.

*L'incertitude des conflits* - C'est sur la base de l'affirmation des capacités critiques et du principe de symétrie que la sociologie de la critique s'intéresse aux situations de disputes, c'est-à-dire au moment du désaccord, au moment explicite du débat, de la confrontation de la réalité. Il est important de noter que le thème de la dispute, dans le contexte du régime de justice, trouve en sociologie, dans une perspective déjà précédente, plusieurs tableaux descriptifs, principalement liés au conflit. Le sociologue allemand Georg Simmel avait déjà déclaré dans sa description classique que l'une des raisons principales pour donner de l'importance au conflit, partie intégrante de la vie sociale, est qu'il met en évidence la pertinence de l'autre<sup>143</sup>. Le conflit serait la négation de l'indifférence, celle-ci, oui, serait l'absence de sociabilité. Ainsi, Simmel s'éloignera d'une certaine *loupinité* essentialisé dans le maillage des interactions humaines, ce qui indiquerait une disposition hobbesienne pour la lutte, pour la confrontation. Il traitera le conflit comme une critique des continuités de la vie sociale, en incluant des moments où les êtres humains ne se comprennent pas par rapport au

---

<sup>143</sup> Cf.: Georg SIMMEL, « Conflict », IN : *On individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

bien<sup>144</sup>. De même, Boltanski et Thévenot, dans ce modèle, mettent l'accent sur les situations de conflit de telle sorte que l'on voit que les personnes ont une capacité critique mobilisable ou non, selon les situations, pour tendre vers une compréhension amicale. Cette conclusion ne peut s'expliquer que par des compréhensions situées entre les acteurs autour de leurs différences.

Le modèle, qui se développe à une époque où la sociologie elle-même conçoit un regard un peu plus raffiné sur les formes plurielles de l'attachement au bien commun, défend l'hypothèse qu'il y aurait, au sein du régime de justice, plusieurs ordres de justice, c'est-à-dire de justification. Ces ordres transcenderaient l'axe particulier-général, pouvant fonder la justice sur des bases universalisables. Ainsi, la sociologie de la critique insistera sur l'incertitude dans laquelle les acteurs sont insérés, à différents degrés de situations. Cela relève une différence de la sociologie critique qui, sous la tutelle d'un schéma théorique, comprend la capacité interprétative de l'agent dans la détermination des structures ne le limitant aux dispositions incorporées. Ces habitudes responsables de la reproduction des structures, où l'action est analysée dans ses prédéterminations, finiraient aussi par réduire le concept d'action en le vidant de sens. S'éloignant de cette lecture du social, la notion d'action, pour Boltanski, prend sens justement sur la base de l'incertitude, « ou au moins par référence à une pluralité d'options possibles<sup>145</sup> ». Cependant, la preuve placée sur l'incertitude, c'est-à-dire dans un non-déterminisme, ne conduit pas nécessairement à appréhender chaque différend comme un événement singulier qui ne gagnerait de sens qu'à partir d'une situation particulière. C'est précisément pour se distancier de cette compréhension relativiste que la réflexion pragmatique introduit les notions de grammaire et de critique. L'hypothèse explorée est que, au cours du conflit, les gens peuvent se comprendre, sans forcément être d'accord, ayant pour cela des références de validité normative un peu plus générales, voire universalisables. Ainsi, l'une des tâches du sociologue ne serait pas d'interroger la capacité critique prise dans l'action de l'acteur social, mais de modéliser ces compétences en leur donnant la forme de grammaires d'argumentation et d'action.

*La pluralité* - Comme le démontre Ricœur, dans la phénoménologie de Husserl - où l'ego a besoin d'être compris dans une relation d'intersubjectivité et l'alter-ego, comme l'ego

---

<sup>144</sup> À titre informatif, une « théorie du conflit » s'est constituée en sociologie depuis le milieu des années 1950, attirant l'attention sur le rôle des conflits dans la constitution de l'ordre, les actions et les possibilités de changements sociaux.

<sup>145</sup> *DC*, p. 44.

qui en prend conscience, a la même liberté d'interpréter de lui-même la réalité -, il y a aussi une pluralité de logiques et d'affections chez chaque acteur, responsable de la constitution de son action singulière. Quelque chose qui se démarque du concept d'*habitus*, dans l'interprétation bourdieusienne, et qui développe un autre concept de socialisation. Les dispositions ne seraient plus des objets de description des actions, mais des actions qui, dans leur caractère pluriel et contradictoire, permettraient de décrire les dispositions que l'on retrouve chez chaque acteur. L'action est décrite dans sa situation concrète, dans son effort de gestion du pluriel et du contradictoire, et de cette manière elle n'est pas soumise à une prédétermination de dispositions attribuées à « l'agent ». C'est proprement la reconnaissance de la pluralité d'être dans le monde. La reconnaissance de la pluralité des valeurs, c'est-à-dire de ce à quoi nous nous accrochons. La valorisation de l'ambivalence, de la contradiction, du fragile, de l'instable, du changement est profondément considérée. Cependant, Boltanski fait preuve de prudence lorsqu'il montre l'attention de ne pas confondre cette évidence au pluriel comme un parti pris libéral. Il ne s'agit pas de mettre au premier plan la catégorie de l'individu contre le collectif. « Or, la nécessité de prendre au sérieux le pluralisme semble le plus souvent échapper aux théories surplombantes de la domination qui tentent à identifier la reconnaissance de la pluralité avec l'individualisme libéral<sup>146</sup> ». Ainsi, dans cette approche, il s'agit de penser le pluriel pour le commun. Il y a une évocation de la manière qui favorise le travail à la diversité, à plusieurs. C'est un travail qui a aussi dans son fond le pluriel comme base, mais un pluriel qui apaise l'incertitude tout en la nourrissant.

*L'impératif de justification* - L'analyse se concentre donc sur l'évaluation d'un argument acceptable développé par les acteurs. Cet argument est chargé de justifier ses actions, c'est-à-dire de développer une justification. La justification consiste à « décrire de la façon la plus précise possible, le genre de ressources auxquelles les personnes pouvaient avoir à faire au cours de leurs disputes en considérant qu'une grande partie de la vie sociale consistait à critiquer et à se justifier<sup>147</sup> ».

La justification est précisément l'adéquation entre un ensemble de dispositifs et un principe abstrait universalisable - de manière située, mais toujours universalisable. Selon Boltanski et Thévenot, les situations critiques se caractérisent avant tout par le fait que « les

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>147</sup> Luc BOLTANSKI, « Mettre en cause », IN : *Dailymotion.com* [en ligne]. Disponible sur : <https://www.dailymotion.com/video/xf2ms7>, min 39:0016, 2010. Consulté le 29/08/2018.

personnes qui y sont impliquées sont soumises à un impératif de justification. Celui qui critique les autres doit produire des justifications pour soutenir ses critiques, tout comme celui qui est la cible de critiques doit justifier ses actions pour défendre sa cause<sup>148</sup> ». La justification devient le processus central de production de la légitimité dans la vie moderne. Juste au moment où la capacité critique agit, elle, la capacité critique, met en mouvement la machine de la légitimité opérée par la preuve du bien commun.

*Une méthodologie morale* - Ainsi, il est possible de percevoir dans l'œuvre des deux auteurs un espace circonscrit dans un cadre de valeurs axiologiques qui est aussi une ouverture à un dialogue avec la sociologie morale elle-même, pourtant dépassant les sociologies de Durkheim et Weber. Il faut se rappeler qu'à Durkheim la moralité a une obligation autonome, puisque le fait social est extérieur et coercitif<sup>149</sup>, et ainsi elle devient souhaitable dans la mesure où il indique la possibilité d'une action dirigée non pas vers l'intérêt propre, mais vers le bien commun. Ainsi, l'autonomie de la morale se conjugue avec une action déontologique visant le bien. Weber ne se distancie pas de cette discussion en distinguant entre une action rationnelle visant les fins (*zweckrational*) et une action rationnelle liée aux valeurs (*wertational*)<sup>150</sup>. Tel que développé dans son ouvrage, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Weber explique certains faits sociaux, dans ce cas précis, reliant la morale protestante historiquement construite au déploiement du capitalisme. Cependant, dans l'œuvre de Boltanski et Thévenot, l'action morale, qui peut être interprétée comme une action rationnelle en vue de valeurs, se limite aux situations dans lesquelles l'impératif de justification s'applique.

S'éloignant des relations déterminantes, les auteurs de *DLJ* tentent de décrire et de formaliser des situations dans lesquelles le fait moral devient indispensable. Plutôt que de l'assumer ou de le considérer dans une condition abstraite, le fait moral provient d'une confrontation exercée par la capacité critique des acteurs dans des situations de justification ou d'objection externe. C'est précisément dans la subsistance du désaccord, au moment où se constitue la dispute dans des situations spécifiques, que les virtualités normatives sont mises à jour par la réflexivité des acteurs.

---

<sup>148</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *op. cit.*, p. 360, nous traduisons.

<sup>149</sup> Cf. : Émile DURKHEIM, *As Regras do Método Sociológico*, Trad.: Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

<sup>150</sup> Cf. : M. WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, *op. cit.*

Ainsi, Boltanski et Thévenot procèdent à une méthodologie sur la morale. En disant morale, on ne fait pas une lecture traditionnelle de la morale comme appareil limitant des actions indésirables (considérées comme immorales), mais de leur description comme grammaire, c'est-à-dire comme cadre de référence génératif des compétences, de l'efficacité, des acteurs. La vie sociale ne peut pas être comprise comme quelque chose qui ne peut être traversé par des évaluations mutuelles, d'évaluation et reddition de comptes, ce qui donne à la morale le statut non pas d'instance dictatoriale mais de ressource de base. Une analogie pour rendre compte de cette situation est de penser inversement le *motto* de Roman Jákobson, qui dit que la langue est fasciste, non pas parce qu'elle nous empêche de dire des choses, mais parce qu'elle nous oblige à les dire<sup>151</sup>. Or, une autre manière de regarder cette même logique est de penser que, s'il n'est pas possible de dire quoi que ce soit en dehors du langage, il ne faut pas la voir comme fasciste, mais comme libératrice : c'est elle seule qui permet de dire ; c'est notre seule ressource. En suivant la même logique, si nous comprenons la vie sociale comme une instance dans laquelle nous nous observons et nous nous jugeons (valorisons) inévitablement, c'est-à-dire une instance tout le temps morale, la morale ne devient pas non plus notre limiteur, mais l'art de vivre la vie, notre outil d'interaction-relation de base. Pour cette raison, le rapport entre les constructions morales des acteurs sociaux, leur générativité, c'est-à-dire leur potentiel créatif et productif, et l'idée d'*actance*<sup>152</sup>, qui serait la capacité de tout être à déterminer les situations dans lesquelles il s'insère, est discuté. L'évaluation de l'efficacité est directement liée à un mouvement actancier, c'est-à-dire à la capacité d'influencer et, en ce sens, précisément d'inséminer les conséquences - *actance* et efficacité sont étroitement liées. La situation est ainsi un scénario - une mise en scène - à la fois, de l'événement, de l'expérience, de la vie sociale elle-même dans sa phénoménologie, et de la

---

<sup>151</sup> Concept réitéré par Roland Barthes. Cf. : Roland BARTHES, *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*, São Paulo, Cultrix, 1980.

<sup>152</sup> Le concept actant, quant à lui, occupe une place privilégiée dans le modèle sémiotique du linguiste lituanien Algirdas Greimas, dans son cadre conceptuel dédié à l'analyse des récits, la narratologie. Selon lui, l'actant est celui ou quelque chose qui accomplit un acte et qui fait une différence dans le récit. C'est une ente dotée de la capacité de déterminer ses actions, influençant les actions des autres. Et cet ente peut être de toute nature, une personne, un animal, un objet, une idée. Dans sa discussion sur la dénonciation publique dans *AJC*, Boltanski construit une forme abstraite pour traiter les situations de dénonciation : *la forme affaire*, une figure situationnelle formelle selon laquelle des disputes surviennent sur la possibilité de généraliser les revendications. et constitué comme système actancier, comme actants définis et, par conséquent, comme reconnaissance de l'actance, le potentiel non seulement de décision sur ce qu'il fait, mais surtout l'influence dans le cadre situationnel. Ce n'est plus ce qui rend une action légitime, mais efficace, capable de produire des effets, des conséquences. Cf. : *AJC*, p. 253-356.

morale, de l'appareil de vérification par les actants de l'efficacité, en termes de bien, de ce qui arrive.

Cependant, tout comme on parle en langage et en grammaire, comme dans une métaphore, on peut parler en langue, et comme on parle en langue, on pourrait parler aussi en langues - du moins le mythe de la Tour de Babel nous l'autoriserait. À l'instar des différentes langues, les hommes recherchent différentes formes de généralité car elles mobilisent différentes formes de bien commun et, par conséquent, différentes formes de justice. Ce qui démontre un caractère contextuel relatif : si les gens parlent des langues différentes et ne connaissent pas la grammaire, et même la sémantique, de la langue de l'autre, ils ne peuvent pas se comprendre. Si les gens opérationnalisent différentes formes de généralité et s'engagent dans une interaction basée sur elles, ils connaîtront un conflit de grammaires morales et verront leurs compétences entrer en conflit. Pour que ce conflit ne relève pas exclusivement des rapports de forces, compris à partir d'un arbitraire institué par l'imposition de dominants aux dominés, ou pour empêcher que les compétences ne tombent que sur des intérêts personnels, formant une sorte de pluralisme grammatical infini, Boltanski et Thévenot développent le « laboratoire des cités ». Ce sont des formes grammaticales qui établissent des spécifications pour les biens communs basés sur des principes supérieurs liés à chaque forme. Toutes ces formes seraient liées à une autre grammaire commune sous-tendant les principes stipulés par les formes. Toute cette architecture de règles tend à atténuer le conflit entre les formes plurielles des généralités, garantissant dans l'environnement de la dispute une égalité de principe entre les êtres humains sans négliger une hiérarchie positionnelle et relative, garantissant un certain ordre par lequel les revendications critiques des acteurs sont faites.

#### **4. La construction des concepts de cités et de mondes**

Pour comprendre le concept de cité, Boltanski travaille avec le concept d'« utopie ». Il dit qu'il est nécessaire de distinguer le sens de l'utopie de quelque chose de fantaisiste et d'impossible à réaliser :

Mais, nous objectera-t-on, ces vieilles constructions utopiques, visant un idéal inaccessible, n'ont rien à voir avec les gens de notre monde qui, n'ayant pour la plupart jamais ouvert un livre de Hobbes, de Saint-Simon ou de Rousseau, n'en ont que faire. Ce sont les termes d'« utopie » ou d'« idéal », opposés à la « réalité », qui servent de pivot à la critique. Ils ne peuvent être écartés sans examen parce que l'utopie existe. Il est possible de construire des mondes imaginaires

présentant au moins un certain degré de systématisme et de cohérence. [...] Nous devons donc être en mesure de faire la différence non seulement entre des utopies impossibles et des réalisables, mais aussi entre des utopies réalisables, et des utopies réalisées<sup>153</sup>.

L'inspiration est aristotélécienne. Une utopie réalisée est illustrée par la *polis*, la cité grecque, inspirée dans la *philia*, se constituant comme un lieu où la question de la paix se résout en apaisant toutes les différences entre les hommes. Dans une digression philosophico-anthropologique sur la construction d'un modèle utopique basé sur la justice, Boltanski construit, avec Thévenot, un modèle selon lequel les utopies réalisées étaient considérées comme centrales dans la vie moderne, appelées par eux *cités*, selon une définition qui établit un axe entre l'abstraction et la dimension concrète de la vie sociale. «Une utopie est réalisée, et mérite alors le nom de cité, lorsqu'il existe dans la société un monde d'objets permettant d'agencer des épreuves dont l'évaluation suppose le recours au principe d'équivalence dont cette utopie déploie la possibilité logique<sup>154</sup> ».

Ainsi, Boltanski et Thévenot recourent aux classiques de la philosophie politique, considérés comme des utopies formellement construites, qui servent de synthèses, de paradigmes, qui prennent la place de métaphysique morale, c'est-à-dire des abstractions idéalisées des contenus moraux utilisés comme références par les acteurs. Ce n'est pas l'affirmation que dans la formation des acteurs il y a eu un contact direct avec ces œuvres, que le processus éducatif et, donc, la socialisation, étaient basés sur ces principes. Mais il s'agit de considérer le caractère analytique-descriptif de ces œuvres : elles auraient la capacité de résumer les principales formes de justification socio-historiquement constituées dans la vie moderne. Ainsi, soutenus par la tradition réflexive occidentale, Boltanski et Thévenot opèrent un tri d'œuvres qui trouve des ordres de grandeurs justes, basé sur un principe unique d'équivalence générale. Boltanski et Thévenot explorent des ouvrages dans lesquels leurs auteurs respectifs se sont efforcés de déboguer un principe unique capable de servir de base aux liens qui structurent l'accord de lien social.

Prenant alors, six auteurs de philosophie politique, Boltanski et Thévenot choisissent six principes généraux, qui peuvent être compris comme de métaphysiques morales couramment utilisées par les individus ordinaires pour étayer leurs arguments respectifs

---

<sup>153</sup> *AJC*, p. 150-151.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 151.

lorsqu'ils sont soumis à l'impératif de justification. Ces six principes généraux sont appelés cités, autrement dit, six grammaires politiques qui soulignent la « grandeur » de chaque cité, établissant ainsi des principes supérieurs communs qui seront responsables de l'organisation des arguments des individus en accord avec le *topos* dans lequel chacun se trouve<sup>155</sup>.

Voici les cités : 1) la cité marchande, qui encadre l'œuvre du philosophe Adam Smith à l'intérieur d'une philosophie politique et qui argumente également sur quelques textes contemporains qui mettent en évidence la grandeur du marché ; 2) la cité inspirée, introduite à partir de l'œuvre de Saint Augustin et notamment la « *Cité de Dieu* » ; 3) la cité domestique, à partir de traités de philosophes comme Jean de La Bruyère et Jacques-Bénigne Bossuet ; 4) la cité d'opinion, basée primordialement sur la définition de l'honneur dans l'œuvre de Thomas Hobbes ; 5) la cité civique, un pléonasme utilisé pour identifier telle cité selon le « *Contrat social* » de Jean-Jacques Rousseau ; et, enfin, 6) la cité industrielle, qui manifeste son élaboration dans l'œuvre de Saint-Simon.

Nous pouvons mettre en évidence, à partir de cette approche, ce qui a été rapporté précédemment, sur la nécessité d'un dialogue entre sciences sociales et philosophie. Sur cette relation entre la philosophie politique et sa sociologie, Boltanski déclare :

C'est dans philosophie politique que nous sommes allés chercher l'instrument dont nous avons besoin pour développer les principes tacitement enfermés dans l'agencement des situations ordinaires ou mis en tension dans le compromis. En effet, la philosophie politique nous présentait ces principes sous une forme purifiée, parce que sa visée est normative. Se donnant pour objet l'utopie d'un monde juste entièrement agencé autour d'un principe unique, les philosophies politiques classiques, œuvres de spécialistes, sont en effet confrontées à des contraintes de construction et de clarification qui ne pèsent pas au même degré sur les personnes agissant dans la pratique. La rigueur leur est nécessaire pour convaincre que, même s'il est jugé, sur l'instant, utopique, le monde dont elles tracent l'épuration est possible, c'est-à-dire ici logiquement possible, cohérent et robuste. La clarification la plus rigoureuse est alors nécessaire pour faire voir qu'il n'existe pas, dans les recoins du modèle, de vice caché, de contradiction interne qui rendraient sa mise en action impossible<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> La proposition n'est pas de limiter la vie des interactions sociales modernes à six ordres moraux. Boltanski et Thévenot, imaginent la possibilité d'autres cités, et suggèrent d'ailleurs de penser, par exemple, à une cité communicationnelle ou à une cité verte, toutes deux en formation au moment où ils écrivent. Plus tard, comme nous le verrons dans cette thèse, Boltanski, avec l'économiste Ève Chiapello, développera l'idée d'une cité par projet, dans son livre *NEC* (1999).

<sup>156</sup> *AJC*, p. 150.

Ainsi, les cités, interprétées comme métaphysiques morales, sont comprises par les auteurs comme des grammaires du lien politique, c'est-à-dire ce qui rend la compréhension possible, et avec elle, l'apaisement du conflit. En alignant ces métaphysiques morales sur le processus de catégorisation qui en résulte, les auteurs décrivent la création d'un terrain commun à partir duquel devient possible la coordination des actions, et avec cela, la production d'accords communs. Ainsi Boltanski et Thévenot parviennent à travailler sur la question intrigante qui les a amenés à voir une limitation du concept d'*habitus* bourdieusien : « comment penser la coordination entre des personnes, dont la socialisation a eu lieu dans des contextes d'expériences différentes et où, pourtant, ils peuvent trouver des terrains d'approche sans invoquer 'l'accord spontané de l'*habitus*'?<sup>157</sup> ».

Toute cette classification vise à établir des classes d'équivalence entre les membres d'une société et à diminuer la complexité de la pluralité de la légitimité d'un litige, qui commence alors à être, chacun, exercé dans les parties correspondant au contexte de ses cités. Chaque registre de justifications, autrement dit, chaque cité, se réfère à une image du bien qui diffère de l'autre, et toutes les actions sont validées à la lumière de ces critères. Cette image du bien est appelée « *principe supérieur commun*<sup>158</sup> » et chaque cité possède des principes pluriels, mais pas infinis.

Ces justifications doivent suivre les règles d'acceptabilité. Nous ne pouvons pas dire, par exemple : "Je ne suis pas d'accord avec vous parce que je ne peux pas vous supporter". Et il n'y a aucune raison de penser que ces règles d'acceptabilité seraient différentes pour ceux qui critiquent et ceux qui doivent répondre aux critiques. Ainsi, un cadre d'analyse de l'activité de la dispute doit pouvoir fonctionner avec les mêmes outils critiques de tout ordre situationnel ou social ainsi que la justification donnée en vigueur<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Luc BOLSTANSKI. « Usos fortes e fracos do *habitus* ». IN : BOURDIEU. *Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005, p. 163, nous traduisons.

<sup>158</sup> Pour une meilleure compréhension du principe supérieur commun, essayons d'en expliciter chaque terme : principe –un concept/une conception, une sorte de valeur universelle ; supérieur –qui va au-delà du conflit, au-delà de la situation particulière ; commun –le principe est commun aux individus/acteurs et au public. Cependant, il convient de faire attention, parce que ces principes ne sont pas les mêmes selon le contexte, selon le type de société, selon les lieux, ou bien selon les cités.

<sup>159</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *op. cit.*, p. 360, nous traduisons.

Se référant au principe supérieur commun, les auteurs sont soumis à un test de justification, qu'ils produisent ou non des arguments publiquement défendables. Dans ce processus, la disposition d'une compétence commune capable d'engendrer le juste est évidente à travers la référence à une cité « qui rend explicites les exigences que doit satisfaire un principe supérieur commun afin de soutenir des justifications<sup>160</sup> ». Les principes supérieurs communs sont des mesures dans lesquelles il est possible d'établir une juste proportion des valeurs des choses et des personnes, donnant à chacun ce que chacun mérite, selon les critères établis. Cela signifie que l'accord n'est pas exempt de jugement sur les personnes, car il soutient une hiérarchie de valeurs de personnes construites à partir de la situation.

Ainsi, de façon concise, chaque cité permet aux individus de se comparer entre eux. Parmi les individus en conflit, selon les argumentaires correspondant au principe supérieur commun de la cité en question, celui qui possède les meilleurs arguments ou le plus d'arguments gagne en importance, on dit qu'il devient le grand, tandis que l'autre est le petit. Par exemple, dans une cité civique, le « grand » est celui qui est le représentant d'un collectif duquel il exprime la volonté générale<sup>161</sup>. De cette manière, en proposant la cité comme registre de justification, Boltanski et Thévenot mettent aussi en évidence la « grandeur » des individus. Nous pouvons ainsi avoir une première idée de ceux qui s'appelleront grands dans certaines cités, *verbi gratia*, le génie dans la cité inspirée, le père ou le chef dans la cité domestique, la célébrité dans la cité d'opinion, l' élu du peuple dans la cité civique, etc. Tous ceux-ci sont les grands des cités. En d'autres termes, l'adolescent dans la cité domestique, celui qui est considéré comme inefficace ou incompetent dans la cité industrielle, ou même l'anonyme dans la cité d'opinion, seront petits justement parce que leurs postures les éloignent du bien valorisé de chaque cité<sup>162</sup>. La classification d'un principe supérieur qui serait commun aux parties adverses permet « de passer de la juxtaposition amorphe de personnes incommensurables à une unité organisée et d'établir, pour reprendre une expression de Louis Dumont (1966), 'la

---

<sup>160</sup> DLJ, p. 86.

<sup>161</sup> Il ne faut pas oublier qu'il y a une pluralité de justifications et c'est autour d'elles que s'établissent les conventions. Une municipalité, par exemple, est gouvernée par les élus par une imbrication complexe de légitimités différentes. Il y a les principes civiques, représentés par les élus chargés de défendre le bien commun. Il y a les principes d'efficacité « industrielle » qui sont représentés par les directeurs techniques du service routier. Les principes qui mettent en évidence ce que l'on peut appeler les « justifications inspirées » seront représentés par les directeurs des associations culturelles qui défendent l'intérêt « supérieur » de la culture. Ainsi, certaines peuvent se trouver à la frontière entre différentes sphères. C'est justement dans ce cas que les conflits interviennent, étant donné qu'ils résultent de la confrontation des légitimités.

<sup>162</sup> Dans la réalité quotidienne de nos conflits, les cités s'entrelacent, ce qui permet à une personne d'être qualifiée, tour à tour, de grande dans une cité et de petite dans une autre.

référence des parties au tout'<sup>163</sup> ». Une fois cette référence établie, il devient également possible d'évaluer les grandeurs relatives des individus au sein même du contexte du conflit pour la justification de ceux qui consentiront, ou se considéreront lésés, les conduisant à protester, à objecter pour la justice.

D'ailleurs, pour qu'une cité se réalise, elle doit faire face à des contraintes de construction pour que la grandeur légitime puisse rendre compte et subsumer la situation et les êtres qui y sont impliqués, et à partir desquels ses grandeurs relatives respectives peuvent être définies. Pour cela, il faut qu'il y ait des principes d'équivalence à validité universelle chargés de guider les jugements critiques des acteurs de manière légitime, avec l'hypothèse qu'ils ne varient pas à l'infini, sans au contraire les restreindre à un seul point. S'il y a, en fait, une pluralité de grandeurs - reproduites dans les modèles de cités - il est nécessaire d'établir des attributs formels qui affectent tout modèle de grandeur. Ainsi, Boltanski et Thévenot définissent certains axiomes formels nécessaires à la constitution de chaque cité, chacun étant inhérent à sa propre sédimentation.

C'est en ce sens que l'élaboration d'une cité peut être comprise dans la construction d'un ordre de relations dont l'horizon est le bien commun. Mais pour que cela soit faisable, il est nécessaire d'affirmer de tels axiomes, qui fonctionnent comme des présuppositions. Le premier est la reconnaissance de l'« humanité commune » des participants à l'ordre. Cet élément de base garantit que les acteurs sociaux qu'ils se voient conduits à l'accord et qu'ils soient formellement interprétés comme égaux. La deuxième présupposition est ce que les auteurs appellent la « dissimilarité ». Cette ressource amène l'idée que la différence devient applicable à des états de grandeur relatifs aux membres, c'est-à-dire qu'une inégalité est considérée comme légitime, pour autant qu'elle soit justifiée. Ceci nous amène à la troisième hypothèse, celle de « dignité commune », qui stipule que tous les membres ont le même pouvoir d'accès à tous les états possibles, et ce qui les différencie, ce sont seulement les conditions spécifiques de la situation. Le quatrième axiome établit que les différents états sont ordonnés, c'est-à-dire qu'il existe une « échelle de valeurs » entre les conditions de bien associées à chaque état. L'idée de base est que chaque cité est opérée par un critère qui institue un ordre hiérarchique dans les êtres disposés dans le monde et liés dans la dispute.

---

<sup>163</sup> *DLJ*, p. 87.

Ces quatre présupposés, ou quatre traits axiomatiques, établissent une tension évidente : le même ordre est basé sur le fait que les hommes sont égaux dans leur humanité commune et inégaux dans leurs états situationnellement établis. Pour résoudre cette contradiction, les cités dépendent de deux autres axiomes : le premier - basé sur la discussion de Thévenot sur les « investissements de forme<sup>164</sup> » - concerne la nécessité de construire des « formules d'investissement » associant la positivité des états supérieurs au coût pour les atteindre, ce qui donne un sens à la différence entre les hommes situés et l'humanité idéalisée commune. Chaque cité associe la réalisation d'états supérieurs - la proximité de la grandeur supérieure - à un certain coût, un sacrifice. Le dernier axiome est le fait que le présupposé central d'un ordre moral est le bien commun. Cela donne aux autres un sens définitif. Chaque ville juxtapose l'équivalence qui lui donne l'unicité du bien commun, associant ceux qui s'élèvent à l'état de grandeur au bénéfice de tous.

Tous ces axiomes visent à résoudre le problème entre l'humanité commune et le principe de différenciation, qui semble être lié à la théorie de la justice de John Rawls, lorsqu'il définit deux attributs dans sa notion de justice :

Premièrement, chaque personne doit avoir un droit égal dans le système plus large des libertés fondamentales égales pour tous qui est compatible avec le même système pour les autres. Deuxièmement, les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de telle sorte qu'en même temps (a) on peut raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient avantageuses pour tous et (b) qu'elles soient liées à des postes et fonctions ouverts à tous [...] Toutes les valeurs sociales - libertés et possibilités offertes aux individus, salaires et richesses ainsi que les bases sociales du respect de soi - doivent être partagées également à moins qu'une distribution inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit pas avantageuse pour chacun<sup>165</sup>.

En ce sens, l'injuste serait la répartition considérée comme non avantageuse pour l'ensemble des membres d'une société, qui semble être en harmonie avec le modèle de grandeur de Boltanski et Thévenot. L'état de grandeur favorise non seulement les grands, mais aussi les petits - qui en bénéficient parce que la « grandeur des grands » génère des bénéfices

---

<sup>164</sup> Laurent THEVENOT, « Les investissements de la forme », IN : *Conventions économiques – Cahiers du Centre d'Étude de l'Emploi* – 29, Paris, PUF, 1986.

<sup>165</sup> John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p. 91-93, nous traduisons.

pour le bien commun. La grande chose serait l'incarnation la plus proche du bien commun spécifique d'une cité, ce qui la rend bénéfique pour le bien de tous. Si auparavant, dans les courants marxistes, et aussi chez Bourdieu, le bonheur des grands était un corollaire du malheur des petits, dans le laboratoire de cités, le bonheur des grands est aussi responsable du bonheur des petits, car les premiers incarnent le bien général, et, ainsi, ils contribuent au bien commun.

Ainsi, la forme descriptive de la vie sociale proposée par la démarche de Boltanski et Thévenot est configurée. Elle est composée d'un ensemble de situations de dispute autour de la légitimité des états temporaires, appelés états de grandeur, occupés par des personnes et / ou des choses. Les situations de conflit commencent lorsque la capacité critique de quelqu'un dialogue avec une utopie, une métaphysique morale, une cité, et observe dans l'action de quelqu'un d'autre une « non-compétence » à opérer dans ce langage, selon cette grammaire, une impossibilité d'opérer "convenablement » dans ce langage moral. Et, à leur tour, les acteurs critiqués utiliseront également ces cités - et / ou à d'autres - pour rendre compte de leurs positions relatives.

En adoptant une telle approche de la résolution des conflits, Boltanski et Thévenot ne cherchent pas seulement à attribuer des situations observées à des métaphysiques morales. Il s'agit, bien au-delà, de décrire, typer et modéliser les ensembles de dispositifs dans le monde que les acteurs sociaux mobilisent pour justifier leurs états situationnels, c'est-à-dire leurs grandeurs. Boltanski et Thévenot descendent donc de l'abstraction de la métaphysique morale vers des « mondes communs ». Les mondes sont des ordres, au même titre que les cités, coordonnés conceptuellement et grammaticalement - et de la même manière inspirée des livres<sup>166</sup>, à la différence essentielle qu'ils sont habités par les actants les plus variés : personnes, choses, discours, etc. Ainsi, pour une cité civique, il existe des mondes civiques institués situationnellement, remplis d'objets habituellement associés aux principes morales de la cité. Cependant, contrairement aux cités, les mondes sont dans le monde et représentent la

---

<sup>166</sup> Dans ce contexte, aux travaux de philosophie politique se sont ajoutés des guides politiques contemporains concernant chaque principe de justice, chaque guide mentionnant des objets et des dispositifs spécifiques aux mondes des différentes villes. Ces guides sont choisis dans le même espace, ceux de l'entreprise. « Dans l'entreprise, une même personne peut avoir à passer, au cours de la même journée, de situations de production relevant d'une nature industrielle, à une situation où jouent les relations personnelles, par exemple à la cantine (qui relèvent d'une grandeur domestique), à une situation marchande ou encore à une situation syndicale relevant d'une nature civique ». *AJC*, p. 90.

dimension concrète de la forme de construction d'un ordre tel que modélisé par les cités<sup>167</sup>. Alors que les cités sont des abstractions métaphysiques, les mondes sont des plans de dispositions effectives des êtres et des choses. L'observation de ces mondes et la mobilisation des objets qu'ils contiennent, comportent des dispositifs de preuve mobilisables pour tester la réalité des revendications invoquées, c'est-à-dire des dispositifs pour la justification des actions critiquées. Regardons un exemple proposé par Boltanski et Thévenot qui offre une situation pratique de la question des critères universalisants nécessaires à la justification :

Prenons [...] une dispute entre deux conducteurs après une collision. L'indignation furieuse du premier peut venir d'une série de situations d'oppression subies par lui tout au long de la journée : sa femme est malade ; son fils a eu de très mauvaises notes à l'école ; son patron l'a humilié ; il est tendu à cause d'un mal de gorge (peut-être un cancer) et, après tout, un type stupide vient frapper sa toute nouvelle et belle voiture. C'est trop ! Mais le second conducteur peut aussi apporter un certain nombre de raisons personnelles pour se plaindre du monde cruel : sa mère est décédée la veille ; ses impôts ont augmenté ; son dernier livre a été rejeté par l'éditeur et, de plus, un idiot arrive au milieu de la rue [et heurte sa voiture]. C'est trop ! Mais s'ils veulent échapper à la violence, ils doivent être en mesure d'éliminer la plupart des motifs de mécontentement, en tenant compte du fait qu'il s'agit de problèmes « privés », et de converger vers une définition commune des situations et des objets pertinents - comme les codes de la route, état des pneus, etc. Mais pour converger vers l'établissement de ce qui est pertinent et de ce qui ne l'est pas, ils doivent partager une capacité commune de voir ce qui convient à la situation et dans quelle relation. Par conséquent, ils ont besoin d'une définition commune de la forme de généralité qui permet de relier la situation à une autre, identifiée par eux comme similaire<sup>168</sup>.

Les conflits situationnels sont largement générés par l'incongruité entre les objets mobilisés comme preuves dans un monde, mais qui permettent des références à un autre, rendant la justification en question quelque peu incongrue. S'adapter à la situation, c'est justement promouvoir une argumentation harmonieuse identifiant le monde en fonction de la cité prévalant, en utilisant (en même temps que s'appuyant sur) les dispositifs nécessaires pour valider l'argument. D'ailleurs, la situation n'est plus à un moment d'accord immédiat et tacite.

---

<sup>167</sup> Dans l'ouvrage EG, à partir de 1987, l'idée de « monde » a été présentée comme « nature », comme le rebond sur le concret articulé sous la forme d'une capacité à reconnaître la « nature des situations », c'est-à-dire son caractère enraciné, définissant un « sens du naturel » comme capacité des acteurs. Au lieu de parler de « mondes communs », Boltanski et Thévenot ont alors parlé de « natures », définissant différents corps de substances dans l'accord.

<sup>168</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *op. cit.*, p. 361, nous traduisons.

La nécessité de nouvelles justifications et critiques pour l'établissement d'un nouvel accord se fera évidente.

Lorsque l'accord est difficile à établir, les personnes doivent pour le réaliser clarifier leurs positions de justice, se conformer à un impératif de justification, et, pour justifier elles doivent s'extraire de la situation immédiate et monter en généralité. Elles s'orientent alors vers la recherche d'une position s'appuyant sur un principe valant en toute généralité, c'est-à-dire un principe prétendant à une validité universelle<sup>169</sup>.

Le modèle centré, à partir des mondes communs, nous fait donc penser à la dimension plus pragmatique des accords, à la manière éventuellement circonstancielle dont se mobilisent les dispositifs de production de preuves. Il s'agit de penser à un monde dans lequel les règles de contestation sont placées là où la disposition de l'accord n'existait pas auparavant. Toute vie sociale, telle que décrite, est basée sur des états occupés par des personnes et qui définissent des différences de grandeur. Ce sont des états temporaires, situationnels et toujours discutables qui, lorsqu'ils sont interrogés, doivent être justifiés pour qu'il n'y ait pas de violence. Ainsi, le conflit devient incapable de sortir de la situation elle-même, sinon le conflit conduirait la situation à la suppression de la paix, et en fin de compte, à une violence injustifiable.

Le centre de la situation est le moment critique. Au lieu d'alimenter un type de combat sans règles, on entre dans un scénario de dispute réglémenté, selon lequel l'adaptation à une grammaire est le guide. Comme un match de boxe qui ne se passe pas comme un combat de rue, car vous devez porter des gants, vous ne pouvez pas frapper certaines zones du corps, il y a une clinique ambulatoire où quelque chose dépasse les limites, vous êtes frappé pendant une seule période de temps, etc. Les conflits surviennent parce qu'une action particulière semble en contradiction avec une grammaire morale particulière, devenant ainsi susceptible d'être critiquée. En revanche, comme le disent les auteurs eux-mêmes, les conflits peuvent durer indéfiniment. Ce constat et le fait que malgré cela il existe des accords, font que Boltanski et Thévenot envisagent un autre développement ultérieur du modèle, celui de la formation des « compromis ».

---

<sup>169</sup> *AJC*, p. 74.

Par exemple, un père peut dire à son fils qu'il ne lui donnera le cadeau de Noël que si le garçon obtient une bonne note à l'école. En suivant le modèle de *De la justification*, il est possible d'intégrer le père dans la cité industrielle, car il exigeait une performance en termes productifs. Mais le fils peut critiquer cette position, et se demander pourquoi le père ne suit pas une cité domestique, qui implique l'amour, et selon laquelle le fils devrait gagner le cadeau d'une manière ou d'une autre, « après tout, c'est Noël ». Le père peut, bien entendu, accepter l'argument du fils. Mais il peut aussi, bien entendu, imposer sa volonté, car il a le pouvoir de le faire. Dans ce cas, cependant, cela les ferait sortir d'un régime de justification et passer à la violence<sup>170</sup>. Pour les auteurs, la violence survient lorsqu'un usage disproportionné de la force résout la querelle, sans recourir à des accords. Cependant, pour ne pas tomber sur le régime de la violence, de l'imposition d'une force qui échapperait au domaine de la justice, le compromis apparaît comme une variante. Lorsque le père et le fils ne sont pas engagés en même temps dans la même situation parce qu'ils ont des principes supérieurs différents, et ne sont pas prêts à renoncer à leurs *a priori*, qu'il s'agisse d'appartenance culturelle, de philosophie morale substantielle, etc., empêchant leur construction critique d'une perspective commune de la réalité, il existe encore une possibilité de compromis.

La formation de compromis entre différents mondes, serait capable de produire des solutions sans passer par l'attribution stricte de l'accord dans une grammaire morale unique. « Dans le compromis, les participants renoncent à clarifier le principe de leur accord, en s'attachant seulement à maintenir une disposition intentionnelle orientée vers le bien commun ». Dans ce cas :

[Une] équivalence est considérée comme évidente sans être expliquée. [...] Les participants renoncent à clarifier le principe de leur accord, ne se liant qu'au maintien d'une disposition intentionnelle pour le bien commun. Cet objectif est atteint en poursuivant l'intérêt général, c'est-à-dire non seulement les intérêts des parties concernées, mais également les intérêts de ceux qui ne sont pas directement concernés par l'accord. L'impératif de justification n'est pas satisfait, mais néanmoins, il n'est pas hors de l'horizon<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> L'idée de violence n'est pas seulement associée à l'agression physique. C'est aussi un régime, appartenant à la constellation des régimes d'action, dans lequel l'accord est impossible. Dans ce cas, aucune condition de légitimité n'est produite et l'efficacité de l'action dépendra de l'usage excessif de la force, qu'elle soit physique ou symbolique.

<sup>171</sup> L. BOLTANSKI et L. THEVENOT, « The Sociology of Critical Capacity », *op. cit.*, p. 374, nous traduisons.

La solution de compromis serait chargée d'aborder les contradictions dans lesquelles le monde insère des personnes lors de la création de situations dans lesquelles la présence d'objets étrangers à un monde s'impose à l'horizon de la régulation abstraite de sa cité. L'implication est une sorte d'interdiction : les gens ne discuteront pas des principes sur lesquels reposent les accords. Mais, pour cela, une hypothèse encore plus fondamentale est présentée : cela se fait avec le bien commun à l'horizon, pour que le jeu de la critique des défenses de la grandeur soit abandonné. Du point de vue de la sociologie pragmatique de la critique, bien plus important que la justification, un mécanisme qui lui sert comme son « cheval de Troie », est la base d'intégration sociale, le bien de tous.

À la fin de l'exposition du laboratoire des cités, on peut conclure que le modèle développé est un effort pour reconnaître la capacité critique de l'acteur social. Ceci n'est pas vu comme un simple dominé, mais capable de penser l'association d'un ordre légitime, incarnant dans cet ordre un bien commun. Grâce à cette association, il est possible de s'élever à un degré de généralité dont l'effet serait de se désengager de l'opinion particulière, tout en conservant sa singularité. La sociologie pragmatique de la critique assume la philosophie politique et la conjugue avec les lois et les méthodes des sciences sociales, apportant à la responsabilité sociologique non seulement le rôle de conférer de la régularité à la société, mais aussi des questions telles que le bonheur et une vie sociale harmonieuse. En fait, dans la pratique, une telle séparation entre une chose et l'autre n'a jamais été maintenue. Alors que la main droite analysait la réalité sociale à travers une analyse qui se voulait positive, la main gauche utilisait un idéal normatif même pour rendre la dénonciation possible. La sociologie critique réfléchit à la nécessité de restaurer l'unité entre le fait et la valeur. La critique du chercheur en sciences sociales faite avec ses jugements sur ce que devrait être la société doit être combinée à l'analyse de ce qui la rend possible, c'est-à-dire des valeurs sur lesquelles une telle critique peut être fondée.

Pour défendre à la fois une position de retrait par rapport aux valeurs – qui en reconnaisse la relativité – et la légitimité d'une critique, la sociologie prétend, lorsqu'elle prend conscience de la tension entre ces deux exigences, ne rien faire d'autre que d'opposer les « réalités » que dévoile la science au discours que la société tient sur elle-même et à ses idéaux déclarés, sans prendre parti sur la justice. Mais cette position est difficile à soutenir parce que la simple description des

inégalités exerce un effet de sélection et de détermination, et qu'elle renferme en elle-même une définition vague et implicite de ce que devrait être l'égalité<sup>172</sup>.

Et en ce sens, Boltanski continue : « De celui qui dit comment doit être une société pour être juste, de celui qui essaie de brosser le tableau d'une cité juste, d'une cité harmonieuse, le sociologue moderne, à visée scientifique, dira qu'il fait de la philosophie sociale, ce qui disqualifie la valeur scientifique de son travail<sup>173</sup> ».

Il nous semble que pour la sociologie pragmatique de la critique, la revendication du sociologue soucieux des méthodes et des lois s'est distancée des enjeux liés à la vie quotidienne des gens, en négligeant leurs capacités et leurs valeurs. Se refermant sur l'île de la positivité dans le monde des faits, sous le titre de critique du social, la sociologie ne pouvait s'empêcher de rencontrer la philosophie, là où elle entendait peut-être s'en éloigner.

---

<sup>172</sup> *AJC*, p. 52.

<sup>173</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE 4

### IV — LE CAPITALISME : UNE NOUVELLE LOGIQUE

---

Nous avons vu que la sociologie pragmatique de la critique opérée est une tentative d'appréhender le social non pas comme un objet exclusif de l'interprétation du sociologue, mais comme une manière de conférer aussi le sens que les acteurs eux-mêmes lui donnent pour justifier leurs actions. Ainsi, nous observons également que Boltanski voit une incertitude, une indétermination qui devient inhérente à la dynamique des formes de vie en société. Il met l'accent sur la fragilité de l'indétermination des arrangements, conventions et adaptations qui composent la vie sociale.

La stratégie mise en œuvre consiste à *retourner aux choses mêmes*, comme dit la phénoménologie. Or, retourner aux choses mêmes, dans le cas de la critique, c'est se donner pour premier objet d'observer, de décrire et d'interpréter des situations dans lesquelles les personnes se livrent à la critique, c'est-à-dire, des *disputes*<sup>174</sup>.

Cependant, dans les situations critiques, tout comme on peut se demander pourquoi, dans des cas particuliers, les gens se rebellent, protestent, se mettent en grève, nous pouvons également nous demander pourquoi, les personnes dotées d'une telle capacité critique non seulement tolèrent le *statu quo*, mais participent à sa reproduction et la voient comme naturelle ou légitime, se plaçant dans une « servitude volontaire<sup>175</sup> ». De même que nous pouvons percevoir dans notre société une contradiction évidente entre le comportement des gens et leurs intérêts fondamentaux, il faut le soupçonner de la même manière que les mêmes acteurs ordinaires ne reconnaissent pas fortuitement ou systématiquement leur situation objective et leurs intérêts réels.

---

<sup>174</sup> DC, p. 47.

<sup>175</sup> C'est une référence à l'idée développée dans le livre *Discours de la servitude volontaire* (1563) de Étienne de La Boétie.

Comment expliquer que cette compétence soit *à la fois* si présente et cachée dans notre société ? Comment comprendre cette insistance *à la fois* à l'agir éthiquement en régulant la morale et ce mépris de l'action elle-même ? Y a-t-il une force limitante qui opère un type de rejet de soi et une contrainte à l'action qui nourrit cette passivité ? Une intelligence calculatrice qui réduit les dimensions de la condition humaine à de simples faits observables, des objets prévisibles et calculés ? Une force embarrassante qui réduit et transforme tout ce qui compte pour l'être humain, ses exigences de reconnaissance, ses croyances, son identité, ses convictions, ses sentiments, le montrant comme quelque chose qui doit être considéré, mais toujours comme un objet de calcul ?

La réponse ne nous est pas étrangère. Notre thèse est que le système capitaliste qui opère dans nos sociétés se reproduit dans une logique de diminution de la liberté des capacités humaines. Le capitalisme, en tant que système dynamique, s'approprie de la critique humaine, exercée par sa capacité intrinsèque et, en l'absorbant, devient lui-même un système de justification. S'appropriant des questions subjectives et affectives, non seulement, en tant que perversité, il diminue le potentiel humain, mais tend aussi à supprimer la question de la fragilité et de l'insignifiance, délivrant un objectif pour chaque action.

Cependant, comme forme de résistance, on peut percevoir dans l'être humain d'aujourd'hui une sensibilité intense aux problèmes de sens, à ce qui il est en soi, à ce qu'il fait, à sa vie au sens ultime. N'est-ce pas le fossé par lequel le questionnement prend de la place par l'imagination ? Cela ne veut pas dire que les problèmes de justice, d'inégalité, n'existent pas. En fait, ils augmentent à mesure que nous voyons le multiculturalisme qui constitue notre société. Ces questions semblent cependant otages du système capitaliste lui-même. On peut penser à une ONG qui lutte pour la survie et la dignité des enfants dans un pays donné, mais qui est soutenue en même temps, par le tiers secteur d'une multinationale intéressée par le profit et qui, dans ses actions, nourrit l'inégalité contre laquelle elle finance le combat. Tout se passe comme si le capitalisme s'appropriait des questions de justice pour maintenir son propre système d'injustice, plaçant sur des questions pratiques, dans un nouveau moment, les affections et les émotions. Ainsi, face à la réalité irréparable du mal, se posent des questions qui s'annoncent comme un écho de résistance. Pour Ricœur, plus les moyens sont maîtrisés, plus la question du non-sens devient évidente. Et cette preuve se manifeste de multiples manières. « Nous ne savons plus maintenant quel est le sens de nos désirs, puisqu'une

civilisation technique crée des désirs nouveaux, et que nous nous éloignons des ‘besoins fondamentaux’ tels qu’être nourris, protégés contre les intempéries [...] <sup>176</sup> ».

A ce point de la thèse, pour travailler cette question, nous allons introduire dans notre analyse un autre ouvrage que Boltanski écrit avec Ève Chiapello intitulé *NEC* (1999)<sup>177</sup>. Dans cet ouvrage, écrit près de dix ans après *DLJ*, Boltanski fait encore dialoguer la sociologie critique et la sociologie de la critique, opérant une inversion analytique du plan micro au macrosocial. Les deux à travers le modèle de la cité, sont ensuite reformulés. Ainsi, ce qui était l'arrière-plan - le pouvoir et l'histoire - dans le modèle de justification prend le premier plan. Il est à noter que la reprise de la dimension de pouvoir n'implique pas l'adoption d'une approche idéologique orthodoxe de la sociologie critique, selon laquelle les individus seraient systématiquement incapables de reconnaître leurs intérêts. Mais ce que nous pouvons voir, c'est précisément la constitution de deux mouvements possibles. Comme deux mondes qui génèrent différentes réalités. L'un est présenté par la sociologie pragmatique de la critique, à travers le laboratoire des cités, et l'autre monde, entretenu par la structure dénoncée par la sociologie critique, propose une forme d'uniformité de conduite et de construction de la réalité qui précède l'individu et qui peut, en fait, le maintenir otage en essayant de supprimer sa capacité de questionnement subjectif.

## 1. Le capitalisme et son entité

À la suite de l'analyse des travaux de la sociologie critique, nous défendons le discours qui, dans chaque contexte, temps et lieu de l'histoire, sont élaborés des discours justificatifs. Ces discours se font d'une part dans les structures économiques, sociales et politiques, représentant un système de pouvoir et d'exploitation qui tentent de neutraliser le sens que l'individu peut donner à son action. D'autre part, nous avons vu que les individus ont la capacité d'interpréter et de construire des grammaires de justification, dépassant ainsi le caractère de simples agents et se positionnant comme des acteurs sociaux, précisément dans

---

<sup>176</sup> Paul RICOEUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricœur (1967)*, Genève, Labor et Fides, 2016. p. 39.

<sup>177</sup> Cet ouvrage a été traduit et publié au Brésil seulement 10 ans après son apparition originale, soit en 2009. La validité de certains indicateurs de cet ouvrage pourrait être discutée dans une thèse rédigée 20 ans après sa publication originale. Cependant, nous pensons que *NEC* continue de retenir l'attention, même aujourd'hui. Dans un entretien sur les 10 ans de cette publication, Boltanski rapporte que dans sa dimension historique et théorique, bien que non politique, le livre reste valable, même si le contexte n'est pas exactement identique au temps d'écriture de l'œuvre. Cf. : Olivier BESANÇENOT y Luc BOLTANSKI, *Entrevista de Contratempo en Viento Sur*, n° 103, mayo 2009. Nous tenons également compte du fait que l'ouvrage a un caractère réformiste, fait des prédictions qui aujourd'hui peuvent être mieux analysées, au vu de ses réalisations et de ses conversions.

la non-acceptation passive de ce qui leur est imposé par de telles structures. Cependant, cette lutte entre être un agent de la structure et se positionner comme un acteur capable de signifier sa propre action, n'est ni évidente, ni proche d'une résolution facile et simple.

Désormais, nous verrons comment la société basée sur une logique capitaliste, dans son développement, se construit sur un corps de pensées et de pratiques qui, lorsqu'elles sont justifiées, cherchent à légitimer la préservation et la reproduction du système capitaliste lui-même. Cette dénonciation se fonde sur l'analyse d'une nature conflictuelle et changeante issue de ce système économique. Le capitalisme a produit des discours distincts toujours adaptés aux conditions spécifiques d'articulation entre ses agents et à la confrontation respective de leurs intérêts. Conflictuelle parce que sa nature découle de la relation entre le capital et le travail et ses intérêts inconciliables. Changeante car elle est portée par la poursuite incessante de l'augmentation de la productivité grâce à l'innovation technologique, la réorganisation du travail et des processus de production, mais aussi en constante transformation en réponse à la résistance des travailleurs aux impositions du capital.

C'est dans cette perspective multiforme et complexe du capitalisme, qui ne peut être définie par une structure fixe et stable, que Boltanski et Chiapello parlent du « nouvel esprit du capitalisme ». Les auteurs rapportent la question wébérienne des dimensions idéales de la dynamique du capitalisme et voient dans la littérature managériale des entreprises la dimension empirique d'un nouveau comportement de ce système. Pour Boltanski et Chiapello, ce nouvel esprit est responsable de la diffusion des valeurs issues d'un changement de nature politique, économique et sociale et qui s'étend à d'autres sphères de la société, dans un moment où les institutions sociales elles-mêmes subissent des mutations et la logique du management prend un rôle renouvelé. Les sociologues évaluent le capitalisme non seulement à partir de son mode de production ou d'une compréhension mono-occasionnelle de l'histoire de son développement, mais comme un système économique dynamique qui ne peut se passer d'un soutien normatif, moral et de justification pour garantir son maintien. Cette perspective se retrouve dans le concept de l'esprit du capitalisme. « Pour réaliser ce travail, la notion d'*esprit du capitalisme* s'est rapidement imposée à nous car elle permet d'articuler, comme nous le verrons, les deux concepts centraux sur lesquels reposent nos analyses – celui de *capitalisme* et celui de *critique* – dans une relation dynamique<sup>178</sup> ».

---

<sup>178</sup> *NEC*, p. 35.

L'esprit du capitalisme est justement cet ensemble de croyances associées à l'ordre capitaliste qui contribuent à justifier cet ordre et à soutenir, en les légitimant, les modes d'action et les dispositions qui sont cohérents avec lui. Ces justifications, qu'elles soient générales ou pratiques, locales ou globales, exprimées en termes de vertu ou en termes de justice, soutiennent l'accomplissement de tâches plus ou moins pénibles et, plus généralement, l'adhésion à un style de vie, favorable à l'ordre capitaliste. On peut bien parler, dans ce cas, d'*idéologie dominante*, à condition de renoncer à n'y voir qu'un subterfuge des dominants pour s'assurer le consentement des dominés, et de reconnaître qu'une majorité des parties prenantes, les forts comme les faibles, prennent appui sur les mêmes schèmes pour se figurer le fonctionnement, les avantages et les servitudes de l'ordre dans lequel ils se trouvent plongés<sup>179</sup>.

La question se pose, pour Boltanski et Chiapello, de comprendre qu'il n'y aurait aucune difficulté pour les protagonistes du capitalisme à le concevoir comme un système incohérent et absurde. La référence dans la citation ci-dessus « les forts comme les faibles » concerne à la fois les salariés et les capitalistes eux-mêmes. Tous sont animés par un système qui porte l'émancipation dans son énonciation, mais en même temps, ces deux types de protagonistes sont subordonnés et prisonniers de ce même système, même si dans des sphères différentes. Les salariés perdent la propriété des résultats de leur travail et deviennent dépendants de cette dépréciation, tandis que les capitalistes sont enchaînés à un processus sans fin et insatiable, « totalement abstrait et dissocié de la satisfaction de besoins de consommation, seraient-ils de luxe<sup>180</sup> ».

Face à une telle intelligibilité logique, la question se pose : qu'est-ce qui justifierait l'engagement pour maintenir un tel système ? Pour répondre à cette question, nous avons une proposition d'explication : l'esprit du capitalisme. Ce dernier, qui peut être compris comme « *l'idéologie qui justifie la poursuite de l'engagement dans le capitalisme*<sup>181</sup> », c'est-à-dire comme un appareil de justification incorporant des schémas autres que ceux hérités de la théorie économique, capable de garantir l'existence, le maintien et l'expansion du capitalisme lui-même. Cela justifierait que l'engagement dépendrait non seulement de stimuli matériels,

---

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>180</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 41.

mais aussi de la possibilité d'affirmer les avantages collectifs que le capitalisme offre, ce qui rendrait cette entreprise désirable, tant pour les salariés que pour les capitalistes.

Le capitalisme, défini par l'exigence de l'accumulation, est largement autonome à l'égard des justifications morales et politiques, par conséquent, pour sa justification, il doit faire l'objet de critiques. La coercition serait insuffisante pour gagner l'engagement, en particulier lorsqu'une adhésion active, de l'initiative et des sacrifices sont nécessaires. Il reste au capitalisme à mobiliser ses protagonistes à travers des arguments solides, faisant référence aux bénéfices individuels et collectifs. Ainsi, il est possible de discerner une dynamique interne qui fonctionne dans une logique des contraires. En analysant son évolution historique, on peut voir que le capitalisme dépend d'une dynamique d'association entre les critiques formulées à son encontre et la justification en réponse à ces critiques. La critique qui est d'abord confrontationnelle et adversaire devient dans un second temps, essentielle pour soutenir le système qui est la cible de son propre jugement, car c'est la critique elle-même qui conduit les changements qui s'imposent comme nécessaires pour le maintien d'un tel système. En d'autres termes, la critique est révolutionnaire et réactionnaire, héroïne et méchante, car elle est responsable de la confrontation, mais aussi pour nourrir l'esprit du capitalisme qui se transforme en fonction de la critique elle-même.

Si le capitalisme ne peut faire l'économie d'une orientation vers le bien commun où puiser des motifs d'engagement, son indifférence normative ne permet pas que l'esprit du capitalisme soit généré à partir de ses seules ressources en sorte qu'il a besoin de ses ennemis, de ceux qu'il indigne et qui s'opposent à lui, pour trouver les points d'appui moraux qui lui manquent et incorporer des dispositifs de justice dont il n'aurait sans cela aucune raison de reconnaître la pertinence<sup>182</sup>.

De cette manière, l'esprit du capitalisme, loin d'occuper simplement une place dans une superstructure comme le supposerait une approche marxiste des idéologies -à savoir une invention de dominants qui ne posséderait aucun effet réel -, il joue un rôle central dans le processus capitaliste dans lequel il le sert et le contraint à la fois. L'analyse de Boltanski et Chiapello cherche à démanteler la fausse idée que l'on a d'une prétendue crise du capitalisme, car loin de combattre la critique, le capitalisme, de façon paradoxale, se réapproprie de cette critique avec un certain opportunisme, comme il en a l'habitude, ce qui provoque une crise

---

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 71.

dans la critique du capitalisme. Ce qui était extérieur au capitalisme est aujourd'hui transformé dans le registre principal qui permet sa justification. Cela signifie que les justifications qui permettent l'engagement dans ce système sont le résultat d'une confrontation jusqu'à sa fin ultime. Les justifications données aux protagonistes reprennent la position avancée par la critique elle-même : tout profit n'est pas légitime, tout enrichissement n'est pas juste, tout n'est pas important et l'accumulation rapide est licite. Mais l'intériorisation par les acteurs d'un certain esprit du capitalisme entraîne pour le processus d'accumulation certaines contraintes qui n'ont pas une forme tout-à-fait pure. Ainsi l'esprit du capitalisme fournit à la fois une justification du capitalisme au lieu de le remettre radicalement en question, et un point d'appui critique qui permet de dénoncer la distance entre les formes concrètes d'accumulation et les conceptions normatives de l'ordre social.

## **2. Capitalisme : « Légion est mon nom. Oui, nous sommes une multitude<sup>183</sup> »**

L'esprit capitaliste actuellement esquissé n'est pas le premier modèle décrit. Face à la conception d'inspiration wébérienne de « l'esprit du capitalisme », Boltanski et Chiapello, dans une reconstruction archéologique, identifient trois esprits successifs dans l'histoire du système capitaliste. Chaque esprit, en son temps, a exercé la fonction de justification pour pérenniser et la mobilisation et l'engagement d'individus.

Le premier a été étudié par Weber dans son ouvrage « L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme<sup>184</sup> ». Le sociologue y fait une reconstruction archéologique de l'*éthos* qui a inspiré le capitalisme originel. Pour Weber, « l'esprit du capitalisme » est composé d'un ensemble de raisons éthiques, bien qu'étrangères à la logique capitaliste, qui ont inspiré les entrepreneurs dans leurs actions favorables à l'accumulation du capital. La thèse principale de Weber repose sur l'idée que c'est à travers une notion religieuse de prédestination que certains mouvements protestants ont créé une ascèse professionnelle faisant œuvre, interprétée comme une vocation en réponse à la grâce de Dieu, une forme de sanctification par ceux qui ont été touchés par une telle grâce. Pour étayer sa thèse, il présente, dans les premières pages de cet

---

<sup>183</sup> Ce sous-titre, « Légion est mon nom. Oui, nous sommes une multitude », fait allusion au récit biblique trouvé dans l'Évangile de Marc (chapitre 5, verset 9), dans lequel un homme possédé par de multiples mauvais esprits déclare : « Légion est mon nom, car nous sommes plusieurs ». L'utilisation de cette référence vise à illustrer l'idée selon laquelle le capitalisme se manifeste de manière multiforme, ressemblant à une « légion » d'influences qui, d'une manière analogue au récit biblique, tentent d'exercer une domination sur les individus.

<sup>184</sup> M. WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, op. cit.

ouvrage, un texte de Benjamin Franklin dans lequel il décrit les préceptes moraux et économiques du capitalisme comme un *ethos*. Cet *ethos*, décrit par Franklin, propose des vertus telles que l'honnêteté et la prudence dans la gestion de l'argent. Pour Weber, l'Europe, à l'époque moderne, est passée d'une économie capitaliste dite traditionaliste à un capitalisme qui se définit comme l'accumulation de richesses comme une fin en soi. C'est précisément avec le développement du calvinisme et des mouvements puritains que Weber montrera le lien entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. L'*ethos* spécifique produit par le « protestantisme ascétique » est, en dernière analyse, la « bonne conscience de faire de l'argent », qui est un *ethos* particulièrement bourgeois. Cet ascétisme a produit des hommes méticuleux dans le monde du travail. De plus, cette réflexion créerait la garantie que les inégalités de richesse proviennent d'une prétendue providence divine, faisant de la théorie de la « productivité à bas salaires » une spécificité. En conclusion, Weber propose que cet esprit ascétique s'étend au reste de la population, dominant tout un mode de vie.

Ainsi, en ajoutant à l'étude webérienne la description de la figure de l'entrepreneur, du capitaine d'industrie, du conquérant<sup>185</sup>, Boltanski et Chiapello écrivent que le capitalisme de l'époque est centré sur la figure de l'entrepreneur bourgeois et sur la description des valeurs bourgeoises. Il y a donc une conciliation de la morale bourgeoise basée sur des positions domestiques. Le caractère familial ou patriarcal des relations entretenues avec les salariés se développe dans des dispositions économiques - l'avarice ou la parcimonie, l'esprit salvifique, la tendance à rationaliser la vie quotidienne et le développement des compétences comptables, comme le calcul et la précision. Les justifications apportées par un tel esprit se révèlent en termes de croyances : dans le progrès, dans le futur, dans la science, dans la technique et dans les bénéfices de l'industrie<sup>186</sup>. En comparant ce premier esprit avec le cadre des laboratoires des cités précédemment exposé, on pourrait donner la priorité aux cités domestiques, en raison de l'esprit de subordination organisationnelle dans une hiérarchie verticale du pouvoir, et au mercantile, compte tenu de la croyance dans les bénéfices présentés dans les possibilités apportées par l'industrie. Cet « esprit » est resté en vigueur jusqu'aux années 1930, quand un nouveau capitalisme qui commence maintenant à se transformer a émergé.

Le deuxième esprit, que nous avons trouvé, décrit entre les années 1930 et les années 1960, est basé sur la bureaucratie comme modèle de gestion. L'accent des discours n'est plus

---

<sup>185</sup> Cf. : *NEC*, p. 54.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 55.

centré sur l'entrepreneur bourgeois, entrepreneur individuel, mais retombe sur l'organisation, qui fascine par le gigantisme. La justice a une forte rationalité méritocratique soutenue par le crédit accordé aux compétences certifiées en diplômes. Le réalisateur est la figure héroïque, dont la fonction est d'augmenter la taille de l'entreprise, de produire massivement, d'uniformiser les produits et d'organiser rationnellement le travail.

Dans cette version, la dimension sécuritaire est apportée par la foi mise dans la rationalité et dans la planification à long terme - tâche prioritaire des dirigeants – et surtout par le gigantisme même des organisations qui constituent des milieux protecteurs offrant non seulement les perspectives d'une carrière mais aussi une prise en charge de la vie quotidienne (logements de fonction, centres de vacances, organismes de formation) sur le modèle de l'armée (type d'organisation dont IBM a constitué le paradigme dans les années 1950-1960)<sup>187</sup>.

La sécurité maintenue par des mécanismes tels que le plan de carrière est renforcée par l'association du capitalisme privé au développement de l'État-providence. Cette association fournit aux constructions du bien commun la justification du système capitaliste, c'est-à-dire un idéal qui peut être qualifié de civique. La collaboration des grandes entreprises avec l'État soutiendra l'objectif de justice sociale. Il y a un discours fort sur la solidarité institutionnelle et la socialisation de la production, de la distribution et de la consommation, rendant la croyance au progrès, à la science et à la technologie, à la productivité et à l'efficacité encore plus forte que dans la version précédente. Dans la perspective laboratoire des cités, on peut dire qu'il y a une primauté combinée dans le compromis entre la cité industrielle et la cité civique.

Ainsi, on peut voir une première variation des esprits qui, prenant possession de l'imaginaire collectif, soutenait l'engagement dans ce système et a déterminé une conduite normalisée d'organisation sociale. Dans le premier esprit, associé à la figure du bourgeois, les formes de relation suivaient un schéma familial. Sauf exceptions, les propriétaires, les patrons, étaient personnellement connus de leurs employés et le destin et la vie de l'entreprise étaient fortement associés au sort d'une famille. Le second esprit, organisé autour de la figure centrale du directeur et des dirigeants de l'entreprise, est lié au capitalisme d'entreprise, avec la bureaucratisation comme élément central. Ce dernier a mis en place un cadre des superviseurs

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 56.

avec l'exigence de qualification, dans lequel le diplôme universitaire, accessible uniquement à une minorité, était une sorte de passeport vers la réussite.

Cependant, cette nouvelle période, selon Boltanski et Chiapello, est le résultat d'un passage de logiques d'exploitation qui a eu lieu entre les années 1960 et 1990, où il y a un éloignement du modèle d'organisation du travail qui était prédominant et presque absolu, pour l'apparition d'un nouveau mode de fonctionnement. La logique d'une cité marchande, qui occupait la troisième place dans l'ordre des justifications dans le second esprit, semble subir des changements qui ont affecté le monde du travail au cours des 30 dernières années. L'accent de ce changement s'apparente moins à une augmentation de la puissance des dispositifs du marché qu'à une réorganisation qui se décrit dans une logique de réseaux. Pour cette raison, les sociologues considèrent que dans les années 1990, même si une logique industrielle peut encore être observée, elle est relative. Il y a une perception que ce nouveau moment cause un effacement du monde civique. « Aujourd'hui, la sécurité fournie par les diplômes est amoindrie, les retraites sont menacées et les carrières ne sont plus assurées. La puissance de mobilisation du 'deuxième esprit' est mise en question, alors même que les formes de l'accumulation se sont à nouveau profondément transformées<sup>188</sup> ». Peut-être aussi un rejet de la bureaucratie ? De cette manière, un moment de transition des esprits est annoncé, qui laisse peu à peu place à la formation d'une nouvelle grammaire de justification, une nouvelle cité symbolique, qui reçoit alors une logique réticulaire, c'est-à-dire une conscience d'horizontalité. Dans cette transition, il y a une forte augmentation du monde de l'inspiration, qui peut être liée à l'importance accordée à l'innovation, au risque et aux qualités personnelles telles que l'intuition.

C'est ainsi que nous arrivons à la compréhension d'un capitalisme qualifié de connexionniste par les auteurs, car il fonctionne au sein d'une organisation conçue en réseaux. La configuration de ce troisième esprit constitue une équivalence avec une économie capitaliste mondialisée qui fait un usage excessif des technologies. Cet esprit est fortement exprimé dans les changements institutionnels et la réorganisation du processus de travail. Le discours managérial présente des valeurs et des pratiques qui mettent l'accent et diffusent des problématiques telles que : des dirigeants non autoritaires, l'innovation et la créativité, les changements continus, la mobilité, l'employabilité et la motivation.

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 57.

Ce nouvel esprit du capitalisme, qui opère des changements structurels dans les modes de vie des organisations, a le même objectif que ses précédents, le maintien du système capitaliste. Cependant, absorbant les critiques liées aux anciens systèmes, il apparaît avec une puissance de mobilisation et de flexibilité qui finit par remettre en question son prédécesseur. Les garanties données précédemment sont menacées et les carrières ne sont plus garanties. Cette transmutation, qui se présente avant tout comme un moment de crise idéologique, est chargée de favoriser une nouvelle restructuration du capitalisme et de ses formes de justification. Pour Boltanski et Chiapello, ce temps est un témoin de l'émergence du nouvel esprit du capitalisme, duquel traite la recherche actuelle. Les changements sont motivés par des critiques contre le système capitaliste lui-même. Ainsi, il est important de comprendre la fonction et l'opérationnalisation de la critique elle-même.

### 3. Le capitalisme et sa critique

La critique du capitalisme est aussi ancienne que le capitalisme lui-même. La justification du capitalisme se produit précisément parce qu'il devient l'objet de critiques. Selon les auteurs du NEC, pour être valable, la critique doit être en mesure de se justifier, c'est-à-dire « de clarifier les points d'appui normatifs qui la fondent, et cela, particulièrement, lorsqu'elle est confrontée aux justifications que ceux qui sont l'objet de la critique donnent de leur action<sup>189</sup> ». La critique de l'esprit du capitalisme peut avoir des impacts de différentes natures. Elle a les conditions pour légitimer l'esprit en vigueur, en délégitimant les précédents ou pour contraindre les représentants du système capitaliste, en exigeant une justification de ce dernier par rapport au bien commun. « Et plus la critique se révélera virulente et convaincante pour un grand nombre de personnes, plus les justifications données en retour devront être associées à des dispositifs fiables garantissant une *amélioration effective en termes de justice*<sup>190</sup> ». Un troisième effet que la critique peut apporter est précisément d'exposer le capitalisme à une plainte devant laquelle il est incapable de justifier le bien commun. Au vu de cet impact, un tel système serait obligé de tenter d'échapper aux dispositifs de la justice en essayant en quelque sorte de « mélanger les cartes », pour devenir indéchiffrable.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 73.

Selon cette possibilité, la réponse apportée à la critique ne conduit pas à la mise en place de dispositifs plus justes, mais à une transformation des modes de réalisation du profit telle que le monde se trouve momentanément désorganisé par rapport aux référents antérieurs et dans un état de forte illisibilité<sup>191</sup>.

C'est face à de telles conséquences que, pour Boltanski, les années 1965-75 sont marquées par une forte hausse du niveau de la critique, qui atteint son apogée en 1968 et les années suivantes. Ces critiques sont loin d'être uniquement verbales, elles s'accompagnent de grèves et de violences, et ont pour effet de désorganiser la production qui abaisse la qualité des produits industriels et, selon certaines estimations, diminue les coûts salariaux. Les critiques visent presque toutes les preuves établies sur lesquelles reposait la légitimité de l'ordre social. Ainsi, il existe un recueil de critiques qui se heurte à plusieurs discours qui justifiaient le capitalisme en vigueur. Le rapport entre salaire et profit et le partage de la valeur ajoutée, les asymétries en termes de pouvoir et de relations hiérarchiques (au travail, mais aussi dans la famille), les examens de sélection sociale, que ce soit à l'école, les tests de recrutement professionnel, les tests et les qualifications qui permettent avancement de carrière, etc. Ce haut niveau de critique inquiète les responsables des institutions du capitalisme et, en premier lieu, le patronage, qui se préoccupe de la « crise de l'autorité » et du « refus de travailler dans l'entreprise », notamment chez les jeunes. L'ensemble des accusations portées par les critiques fait peser sur le capitalisme la menace d'une crise importante.

A l'ensemble des critiques qui se heurtent aux justifications du système capitaliste, Boltanski et Chiapello distingueront deux voies qui sont en cours depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. La première est la critique sociale : elle met en évidence les inégalités, la misère, l'exploitation et l'égoïsme dans un monde qui encourage l'individualisme par opposition à la solidarité. Son principal vecteur était le mouvement ouvrier.

Les ouvriers, mobilisés contre les menaces que font peser, particulièrement sur les salariés des secteurs traditionnels (mines, chantiers navals, sidérurgie), les restructurations et modernisations de l'appareil de production entreprises dans les années 60, parleront le langage de l'exploitation capitaliste, de la « lutte contre le pouvoir des monopoles » et de l'égoïsme d'une « oligarchie » qui « confisque les fruits du progrès », dans la tradition de la critique sociale<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 263.

La seconde forme de critique avait déjà été démontrée par Chiapello dans son œuvre *Artistes versus manager*<sup>193</sup> (1998) et était appelée comme critique d'artiste. La critique artiste est l'un des *leitmotivs* du *NEC*. Selon les auteurs, une telle critique s'est développée, d'une part, dans de petits cercles d'artistes et d'intellectuels et met l'accent sur d'autres traits du capitalisme : critique de l'oppression dans le monde capitaliste (domination du marché, discipline d'usine), uniformité dans la société de masse et marchandisation des tout. De plus, cette critique valorise un idéal d'émancipation et d'autonomie individuelle, d'unicité et d'authenticité<sup>194</sup>. La « critique artiste » s'oriente vers les zones qui souffrent de l'influence du capitalisme et qui ne sont pas atteintes par la « critique sociale ». Le travailleur, qui se trouvait au beau milieu de la routine bureaucratique quelque peu aliénante dans le contexte industriel, réduisait son existence au service du capital. L'individu était confiné dans une existence inauthentique et dépourvue de sens puisqu'il devenait, toujours plus, un consommateur de masse, appauvrissant ainsi la narration de sa propre vie. Face à un tel réductionnisme, quelques mouvements étudiants et, surtout, mai 68 sont pris comme exemples par Boltanski et Chiapello comme des mouvements symboliques qui ont attribué une signification au fond culturel.

Une autre raison importante pour laquelle cette critique prend forme est attribuée à la croissance notable du nombre d'étudiants dans les années 1960 et aussi à l'importance tout aussi croissante du rôle joué par le personnel, les ingénieurs et les techniciens qui détiennent le capital social. Ainsi, selon les auteurs, il est possible de noter

d'une part le désenchantement, la « misère de la vie quotidienne », la déshumanisation du monde sous l'emprise de la technicisation et de la technocratisation, et, d'autre part, la perte d'autonomie, l'absence de créativité, et les différentes formes d'oppression du monde moderne. En témoigne, dans le domaine de la famille, l'importance des revendications qui ont pour objectif l'affranchissement par rapport aux formes traditionnelles de contrôle domestique (à

---

<sup>193</sup> Cf. : Ève CHIAPELLO, *Artistes versus managers. Le management culturel face à la critique artiste*, Paris, Éditions Métailié, 1998.

<sup>194</sup> Les auteurs diront que « les formes d'expression de cette critique seront souvent empruntées au répertoire de la fête, du jeu (Épistémon, 1968), de la 'libération de la parole' (de Certeau, 1968) et du surréalisme (Willener, 1970). Elle est interprétée par les commentateurs comme 'l'irruption de la jeunesse' (E. Morin), comme l'expression 'd'un désir de vivre, de s'exprimer, d'être libre' (J.-M. Domenach cité dans Bénéton, Touchard, 1970), d'une 'exigence spirituelle' (Clavel), du 'refus de l'autorité' (Mendel), de la contestation de la famille bourgeoise et, plus généralement, des formes domestiques de subordination ». *NEC*, p. 264.

« l'organisation patriarcale »), c'est-à-dire d'abord la libération des femmes et l'émancipation des jeunes<sup>195</sup>.

Les discussions sur l'autonomie, la réalisation de soi et l'authenticité, au travail mais surtout au-delà de ce dernier, se sont développées vers la reconnaissance de l'individu qui ne pouvait plus être traité comme un simple ouvrier ou consommateur. Cette dénonciation s'est renforcée jusqu'à atteindre le statut de revendication légitime. Dans le monde de l'entreprise, la critique artiste se manifeste avant tout dans les revendications autogérées qui exigent la participation des salariés au contrôle de l'entreprise et marquent la place centrale attribuée à l'autonomie et à la créativité individuelles.

Ces deux critiques jouent un rôle plus ou moins équivalent, alors que, lors des crises précédentes, la critique artiste ne s'est manifestée que dans des cercles restreints d'intellectuels. Cependant, en mai 68, il y a une intersection entre les deux critiques qui contestent des discours de justification du système capitaliste, qui, bien qu'elles aient des origines et des demandes différentes, se rencontrent pour demander au système ce qu'il ne pouvait plus offrir. « Dans le contexte des entreprises des années 70, les deux critiques s'expriment surtout sous la forme d'une demande de sécurité (pour ce qui est de la critique sociale) et d'une demande d'autonomie (pour ce qui est de la critique artiste)<sup>196</sup> ».

Cette analyse que font les auteurs est intéressante parce qu'elle nous montre comment le système capitaliste a réussi à s'approprier des critiques les plus radicales, en particulier celles liées aux plus autoritaires et hiérarchiques qui ont dominé la sphère de la production et le monde économique, pour générer une métamorphose surprenante et les mettre au service de la reconfiguration du capitalisme lui-même. Au contact des travaux de Boltanski et Chiapello, il nous semble tout à fait impossible d'expliquer l'expansion culturelle (et pas seulement structurelle-financière) du néolibéralisme sans établir ces généalogies et ces liens qui, à première vue, pourraient sembler viscéralement contradictoires.

De la dénonciation faite au NEC, il est possible de mieux comprendre comment se sont extraites de la critique anticapitaliste elle-même les caractéristiques qui correspondaient aux exigences de l'époque de la fluidisation économique, de l'ouverture essentielle des

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 265.

frontières du marché et de la financiarisation radicale du système économique qui pariait sur le système flexible contre le solide, sur l'éphémère contre le permanent. Ainsi, sous la marque d'un nouveau concept de liberté (critique artiste), le système capitaliste a modifié ses formes culturelles-symboliques, déclenchant un processus de production de subjectivité associée aux valeurs émergeant de la nouvelle praxis individualiste. D'ailleurs, sous la pression non seulement des légitimations les plus anciennes, mais étant également contesté par les nouvelles références culturelles, le capitalisme, selon Boltanski et Chiapello, a opéré une transformation afin de se présenter d'une autre manière.

Face à un tel scénario, la question qui se pose est la suivante : où le capitalisme puise-t-il les ressources pour soutenir les raisons de nouveaux types d'engagement ? Comment est-il possible que les mouvements protestataires et anticapitalistes des années 1960 et 1970 soient devenus la matière première de la refondation de l'exploitation du système qui a été mis en critique sur la société dans son ensemble ? Notre thèse s'appuie sur ce processus complexe, né des rapports conflictuels du capitalisme et de la critique qui a finalement permis de rendre le capitalisme indéchiffrable dans sa forme actuelle pour une critique encore bourrée d'anciens schémas perceptifs.

#### **4. Processus d'engagement : idéologie**

Pour Boltanski et Chiapello, les individus ont besoin de raisons convaincantes pour s'engager dans un système apparemment absurde. Le capitalisme au sens strict est incapable de produire les justifications dont il a besoin pour légitimer ses actions, répondre aux critiques et recevoir le soutien nécessaire à son bon fonctionnement. Il a donc besoin de regarder en dehors de lui-même, dans l'espace public et dans les différents mondes qui le composent, à la recherche d'arguments et, plus fondamentalement, de principes qui remplissent ces rôles. Boltanski et Chiapello comparent

le processus par lequel s'incorporent au capitalisme des idées qui lui étaient initialement étrangères, voire hostiles, au processus d'acculturation décrit par Dumont<sup>197</sup> (1991) quand il montre comment l'idéologie moderne dominante de l'individualisme se diffuse en forgeant des compromis avec les cultures préexistantes.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Cf.: Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit-Seuil, 1983.

<sup>198</sup> *NEC.*, p. 60.

Pour définir l'idéologie, Boltanski et Chiapello se tournent vers Louis Dumont. Dans *Homo Aequalis*, Dumont entend comprendre l'idéologie moderne par opposition à l'idéologie traditionnelle. L'idéologie moderne peut être visualisée parce que nous sommes dans une société qui valorise, en premier lieu, « l'être humain individuel : à notre avis, chaque homme est une incarnation de toute l'humanité et, en tant que tel, est égal à tout autre membre libre. C'est ce que j'appelle l'individualisme<sup>199</sup> ». L'holisme, caractéristique des sociétés traditionnelles, présupposait que chaque individu serait soumis ou conformé à la société, la hiérarchie étant bien entendu sa manifestation. Selon Louis Dumont, c'est par un processus d'acculturation que cette nouvelle idéologie remplace l'ancienne. Ce travail idéologique repose sur au moins trois dimensions : de l'excitation, il doit séduire et accorder la liberté ; la sécurité, il a besoin de rassurer et de donner des garanties ; et, enfin, la justice en référence à un bien commun, il doit légitimer ses actions. C'est ce travail idéologique que Boltanski et Chiapello modélisent en utilisant le concept de « l'esprit du capitalisme ».

Il est important de noter que si l'esprit du capitalisme sert le capitalisme, il le restreint également. D'une part, parce que l'incorporation des justifications du capitalisme par les acteurs n'agit pas, loin de là, comme un lavage de cerveau. Mais « l'idéologie dominante<sup>200</sup> » permet l'autocritique et, par conséquent, limite l'adhésion des gens au capitalisme dans des proportions très variables d'un cas à l'autre. D'autre part, le fait que le capitalisme ait recours à des justifications morales l'oblige à prouver qu'il ne s'agit pas d'un simple discours. Le système capitaliste est donc conduit à accepter la réalisation de preuves de réalité à partir du moment où il se dote d'un tel esprit. De telles preuves peuvent être faiblement ou fortement instituées, de celles qui conduisent à une promotion dans une petite entreprise à celles qui constituent le droit international.

L'idéologie est alors utilisée comme concept et comme synonyme d'« esprit ». Elle est conçue par les auteurs comme un système moral dont le but est de justifier et de légitimer les actions humaines et, plus largement, les institutions, les ordres et les structures. Comme mentionné ci-dessus, dans le NEC, le sens d'« idéologie » diffère de la compréhension qui est faite dans les courants appelés marxistes. S'éloignant de ce que Ricœur lui-même appelait la

---

<sup>199</sup> Louis DUMONT, *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*, Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 14, nous traduisons.

<sup>200</sup> NEC, p. 45.

« fonction pathologique », chargée de dissimuler la réalité en subjuguant le faible pour le plaisir du fort ou cachant une condition dont elle serait l'inverse, l'idéologie du NEC oblige autant qu'elle sert, et elle est si réelle que les actions qui l'accompagnent. Élevant au-delà de ses fondements discursifs et symboliques, l'idéologie est analysée à partir d'actions concrètes.

Dumont comprend également l'idéologie comme un ensemble social de représentations. Et en tant que représentation, il n'est pas nécessaire de rechercher si c'est vrai ou faux, « parce qu'aucune forme de conscience n'est jamais complète, définitive ou absolue. [...] Il n'y a aucune conscience directe et exhaustive de quoi que ce soit. Dans la vie de tous les jours, c'est d'abord à travers l'idéologie de notre société que nous prenons conscience de quoi que ce soit<sup>201</sup> ». De plus, en étudiant les ensembles sociaux de représentations en tant qu'idéologies, Dumont suggère qu'il n'est pas de son intérêt d'étudier les représentations exceptionnelles ou uniques, mais seulement celles qui sont partagées par un groupe, un collectif. La définition de l'idéologie reposerait, selon Dumont, sur une distinction de point de vue et non de contenu. S'appropriant ce concept, Boltanski et Chiapello conçoivent « l'esprit du capitalisme » comme l'ensemble des représentations capables de guider des actions et des justifications partagées.

Ces justifications doivent reposer sur des arguments suffisamment robustes pour être acceptées comme allant de soi par un assez grand nombre de gens de façon à contenir ou à surmonter le désespoir ou le nihilisme que l'ordre capitaliste ne cesse également d'inspirer, non seulement à ceux qu'il opprime mais aussi, parfois, à ceux qui ont la charge de le maintenir et, par l'éducation, d'en transmettre les valeurs<sup>202</sup>.

L'« esprit du capitalisme » justifie également l'adhésion à un style de vie favorable à l'ordre capitaliste. C'est pourquoi la structure familiale a changé ces dernières années, car la « vieille » famille nucléaire est devenue un problème pour ceux qui ont toujours besoin de bouger, de changer, de se rendre plus flexible. Ces injonctions érodent la confiance, la loyauté et l'engagement mutuel, éléments essentiels pour la construction des familles et une vie partagée à long terme. Cependant, ce style de vie ne peut pas sembler comme quelque chose

---

<sup>201</sup> L. DUMONT, *Homo Aequalis*, *op. cit.*, p. 30, nous traduisons.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 45.

qui pèse sur les individus. Il doit être engageant, capable de produire des bénéfices plus importants et des garanties attractives.

Dans l'analyse de Louis Dumont, les membres d'une culture holiste confrontés à la culture individualiste se trouvent mis en cause, et éprouvent le besoin de se défendre, de se justifier, face à ce qui leur apparaît comme une critique et une remise en question de leur identité. Mais, sous d'autres rapports, ils peuvent se montrer attirés par les nouvelles valeurs et par les perspectives de libération individuelle et d'égalité qu'offrent ces valeurs. C'est de ce processus de séduction-résistance-recherche d'autojustification que naissent les nouvelles représentations de compromis<sup>203</sup>.

La fonction idéologique, dans l'ensemble de ses représentations, qui s'établit dans le champ discursif, exécute la mise en œuvre de dispositifs restrictifs, dont l'objectif est de séduire, en essayant de certifier un discours par une pratique. Ainsi, le capitalisme dans son esprit et ses micromouvements face à la critique ont commencé à devenir indéchiffrables et incompréhensibles par la critique elle-même. Et, bien qu'il s'agisse d'arrangements discursifs, ils aboutissent à un ensemble de pratiques sociales non discursives, favorisant l'engagement conscient, mais non libre, de leurs protagonistes dans leur processus d'accumulation. Ce sont ces variations de la base idéologique qui servent de paramètre d'étude pour l'analyse des textes sur la gestion d'entreprise, corpus d'études menées par Boltanski et Chiapello pour construire analytiquement le nouvel « esprit du capitalisme ». Ces variations se sont produites dans la mesure où certaines justifications ont été déstabilisées par la critique ou par la nécessité de réaliser plus de profits. Les justifications doivent sensibiliser ceux à qui elles s'adressent, c'est-à-dire rencontrer une expérience morale de la vie quotidienne et proposer des modèles d'action que les individus peuvent adopter. Ainsi apparaît une dynamique d'apparition de nouveaux points d'appui normatifs, conceptualisant une nouvelle cité que les auteurs du NEC appellent la « cité par projets ». Cette cité, particulièrement présente dans le monde des entreprises, finit par s'étendre à d'autres univers et, justement, à ceux de la vie privée, amicale, familiale<sup>204</sup>.

Enfin, bien que différent dans son esprit, le capitalisme continue de se réinventer continuellement avec la reproduction de ce qu'il dit dépassé, masquant l'ancien avec de

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>204</sup> Luc BOLTANSKI, « Nécessité et justification », *IN : Revue économique* — vol. 53, n° 2, mars 2002, p. 286.

nouveaux vêtements, préservant l'exploitation du travail avec des innovations présumées, afin de nourrir sa soif insatiable. A chaque nouvelle étape, un nouveau discours d'un esprit nouveau est élaboré, qui vante les qualités les plus humaines des innovations, dont la fausseté devient le conditionnement qui empêche la pleine réalisation de l'identité des acteurs sociaux.

Jusqu'à présent, nous avons effectué un parcours argumentatif dans le but de clarifier les hypothèses épistémologiques pour l'implantation du concept d'un nouvel esprit du système capitaliste. Mais sa compréhension à travers la structure présentée fait référence, principalement, à la cité par projets. Selon la formulation d'une grammaticalité pour cette nouvelle cité symbolique, Boltanski et Chiapello nous offrent un support théorique qui nous permet de rechercher dans quelle mesure et comment cet « esprit » se présente à travers des représentations, des valeurs, des justifications et des idéaux de justice.

## CHAPITRE 5

### V — LA CITE PAR PROJETS

---

Comme brièvement exposé ci-dessus, le capitalisme n'a pas de ressources propres pour justifier les raisons de son engagement, ni pour répondre à ses critiques en termes de justice. Nous avons également vu, précédemment, que Boltanski et Thévenot ne comprennent pas la justice à partir d'un idéal normatif, d'un point de vue proprement déontologique, c'est-à-dire du meilleur ou du plus correct, mais à partir des usages que les acteurs font dans un contexte donné pour dénoncer les situations d'injustice. Tout comme Weber n'a pas compris la domination d'un seul point de vue, la justice prend également un contenu différent selon la grammaire de justification qu'elle soutient. Chiapello s'associe aux acteurs de l'œuvre *DLJ* pour affirmer, avec Boltanski, que « la justification du capitalisme suppose donc la référence à des constructions d'un autre ordre d'où dérivent des exigences tout à fait différentes de celles imposées par la recherche du profit<sup>205</sup> ». Le capitalisme a besoin d'un ordre de justification parce qu'il

est en effet sans doute la seule, ou au moins la principale, forme historique ordonnatrice de pratiques collectives à être parfaitement détachée de la sphère morale au sens où elle trouve sa finalité en elle-même (l'accumulation du capital comme but en soi) et non par référence, non seulement à un bien commun, mais mêmes aux intérêts d'un être collectif tel que peuple, État, classe sociale<sup>206</sup>.

En d'autres termes, le capitalisme doit être justifié en termes de profit, cependant, il est impératif qu'il fasse référence à la justice pour ne pas perdre ce qui est fondamental : l'engagement de ceux qui ne gagneront même pas de profit dans le processus d'accumulation. Par conséquent, le capitalisme doit se référer à des types de conventions très générales, orientées vers le bien commun et vers la justice, avec la revendication de validité universelle,

---

<sup>205</sup> *NEC*, p. 60.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.60.

qui sont comprises comme des « cités ». Comme vu précédemment, les cités sont des modèles analytiques, des logiques d'argumentation, qui permettent d'identifier les différents régimes de justification qui sous-tendent la critique, les controverses, les désaccords et, dans l'esprit du capitalisme des sociétés contemporaines<sup>207</sup>.

Pour Boltanski et Chiapello, toute organisation sociale soumise à l'impératif de justification, tend à intégrer la référence aux cités et, nécessairement, à « l'esprit du capitalisme », qui contient, au moins dans ses aspects orientés vers la justice, des références à de telles conventions. Le capitalisme peut désigner plus d'une des six « cités » présentées, puisque la distinction présentée se situe au niveau du type idéal. Cependant, les sociologues perçoivent que ces logiques d'argumentation sont insuffisantes pour exprimer, décrire et représenter le contexte de la formation du capitalisme dans son nouvel esprit. Pour cette raison, Boltanski et Chiapello consacrent un chapitre de leur œuvre, *NEC*, à faire face à l'émergence d'une nouvelle configuration idéologique en général et d'un nouveau modèle analytique : la « cité par projets ».

Un facteur important pour la constitution de cette nouvelle cité est précisément le développement d'une épistémologie des réseaux. Le nouvel esprit du capitalisme est basé sur une nouvelle représentation réticulaire du monde. Ce concept a été recherché par les sciences sociales dans d'autres domaines pour identifier des structures peu ou pas hiérarchisées, flexibles et non limitées par des frontières tracées *a priori*. Contrairement au concept des années 1960, où le « réseau » était une question de communication, obéissant à des relations verticales et horizontales au sein d'une entreprise, il représente dans le contexte contemporain la transgression des frontières en vue de la possibilité d'établir des connexions.

---

<sup>207</sup> Face au succès et aux critiques qui ont surgi suite à la publication de *DLJ* est née la possibilité de l'existence d'autres cités, au-delà des six décrites dans l'œuvre en question. Voir, par exemple, la tentative de Claudette Lafaye et L. Thévenot sur la réflexion d'une justification écologique. Cf. : C. LAFAYE et L. THEVENOT, « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *IN : Revue française de sociologie*, 1993, 34-4, p. 495-524. Boltanski souligne également les facteurs décisifs pour la conception de la nouvelle cité par rapport à l'œuvre *DLJ*: « Nous sommes partis, plus précisément, de trois critiques faites à ce modèle qui, bien que partiellement injustifiées, nous ont semblé suffisamment importantes pour être sérieusement considérées. La première de ces critiques reprochait à DJ de ne concerner, finalement, que la microsociologie – la description de situations d'interactions – et de laisser de côté le contexte macrosociologique ou sociétal de l'action. La seconde, s'indignait de ce que l'accent soit mis, dans DJ, sur les disputes orientées vers la justice (avec souvent, pour issue, l'établissement d'un compromis) en passant sous silence ou en sous-estimant les dimensions injustifiables de l'action sociale, les rapports de force, voire de violence. Enfin la troisième critique mettait l'accent sur le caractère anhistorique du modèle présenté dans DJ. » Luc BOLTANSKI *apud* BREVIGLIERI et al., *Compétence critiques et sens de la justice*, Colloque de Cerisy, Paris, Economica, 2009, p.25.

L'injonction d'un monde connexionniste, animée par le paradigme du réseau, s'est établie dans les sciences sociales et dans la littérature de gestion d'entreprise comme une idéologie du nouveau capitalisme. Dans cette représentation, l'idée de projet devient l'opportunité et le prétexte de la connexion. Le projet est un segment de réseau activé avec une durée limitée, qui vise à rassembler des individus qui ont le même objectif. A travers lui l'accumulation est possible, car les réseaux seuls condamneraient le monde à un flux constant. Ainsi, Boltanski et Chiapello perçoivent que cette nouvelle logique d'argumentation implique un nouveau système de valeurs non exprimé dans les « cité » précédentes.

Ainsi, dans cette proposition de nouvelle cité, la septième dans ce contexte de laboratoire, on peut trouver le facteur de contingence technologique d'un monde globalement connecté par un réseau d'ordinateurs. Justement parce que c'est sur la base d'une collaboration à distance, dans un sens horizontal et sans prévision de frontières, que la cité par projets est édifiée. A l'ère d'Internet, le capitalisme s'approprie le mot réseau, né des premières théories neurologiques puis informatiques, et soutient l'idée d'un monde sous-jacent aux justifications du nouvel esprit du capitalisme. La vie serait architecturée selon une multitude de connexions, à l'occasion des projets.

Le projet est l'occasion et le prétexte de la connexion. Celui-ci rassemble temporairement des personnes très disparates, et se présente comme un bout de réseau fortement activé pendant une période relativement courte mais qui permet de se forger des liens plus durables qui seront ensuite mis en sommeil tout en restant disponibles<sup>208</sup>.

Issue de la littérature de gestion d'entreprise des années 1990, la cité par projets « évoque une entreprise dont la structure est faite d'une multitude de projets associant des personnes variées dont certaines participent à plusieurs projets<sup>209</sup> ». Ces personnes se connectent pour réaliser un projet, tout en établissant des relations capables d'élargir les connexions pour le futur et de garantir l'employabilité, qui est la garantie fournie de ce nouvel esprit. Il faut cependant souligner que c'est le projet en soi qui soutient la finalité de la connexion, parce que sans le projet il n'y aurait que le flux, sans aucune fixation structurelle :

---

<sup>208</sup> *NEC*, p. 170.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 171.

Le projet est précisément un amas de connexions actives propre à faire naître des formes, c'est-à-dire, à faire exister des objets et des sujets, en stabilisant et en rendant irréversibles des liens. Il est donc une poche d'accumulation temporaire qui, étant créatrice de valeur, donne un fondement à l'exigence de faire s'étendre le réseau en favorisant les connexions<sup>210</sup>.

Ainsi, en référence à l'organisation par projets, les auteurs préfèrent l'expression "cité par projets" au détriment de "cité connexionniste" ou "cité réticulaire". Justement parce que, d'une certaine manière, c'est au moment de la fin du projet que l'on peut observer les épreuves, justement lorsque l'individu est à la recherche d'un nouvel engagement, et que sa capacité à se réinsérer dans un nouveau projet sera démontrée, ce qui mettra en évidence les signes tangibles de sa grandeur ou de sa petitesse<sup>211</sup>.

Le projet peut donc être vu comme un moment de stabilisation temporaire qui réclame un certain engagement et une certaine justice, dans un monde en réseau, où tout est un flux permanent :

La cité par projets se présente ainsi comme un système de contraintes pesant sur un monde en réseau incitant à ne tisser des liens et à n'étendre ses ramifications qu'en respectant les maximes de l'action justifiable propre aux projets. Les projets sont une entrave à la circulation absolue car ils réclament un certain engagement, quoique temporaire et partiel, et supposent un contrôle, par les autres participants, des qualités que chacun met en œuvre<sup>212</sup>.

Les caractéristiques de cette nouvelle ville mises en évidence par Boltanski et Chiapello sont similaires à l'analyse que le sociologue nord-américain Richard Sennett<sup>213</sup> fait

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>211</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 172.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>213</sup> Cf. : Richard SENNETT, *A cultura do novo capitalismo*, Trad. : Clóvis Marques, Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Record, 2008. Sennett ne se réfère pas à un « esprit du capitalisme », mais à une « culture » du capitalisme, en particulier du « nouveau capitalisme ». Cependant, une appropriation active est possible, interprétant cette « culture » comme une « idéologie », selon les termes de Dumont (2000), par opposition au concept de « société » comme le fait l'anthropologie américaine. En ce sens, les appropriations renvoient à certaines compréhensions du sociologue américain, car en même temps qu'il permet de comprendre le « nouveau capitalisme », cela permet aussi de comprendre un nouveau « style de vie » qu'il promeut et en quelque sorte il sera justifié comme mode de vie à adopter par les personnes et les travailleurs. Cela sera plus évident dans la partie où nous présentons quelques conséquences de la promotion de ce « nouvel esprit du capitalisme » pour les processus de subjectivation, considérant que cette nouvelle idéologie stimulerait et justifierait la construction d'un type d'individu, le conditionnant à une adaptation aux conditions et justifications.

sur la culture de ce qu'il appelle le nouveau capitalisme. À cet égard, on peut noter que Sennett est d'accord avec Boltanski et Chiapello pour définir le contexte de travail actuel dans la perspective d'une éthique du travail d'équipe, différemment à une éthique individuelle, dont la genèse était le protestantisme. Mais les connexions que l'individu établit dans l'équipe sont superficielles, dans la mesure où elles ne permettent pas de connexions à long terme, car elles entravent la mobilité, la vitesse, le changement et l'exigence de flexibilité des travailleurs. S'arrêter, c'est perdre la possibilité d'établir des contacts fructueux et de garantir l'employabilité, considérant qu'il n'y a pas d'attente de carrière dans le « nouveau capitalisme ». Le travail en équipe « met l'accent sur la réactivité mutuelle plutôt que sur la confirmation personnelle. Le temps des équipes est plus flexible, concentré sur des tâches spécifiques à court terme que sur la somme de décennies caractérisées par la construction et par l'attente<sup>214</sup> ». Les contraintes de temps sont également de la nature des projets. Ils commencent par une date limite pour bien en avoir une fin. Les connexions établies peuvent être activées dans d'autres circonstances pour d'autres projets. La cité par projets s'appuie sur l'activité de médiation.

Comme dans d'autres « cités », la cité par projets possède également toute une grammaire avec son principe directeur des jugements, chargée d'assurer la distinction entre les grands et les petits. En discutant la cité par projets, le septième dans le laboratoire de la ville, les auteurs déclarent qu'elle désigne

le nouvel appareil justificatif qui nous semble actuellement en formation (...). [Cette expression] est en fait calquée sur une dénomination fréquente dans la littérature de management : l'organisation par projets. Celle-ci évoque une entreprise dont la structure est faite d'une multitude de projets associant des personnes variées dont certaines participent à plusieurs projets. La nature même de ce type de projets étant d'avoir un début et une fin, les projets se succèdent et se remplacent, recomposant au gré des priorités et des besoins, les groupes et équipes de travail. Par analogie nous pourrions parler d'une structure sociale par projets ou d'une organisation générale de la société par projets<sup>215</sup>.

### **1. La grammaire de la justification du nouvel « esprit du capitalisme »**

C'est précisément cette analyse de l'organisation par projet telle qu'elle se déploie dans la littérature de gestion d'entreprise qui éclaire la critique du travail sur la forme du projet.

---

<sup>214</sup> R. SENNETT, *A cultura do novo capitalismo*, *op. cit.*, pp. 127-128, nous traduisons.

<sup>215</sup> *NEC*, p. 158.

La cité est entendue comme un registre d'économies de grandeur qui « codifie les formes auxquelles doit se conformer la justice dans un monde réticulaire<sup>216</sup> ». Ainsi, la cité par projets peut être appréhendée par un tableau général des traits présentés par des individus qui se mettent en mouvement dès la conception des projets qu'ils ont pour leur vie. Bien que sa pertinence soit faite dans le monde du travail, il y a sans aucun doute une extension que l'on peut voir dans le domaine des relations intimes, amicales, familiales et affectives. Revenant au concept de grammaire dans la disposition des cités évoqué antérieurement, nous pouvons exposer la configuration de ce nouveau régime de justification qui émerge.

*Le principe supérieur commun* est représenté par une activité qui consiste à s'insérer dans les réseaux les explorant pour briser l'isolement et rendre possible des rencontres avec des personnes offrant des conditions favorables à la formulation d'un projet. L'activité dans la cité par projets va au-delà des « oppositions du travail et du non-travail, du stable et de l'instable, du salarié et du non-salarié, de l'intérêt et de la bienveillance, de ce qui est évaluable en termes de productivité et de ce qui, n'étant pas mesurable, échappe à toute évaluation comptable<sup>217</sup> ». L'insertion dans des projets sera toujours le but de cette activité, cependant le projet ne peut pas être considéré comme une institution préétablie, car il n'existe pas en dehors de la rencontre.

La vie serait ainsi comprise comme une succession de projets. En ce sens, les catégories jugées pertinentes dans d'autres cités ne seraient pas en harmonie avec la logique de la cité par projets. Les prédicats des cités précédemment présentés, tels que les familiers, les affectifs, les artistiques, les religieux, les politiciens, etc., et leurs classifications selon la distinction entre ce qu'ils révèlent du loisir et ce qui a à voir avec le travail ont une seconde forme dans cette nouvelle cité. La priorité, et même ce qui caractérise le fonctionnement de cette cité, est justement une activité qui permet la présence de projets en continu. Animée par un mouvement permanent qui conduit toujours à la rencontre avec les autres, la cité par projets ne peut s'empêcher d'avoir toujours quelque chose en vue, d'être impérativement dans la production d'idées. Cependant, il faut garder la flexibilité qui génère la prise de conscience que la durée de vie d'un projet spécifique doit être limitée. Il ne faut pas soutenir un projet au-delà de ce qui est nécessaire. La perspective d'une fin inévitable est souhaitable et doit

---

<sup>216</sup> *Ibid*, p. 158.

<sup>217</sup> Luc BOLTANSKI, « A moral da rede? Críticas e justificações nas recentes evoluções do capitalismo », *IN : Forum Sociológico*, 5/6 (2.<sup>a</sup> Série), Lisboa, IEDS, UNL, pp. 13-15, nous traduisons.

accompagner l'engagement sans affecter l'enthousiasme. Le projet est une forme transitoire qui s'adapte à un monde en réseau, ainsi la succession des projets multiplie les connexions et, ce faisant, les relations prolifèrent, procédant à l'élargissement des réseaux. Il n'y a pas de place pour la timidité, la rigidité ou même la méfiance. Dans ce monde connexionniste, l'inquiétude naturelle est liée au désir d'être en relation, d'établir des liens, de créer des liens, de toujours s'adapter aux autres et aux situations qui nécessitent de la confiance, une bonne communication et de la flexibilité pour s'adapter aux exigences des différentes situations.

Ainsi, en définissant une grammaire de la cité par projets dans laquelle les principes supérieurs communs font référence aux activités qui potentialisent un tel projet, telles que l'autonomie, la mobilité, la flexibilité et l'adaptabilité, la capacité qui définit la grandeur de chaque individu se divise en deux voies non antagoniques, mais complémentaires. Premièrement, il ne faut compter que sur soi-même, puisqu'il s'agit d'être actif, d'être « dans le coup » d'une façon bien différente que ce qui prévalait dans l'esprit du capitalisme ascétique et implacable dans l'œuvre analysée par Weber. Deuxièmement, il est nécessaire de réussir à encourager les autres, par son initiative première, à participer à son projet, autrement dit, à établir une relation fonctionnelle en faveur du projet.

D'ailleurs l'état de grandeur de cette cité est donné par la capacité d'adaptation et de flexibilité. Il faut être polyvalent pour pouvoir passer d'une certaine situation à une autre très différente sans que cela fasse l'objet d'inconfort. Bien qu'actif et autonome parce qu'il sait prendre des risques pour établir de nouveaux contacts et de nouvelles possibilités de connexion, le grand doit être vu comme celui qui inspire confiance, car sa performance produit de l'enthousiasme.

De nombreuses figures correspondent au statut de grand : les coaches, les innovateurs, les experts, les chefs de projets. Le *manager* est, sans aucun doute, le grand dans cette cité, parce qu'il passe par l'épreuve du projet qu'il gère non en tant que chef, mais en tant qu'activateur qui s'implique corps et âme pour que son équipe fasse de même – en gardant, en toute logique, toujours un œil sur les autres possibilités qui pourraient occasionnellement se présenter. En effet, il faut savoir s'engager dans la cité par projets, mais il est également essentiel de savoir, en même temps, se désengager rapidement.

Le « grand » de la cité par projets renonce également à exercer sur les autres une forme ou une autre domination en se prévalant de propriétés statutaires hiérarchiques qui lui donneraient une

reconnaissance facile. Son autorité ne dépend que de sa compétence. Il n'impose pas ses règles ou ses objectifs, mais admet de discuter ses positions (principe de tolérance)<sup>218</sup>.

La position de leader ne peut s'exercer dans une logique hiérarchique de pouvoir constituée de manière autoritaire, mais il doit produire de l'enthousiasme, susciter la confiance dans un dialogue tolérant, toujours en mettant l'accent et en valorisant le respect des différences. Une autre caractéristique est la solidarité. Le grand, en plus de savoir s'engager, a la responsabilité de l'engagement des autres. Ainsi, cela rend l'acte de le suivre désirable. Il doit être polyvalent pour identifier les sources d'information et, simultanément, savoir offrir sa propre personne. Il sait aussi engager les autres, s'agissant d'un véritable manager de réseaux. Le chef de projet doit être un leader, un animateur dans son équipe. Cependant si l'homme connexionniste est nomade, il ne peut donc pas être l'homme de nulle part. Il doit être à l'aise où qu'il soit, sachant aussi être local.

Pour s'adapter aux situations qui s'offrent à lui, tout en conservant quelque chose d'étranger qui le rend intéressant l'homme connexionniste s'appuie sur ses qualités *communicationnelles*, son tempérament *convivial*, son esprit *ouvert et curieux*. Mais il sait aussi *donner de sa personne*, être là quand il convient, où il convient, mettre en valeur sa *présence* dans des relations personnelles, en face à face : il est toujours disponible, d'humeur égale, sûr de lui sans arrogance, familier sans excès, serviable, ayant plus à offrir qu'à attendre<sup>219</sup>.

En revanche, dans la cité pour les projets, le « petit » est celui qui ne sait pas s'engager, parce qu'il ne sait pas faire confiance, ou même celui qui ne peut pas communiquer parce qu'il est timide ou fermé, parce qu'il a des idées statiques ou une personnalité autoritaire et intolérante. Cette rigidité, qui est contraire à la souplesse constitutive de ce monde, est le principal défaut des « petits ». Tout ce qui diminue la mobilité est un facteur de rigidité, par exemple le lien avec un métier ou l'enracinement dans une région. Le petit n'explore pas les réseaux. C'est pourquoi il est menacé d'exclusion, c'est-à-dire dans un univers réticulaire, de mort sociale.

---

<sup>218</sup> *NEC*, p. 200.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 185.

La relation entre les « grands » et les « petits » devient juste quand, en échange de la confiance que les petits placent dans les grands et de leur zèle dans l'engagement dans les projets, les grands valorisent les petits pour augmenter leur employabilité, il s'agit de faire valoriser leur capacité, de les insérer dans un autre projet une fois que le précédent projet est terminé.

L'exigence de fluidité, de rapidité, de flexibilité, suppose le renoncement à la stabilité, l'enracinement, le dévouement aux personnes et aux choses. Le grand ne peut s'attacher à rien qui l'empêche de changer, il se distancie donc des responsabilités institutionnelles, qui deviennent un obstacle à la mobilité, car elles nuisent à l'autonomie et à la sécurité. Le grand de la cité par projets doit être flexible même par rapport à ses propres passions et valeurs. Il ne peut y avoir aucune valeur à laquelle il est définitivement lié sauf la tolérance pour toutes les valeurs.

La preuve, ce qui garantit la justification, dans ce modèle de cité, c'est justement le passage d'un projet à un autre. Ainsi, cette nouvelle cité, qui constitue comme modèle de preuve, par excellence, le passage d'un projet à un autre, est responsable du fonctionnement d'une nouvelle logique dans le monde. Plus les projets sont équitables et compétitifs, plus ils sont courts, nombreux et changeables. Et comme la configuration naturelle de ce monde est réticulaire, la transversalité du réseau s'impose aux êtres, à tous, même si cela n'est pas évident à la connaissance des acteurs.

Dans l'océan des flux du réseau, les projets se présentent comme une multitude de *mini-espaces de calcul*<sup>220</sup> responsables du fait d'engendrer des ordres et également de les justifier. Le mouvement d'assimilation des différences, promu par la grammaire du projet qui masque tant le capitalisme que sa critique, est notable. Étant donné que le *principe supérieur commun* de la cité par projets est l'activité elle-même du projet, aussi bien que l'extension du réseau, il est possible de séduire les acteurs hostiles au capitalisme sans que ceux-ci entrent en conflit de valeur : « ouvrir une nouvelle usine, en fermer une, faire un projet de *reengineering* ou monter une pièce de théâtre ; il s'agit toujours de projets et du même héroïsme<sup>221</sup> ». Ainsi, cette grammaire est utilisée pour décrire l'activité de chaque individu sans que celui-ci perçoive que le capitalisme, à cette activité, puisse être actif, quoi que de façon incertaine.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 181.

L'image que cette nouvelle cité nous permet de montrer est celle de petites îles organisées dans le monde du travail autour de dispositifs de justice. Cette fragmentation est capable de légitimer et même d'imposer des limites à l'action humaine dans une autoreprésentation qui repose sur la métaphore du réseau. Valoriser la mobilité est ce qui permet le flux des connexions nombreuses et diverses, pourtant souvent éphémères. L'activité de telle cité, entendue comme la multiplication de l'engagement de relations toujours nouvelles, quelle qu'en soit la finalité, présente un univers constamment menacé par l'opportunisme et la fragmentation. Cette menace est éminente non seulement dans les cadres organisationnels, mais aussi sur le cours de la vie des gens, qui est composé de séquences hétérogènes et de composantes subjectives, qui deviennent difficiles à harmoniser de manière cohérente.

## **2. L'exclusion dans la cité par projets**

Pour Boltanski et Chiapello, l'individualisme prend, dans le capitalisme contemporain, un caractère particulier lié à l'importance des relations en réseau. Cet individualisme s'exprime par la demande de mobilité d'un contact à un autre, toujours d'un projet à un autre dans la flexibilité favorisée par les connexions. Mais cette mobilité est inégalement accessible aux différents acteurs du monde économique ; cependant, selon les auteurs, elle peut être utilisée pour le bien commun, mais pour cela il faut que la cité par projets, qui est en formation, s'établisse avec un renouvellement de la critique. Mais cette mobilité peut aussi, au contraire, être manipulée de manière stratégique et purement égoïste, se transformant en une nouvelle forme d'exploration qui émerge dans ce contexte.

Les auteurs du *NEC* travailleront sur le concept d'exclusion en plus d'expliquer la misère du prolétariat, qui repose sur la désignation d'une classe responsable de son exploitation. Boltanski et Chiapello entendent montrer que la notion d'exclusion ne fonctionne pas seulement comme une idéologie qui vise à masquer le résultat d'une exploitation de classe qui lie le bonheur des riches au malheur des pauvres. Différentes formes d'exploration sont présentées dans la relativité qui existe dans chaque cité. Il faut donc comprendre que si une critique de l'exploitation basée sur un système de classes entre dominant et dominé ne peut être rejetée, elle est une notion d'exploitation qui correspond à la cité industrielle, c'est-à-dire relative au rapport entre le grand et le petit dans la cité industrielle. Mais il faut aussi imaginer d'autres formes d'asymétrie entre grands et petits et, par conséquent, d'autres formes d'exploitation, correspondant à d'autres cités.

Une stratégie développée par les auteurs pour comprendre l'exploitation est de réfléchir à la formulation économique. Cette formulation comprend la distribution de la valeur ajoutée qui est une appropriation induite par les capitalistes de la valeur générée par le travail. Cette question de la distribution de la valeur ajoutée peut s'appliquer à toutes les cités, en se concentrant sur l'idée que le capital rémunérera le travail non pas pour sa valeur naturelle par rapport à la performance et à la production, mais pour la valeur du marché. Ainsi, l'écart entre ce que l'œuvre produit réellement et la rémunération qui lui a été accordée est perçu. En transposant cette logique d'exploitation à la cité gouvernée par ce nouvel esprit du capitalisme, on met en évidence des personnes qui, dans le flux de connexions, entrent et participent à des projets, mais qui ne sont rémunérées que pour le temps de la connexion, tandis que ce qu'ils apportent, c'est tout ce qu'ils ont fait, toute leur expérience, tout ce qu'ils ont accumulé dans leurs connexions précédentes.

Une autre forme d'exploitation, responsable d'exclusion et qui se développe dans l'horizontalité de ce monde en réseau, donc une exploitation connexionniste qui est celle portée par le rôle qu'assume l'égoïsme dans ce nouvel esprit. Le mot exclusion désignerait, dans cette nouvelle cité, des formes d'échec dans un monde pensé comme un réseau. Ce serait un concept nécessaire pour une enquête sur la forme d'exploitation sous-jacente à un tel monde. Un monde mobile, où il y a des gens qui se connectent et se déconnectent, des gens qui s'engagent dans des projets qui les mettent en communication. Un monde où les forts sont ceux qui parviennent à finaliser un projet, dissoudre une équipe pour reconstruire une autre équipe, la reformuler et passer à un autre réseau. Un monde dont les exclus sont déconnectés à cause de ce qui est perçu comme de la fragilité et pas exactement à cause de leur volonté.

Ceux qui sont considérés comme « grands » dans le monde connexionniste ont des qualités qui sont initialement présentées pour l'usage du bien commun. Mais cet idéal fait également apparaître d'autres comportements possibles comme négatifs, selon lesquels les personnes qui réussissent n'utilisent leurs qualités que pour servir leurs intérêts personnels de manière égoïste, voire cynique. Ainsi, il est possible de distinguer la référence à deux personnages : un faiseur de réseau bénéfique, qui redistribue les connexions et étend perpétuellement le réseau dans de nouvelles directions ; et un faiseur de réseau malveillant, décrit de manière négative, car il ferme le réseau dans le but de l'utiliser pour accumuler son propre profit généré par les connexions qu'il a lui-même établies. Ce dernier profiterait des dispositifs du réseau pour opérer une nouvelle forme d'égoïsme : « Nous appellerons le

personnage opportuniste qui, tout en possédant toutes les qualités requises dans un monde en réseau, en fait un usage purement égoïste le ‘faiseur’<sup>222</sup> ».

Soit un faiseur participant à une entreprise collective. Il a abandonné l’idée de carrière, sait que le dispositif auquel il participe est temporaire et n’ignore pas, par conséquent, qu’il sera amené, dans un avenir plus ou moins proche, à changer d’activité. Il doit donc multiplier à la fois les contacts et son employabilité en s’attribuant des réalisations. La bonne stratégie consiste pour lui, non pas – comme le lui recommandent les manuels de management – à mettre ses informations et ses liens en partage avec son équipe et à en faire bénéficier l’organisation dont il dépend mais, à l’inverse, à essayer d’acquérir une avance sur les autres membres de l’équipe (gardant pour lui ses contacts et ses informations), voire à tenter de les dépouiller en s’attribuant la réussite du projet en cours, ce qui lui permet de se déplacer sur un autre projet plus intéressant (laissant en plan ses anciens collaborateurs dont la compétence se trouve dévalorisée)<sup>223</sup>.

Dans la cité par projets, un monde connexionniste, les comportements opportunistes causent des dommages à la fois aux autres membres des groupes ouvriers et aux institutions qui fournissent des ressources au faiseur sans qu’il ait la nécessité de payer pour ces ressources. De cette manière, une nouvelle logique d’exploitation se développe, qui se traduit par l’exclusion due au comportement du faiseur qui est adopté par les individus et les institutions.

C’est ainsi que ceux considérés comme « petits » dans la cité par projets auront leur caractéristique principale dans ce monde en réseau, l’immobilité, source de leur exploitation et de leur dépendance, mais qui devient la principale contribution à l’enrichissement des « grands ». La thèse de Boltanski et Chiapello est que l’apport des petits, disposés dans leur immobilité, leur manque d’autonomie, leur difficulté à communiquer, est responsable, justement, de donner de la force aux grands. Ces derniers, ne pouvant être à tous les endroits en même temps, ont besoin de ceux qui restent statiques pour maintenir les connexions qu’ils ont naguère forgées. Ainsi, grâce aux « petits », les limites naturelles liées au temps sont dépassées. Les petits sont vus comme des doubles, des cascadeurs, par les grands, car ce qui les caractérise comme petits, leur permet de participer au jeu des réseaux, mais pas tels qu’ils sont vraiment, car ils sont reconnus comme une représentation des grands.

---

<sup>222</sup> Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, « Inégaux face à la mobilité », *IN : Entretien avec Luc Boltanski, Ève Chiapello*, Revue Projet 2002/3 (n° 271), pp. 97-105, p. 100.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 100-101.

Le grand établit un lien à distance. Il connecte une personne (qui peut être elle-même au centre d'une clique) et il choisit ou dépose, en cette place, quelqu'un pour entretenir ce lien. La doublure doit demeurer dans la place où on l'a établie. C'est sa permanence dans ce lieu du réseau qui permet aux autres de se déplacer. Sans son assistance, le grand perdrait, au fur et à mesure de ses déplacements, autant de liens qu'il en gagne. Il ne parviendrait jamais à accumuler. Le capital lui échapperait<sup>224</sup>.

D'ailleurs, le capital n'est donc possible que par l'utilisation exploratoire de la fragilité des petits, qui est précisément la fragilité qui ne leur permet pas d'avancer. Cette fragilité les prive non seulement de connexions - de la construction de relations dans cette nouvelle cité par projets -, en soutenant les grands et permettant le profit que la capitalisation de ces derniers produit, mais c'est aussi la raison d'une exclusion en sa forme d'identification, car le petit devient simplement une réplique statique du faiseur du réseau.

Cette nouvelle forme d'exploitation est essentielle pour que ce nouveau mode de vie dans le flux des réseaux se concrétise. Sinon, la permanence nécessaire à l'accumulation deviendrait insoutenable. « Dans un monde où tous se déplaceraient, les profits apportés par le déplacement, particulièrement par la mise en connexion d'êtres ou d'univers distants parce que différents, tendraient à disparaître<sup>225</sup> ». L'hypothèse est basée sur le fait que ceux qui sont en mouvement constant ont besoin de ceux qui sont immobiles, puisque ces derniers seraient nécessaires pour maintenir le stock de choses ou de relations. C'est pourquoi les grands ont besoin de leurs cascadeurs, les plus petits. Le grand est celui qui établit la connexion, et le petit est, en langage platonicien, un simulacre imparfait du grand, celui qui se consacre à maintenir la connexion établie<sup>226</sup>.

Cependant, l'exploitation qui génère l'exclusion est toujours responsable de soumettre les petits, les moins mobiles, mais toujours importants, puisqu'ils sont les mainteneurs du système, dans une situation misérable. Car si elles sont responsables de la permanence des

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>226</sup> Évidemment, comme le rappelle Chiapello, en termes économiques, il existe encore une autre forme d'exploitation : « une heure du "grand" très connecté vaut dix ou cent heures du "petit" pas connecté du tout. Le contact avec le grand est valorisant. Ainsi le grand investit une heure avec le petit qui lui en donne dix, et on a de nouveau une forme d'expropriation ». CF. : CHIAPELLO Eve, BOLTANSKI Luc, ABEL Olivier, « Les 'petits' dans une société de réseaux », IN : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59, 1998, p. 15-21.

liens générés par les grands, ces connexions ne sont pas éternelles. Dans la cité par projets, les entreprises et les relations se succèdent, les projets sont temporaires. Le grand élargit son réseau et abandonne certaines connexions, et comme le petit n'a pas fait ses propres connexions - notamment parce que ces connexions ne correspondent pas à son projet d'origine - il devient aussi obsolète que les relations laissées par le grand. Ces cascadeurs deviennent alors, à ce moment-là, inutiles, et comme ils étaient liés aux liens statiques des faiseurs, ils finissent par vieillir avec les projets qui perdent leur validité.

Le lien dont ces acteurs assuraient, sur place, l'entretien, perd de son intérêt. Le commettant coupe les liens qui ne coûtent rien à entretenir. La doublure est déliée, mais sa force et jusqu'à sa capacité de survie diminuent d'autant. La doublure est poussée aux limites du réseau, entraînée dans un processus d'exclusion<sup>227</sup>.

Dans un monde d'exploration en réseau, chacun vit ainsi dans l'angoisse d'être déconnecté, laissé pour compte, abandonné par ceux qui bougent. Paradoxalement, l'ancrage local, la loyauté et la stabilité sont des facteurs de précarité et sont de plus en plus interprétés et vécus comme tels. Ainsi, l'exploitation se présente sous une forme spécifique « fondée sur un différentiel de mobilité<sup>228</sup> ». De cette prémisse s'établit une « grammaire générale de l'exploitation<sup>229</sup> » de la cité par projets, déjà dénoncée dans les années 2000 par Olivier Abel, qui se réfère non seulement à l'exploitation de l'autre, mais aussi à une sorte de volonté inconsciente à l'exploitation :

Le succès du nouvel esprit du capitalisme est d'amener les gens à s'exploiter eux-mêmes plus librement et plus entièrement, plus intensément que jamais. Il n'y aura plus de temps mort. Pour résister à de telles conditions, il faut s'insensibiliser aux malheurs des autres comme à ses propres souffrances<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>228</sup> *NEC.*, p. 508.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>230</sup> Olivier ABEL, « Les arts dans la cité après Le Nouvel Esprit du capitalisme », *IN : AutresTemps*, n° 66, été 2000, p. 37-60.

Dans la cité par projets, de nouveaux problèmes moraux sont mis en évidence « *non seulement d'immoralisme mais de démoralisation*<sup>231</sup> ». Le petit est l'individu qui est enraciné, fixé à un lieu et exposé à une routine, étant peu capable d'autonomie et considéré comme inefficace dans l'investissement de son travail.

Celui qui, n'ayant pas de projet, n'explore plus les réseaux, est menacé d'exclusion, c'est-à-dire, en effet de mort dans un univers réticulaire. Il risque de ne plus trouver à s'insérer dans des projets et de ne plus exister. Le développement de soi-même et de son employabilité [...], qui est le projet personnel à long terme qui sous-tend tous les autres, ne sera plus mené à bien<sup>232</sup>.

Par conséquent, ce nouvel esprit du capitalisme qui adopte la critique artiste, cette dernière qui revendique le langage du respect de l'être humain et de son autonomie, augmente paradoxalement l'exploitation sur les individus. Il invite ces individus à considérer toute leur existence –leur personne et leur vie privée– comme des ressources potentielles à activer pour devenir employables, acceptables, utilisables, réduisant leurs désirs, leurs émotions et leur créativité à des formulations de projets :

Dans un monde connexionniste, la distinction de la vie privée et de la vie professionnelle tend à s'effacer sur l'effet d'une double confusion : d'une part entre les qualités de la personne et les propriétés de sa force de travail (indissociablement mêlées dans la notion de compétence) ; d'autre part entre la possession personnelle, et, au premier chef la possession de soi, et la propriété sociale, déposée dans l'organisation. Il devient dès lors difficile de faire la distinction entre le temps de la vie privée et le temps de la vie professionnelle, entre les dîners avec les copains et les repas d'affaires, entre les liens affectifs et les actions utiles, etc. [...]. Faire quelque chose, se bouger, changer, se trouve valorisé par rapport à la stabilité souvent considérée comme synonyme d'inaction<sup>233</sup>.

### **3. La cité par projets est-elle faisable ?**

Le *NEC* nous montre un esprit de capitalisme homogénéisé autour de la grandeur du projet. Comme nous l'avons vu, avant de concevoir ce troisième esprit, les auteurs nous désignent deux « esprits » antérieurs. Au sein de la grammaire du laboratoire des cités,

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>232</sup> *NEC*, p. 168.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 237.

développée en *DLJ*, ces deux premiers esprits s'établissent sur la base de compromis entre différentes conceptions de la grandeur. Cependant, comme décrit, le "nouvel esprit du capitalisme" n'est pas proprement le résultat d'un compromis. Cette homogénéité du troisième esprit du capitalisme, qui se constitue entièrement dans l'idée de la « cité par projets », dénote une conception différente de cette cité par rapport à celles qui ont été modélisées précédemment. Il faut également noter que si les cités précédentes ont été conceptualisées avec l'aide de philosophes traditionnels, qui ont été interprétés comme des « grammairiens », dans le cas de la « cité par projets », ce sont les auteurs eux-mêmes qui la grammaticalisent, ce qui indique clairement son caractère inchoatif.

Par ailleurs, il faut se poser la question de la présence effective de cette « cité » qui, contrairement aux villes précédentes, n'a pas été testée par plusieurs enquêtes ethnographiques. La cité par projets n'est pas une construction achevée, mais elle est formulée à partir d'une idéologie qui lui permet d'exister, dans un sens prospectif qui, pour l'instant, ne voit pas son accomplissement forcé par le destin.

Il est intéressant d'observer que L. Boltanski et E. Chiapello, en formulant le concept de cette cité dans leur œuvre, croyaient qu'un renouvellement de la critique rendrait possible l'aperçu d'un scénario optimiste dans la réalisation de cette cité : « Le livre est, au fond, réformiste. Il présentait la 'cité par projets' comme une nouvelle sorte de bouée de sauvetage qui donnait au capitalisme contemporain non la possibilité d'en finir avec l'exploitation, mais de se réformer relativement [...] ». Cependant, ce que l'on a vu précédemment n'a pas été encourageant, comme le souligne Boltanski, 15 ans après le lancement de l'œuvre : « [...] ce que l'on a vu les années suivantes, a été l'augmentation de la violence capitaliste, des inégalités et, en aucun cas, l'établissement de la cité par projets<sup>234</sup> ».

Boltanski met ici l'accent sur ce qui est contraire à ce qui se dit actuellement, à savoir que le capitalisme n'est pas en crise, mais qu'il résiste plus que bien. C'est sa critique qui peut être remise en question. En d'autres termes, la cité par projets n'est pas terminée et, surtout, ne s'est pas édifée comme référence pour une juste justification de l'individu, même si l'une de ses propriétés avait été bâtie sur la reconnaissance d'un monde pluriel, car le monde connexionniste a besoin de traverser les frontières pour créer de nouvelles valeurs. S'il y a une recherche d'authenticité nouvelle dont pourraient être extraits de nouveaux sujets et reconnus

---

<sup>234</sup> L. BOLTANSKI, « Uma crítica para o presente », *op. cit.*.

la pluralité des valeurs, cela entraîne une menace sérieuse de particularisation d'autres formes de biens communs, car elle ne peut s'élever sans la forme de sa nouvelle exploitation. Cette nouvelle perspective de l'exploitation rend possible au moins deux formes d'exclusion : la première est l'exclusion appliquée au petit qui est devenu le mainteneur de la connexion du faiseur du réseau, et a donc besoin de rester immobile au profit du grand ; la seconde concerne l'expulsion du déjà exclu du monde en réseau, lorsque le temps du projet de l'acteur, qui soutient la connexion, prend fin. Ainsi, celui qui est immobile en raison de sa fragilité et du besoin d'un autre finit par devenir un marginal du monde commun. Les petits deviennent si étrangers au monde ordinaire que leur relation avec les autres devient complètement problématique.

Cette observation met en évidence une négligence absolue de ce qui est considéré comme l'une des formules de base nécessaire de la grammaire commune aux différentes cités : il est impératif que le bonheur des grands fasse le bonheur de tous et, par conséquent, aussi le bonheur des petits. C'est la prescription pour chaque cité de pouvoir maintenir son système de justification face à l'asymétrie entre grands et petits. Selon Boltanski et Chiapello, dans n'importe quelle cité, il y a des petits et des grands. Les grandes personnes font un sacrifice pour leur grandeur, mais ce sacrifice ne peut pas être juste et simplement un sacrifice personnel, mais un sacrifice qui devrait profiter au bien commun.

Le monde connexionniste par soi-même, tel qu'il a été présenté, avec toute son instabilité et son injustice, semble condamner les identités à son propre fatalisme. En même temps, au cours de la vie, la cité par projets a infligé aux individus une suppression de leurs histoires qui sont séquestrées par l'idéologie imposée par l'esprit du capitalisme qui, sans une critique renouvelée, tend à accroître sa domination de façon imbattable.

De même, si l'épreuve, qui est une condition de justification de l'action de l'individu, est directement liée à sa capacité à transiter, nourrir et créer les projets en établissant des connexions à l'intérieur du réseau, et même, le projet lui-même étant « précisément un amas de connexions actives propre à faire naître des formes, c'est-à-dire à faire exister des objets et des sujets<sup>235</sup> », l'individu se retrouve à nouveau dans une situation précaire. Son existence et son identité sont condamnées aux exigences de grandeur déterminées par le monde connexionniste. Cela entraîne un problème à double entrée : celui qui est considéré comme

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 170, nous traduisons.

petit, celui qui se trouve enraciné et qui ne peut pas ou ne veut pas rompre ses engagements, qui préfère la sécurité et reste fidèle à ses biens, voit son identité existentielle supprimée par le flux des réseaux ; de façon antagonique et paradoxale, le sujet flexible qui a obtenu sa place dans le monde connexionniste par les processus stipulés, vit une standardisation d'autant plus étonnante parce qu'elle fonctionne comme un mirage de l'individualisation dans le sens où elle offre le sentiment trompeur d'unicité de l'être alors que les multiples formes d'identité se retrouvent exploitées. Ainsi, chacun se sent singulier alors qu'il est simplement comme tout le monde. Ce qui finit par abolir la pluralité qui existe dans la vie et dans les vocations de la vie et qui tendrait à enrichir et solidifier à la fois l'humain et ses relations.

Enfin, face à un monde pluriel, complexe, difficile à appréhender, traversé par de multiples courants philosophiques, politiques et sociaux, les identités personnelles et sociales de chaque individu ne peuvent être réduites aux logiques des conditions de cette nouvelle idéologie représentée dans le nouvel esprit capitaliste. C'est pour cette raison que nous suggérons un dialogue sous forme d'inflexion à propos du concept d'identité formulé par Paul Ricœur, appelé identité narrative qui vise à dévoiler, ou même, comme une sorte d'engendrement, à faire naître l'humain qui existe en chaque acteur pour que ce dernier puisse être reconnu par la narration de son existence qui ne peut être réductible ni fixée par l'injonction idéologique du système économique, régente des activités de telle cité. Cette proposition ne nous semble pas éloignée de ce que suggèrent Boltanski et Chiapello, lorsqu'ils disent, à propos de la motivation de la recherche sur leur œuvre, qu'elle est également une tentative d'« ouvrir la boîte noire des trente dernières années pour regarder la façon dont les hommes font leur histoire<sup>236</sup> ».

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 29, nous traduisons.

## CHAPITRE 6

### VI — L'IDENTITE HUMILIEE

---

#### 1. La cité par projets et l'humiliation contemporaine

Jusqu'à présent, nous avons mené un parcours argumentatif dans le but de clarifier les présupposés épistémologiques de notre analyse. La compréhension du capitalisme à travers la structuration du « nouvel esprit du capitalisme », qui se réfère principalement à la cité par projets, nous permet d'avoir un support théorique capable d'enquêter dans quelle mesure et comment cet « esprit » se présente à travers des représentations, des valeurs et justifications pour l'individu moderne.

A partir de ce moment, notre thèse tentera de montrer comment ce nouvel esprit du capitalisme opère un appauvrissement dans la conception que l'individu a de lui-même, et par conséquent tend à humilier son identité, opérant une rétraction de sa capacité d'action. Notre allégation est que la cité par projets s'est montrée non pas comme un ordre légitime de justification, mais comme une production capitaliste de l'humiliation contemporaine. Cette forme d'humiliation se traduit, du fait de son injonction connexionniste, par un effacement des distances et des reconnaissances nécessaires dans les relations avec les autres et avec soi-même.

Le thème de l'humiliation est travaillé par plusieurs théoriciens comme Avishai Margali, Claudine Haroche, Ruwen Ogien, Martha Nussbaum, Olivier Abel, entre autres. On comprend la difficulté de manipuler ce terme, précisément à cause de la description de sentiments complexes, composés et changeants. Les mêmes choses humiliantes dans certains moments ou contextes ne le seront pas dans un autre. De plus, le débat sur l'humiliation est vaste. Certains théoriciens discutent de l'humiliation d'un point de vue institutionnel et non entre citoyens, c'est-à-dire du point de vue de l'humiliation promue par les institutions à leurs citoyens, comme Avishai Margali<sup>237</sup> et Martha Nussbaum<sup>238</sup>, par exemple. Il y a ceux qui

---

<sup>237</sup> Cf. : Avishai MARGALIT, *La société décente*, Trad. par François Billard, Flammarion, 2007.

<sup>238</sup> Cf. : Martha NUSSBAUM, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, New York, Oxford University, 2016.

travaillent, comme Claudine Haroche et Yves Déloye<sup>239</sup>, le sentiment même de l'humiliation. Tandis que d'autres encore essaient de travailler le thème dans une perspective intégrale, en le centrant cependant sur l'affection de l'estime de soi, comme Olivier Abel<sup>240</sup>.

Sur le mot humiliation, une enquête dans les dictionnaires contemporains ou anciens indique qu'il présente une notion générale d'abaissement, d'une circonstance dans laquelle quelqu'un est placé dans une situation inférieure (en dessous) par rapport à quelque chose (ou quelqu'un) qui se met en haut (au-dessus). Généralement, le terme est utilisé métaphoriquement pour exprimer à la fois des situations déshonorantes (telles que la vexation) et des situations de soumission, d'oppression et de sujétion sociale. Cependant, il est à noter que dans les dictionnaires, nous trouvons également une prépondérance de l'association de l'humiliation avec l'humilité. En ce sens, l'humiliation se caractérise par la posture de devenir humble, battant ainsi l'orgueil (ou l'arrogance)<sup>241</sup>. De telles associations entre abaissement, humiliation et humilité ne sont pas fortuites, comme le commente la psychologue allemande Evelin Lindner<sup>242</sup>, puisque les étymologies mêmes des mots humiliation et humilité dérivent du latin *humilis* (bas), qui vient par conséquent de *humus* (sol, terre). Tous les mots qui dérivent de cette racine indiquent quelque chose qui est en dessous (dans une position inférieure) ou qui sera mis vers le bas (abaissé).

Dans l'histoire du concept, selon le théologien Colin Brown (1976), il existe un terme lié à *humilis* dans le vocabulaire grec ancien : *ταπεινωση* (*tapeinos*). Ce mot est aussi parfois utilisé par les philosophes (Xénophon, Platon, par exemple) et les écrivains (Hérodote), pour

---

<sup>239</sup> Cf. : Yves DÉLOYE et Claudine HAROCHE, *Le sentiment d'humiliation*, Clamecy, Editions In Press, 2006.

<sup>240</sup> Cf. : Olivier ABEL, *De l'humiliation. Le nouveau poison de notre société*, Éditions Les Liens qui libèrent, 2022.

<sup>241</sup> Dans les dictionnaires qui nous ont été accessibles dans cette thèse, en portugais, nous avons pu retrouver quelques définitions du mot humiliation. Nous en partageons ici quelques-uns : « Humiliation [ Humiliare ] 1. Rendre humble ; s'humilier. 2. Vexer, dégrader, opprimer, massacrer [...]. 3. Faites référence de manière désobligeante à ; traiter avec dédain, avec fierté. 4. Soumettre, sous réserve de [...]. 5. Être humiliant. 6. Devenir ou se montrer humble ; s'abandonner à la discrétion ; s'humilier ». Cf. : Aurélio B. D. H. FERREIRA, *Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, nous traduisons; HOUAISS, Antonio VILLAR, Mauro de Salles FRANCO et Francisco Manoel DE MELLO, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 1<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Objetiva, 2009, nous traduisons; et MICHAELIS, *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, Melhoramentos, 2016, nous traduisons. Disponible sur : <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>>. Consulté le : 23/07/2020.

<sup>242</sup> Evelin Lindner est docteur en médecine et psychologie, fondatrice et présidente du réseau d'Études sur l'Humiliation et la Dignité Humaine, cofondatrice et présidente de la *World University for Dignity*, chercheuse liée à plusieurs institutions, dont l'Université d'Oslo (Norvège), *Columbia University* (USA) et Maison des Sciences de l'Homme (France). Elle est considérée comme la créatrice de la « Théorie de l'humiliation », selon laquelle les diverses formes de violence que subit la société sont causées par l'humiliation et seule la dignité humaine peut en atténuer les effets. Cf. : Evelin LINDNER, *Humiliation, and Global Security: Dignifying Relationships from Love, Sex, and Parenthood to World Affairs*, Oxford Praeger Security International, 2010.

désigner quelque chose qui se trouve dans une situation inférieure ou abaissé, soit physiquement (parties du corps, régions), soit métaphoriquement (généralement c'était une référence aux esclaves ou aux pauvres)<sup>243</sup>. Martha Nussbaum dénote une possible similitude entre l'humiliation et *oligōria*, ce qui signifie mépris et déclassement dans la Grèce classique. A cette époque, certaines situations et actes illégaux étaient soumis à des peines pour honte dont le but était d'abaisser le statut de ceux qui enfreignaient les règles. Selon Nussbaum, ces punitions avaient un double objectif : 1) exposer publiquement les criminels à la honte afin de leur rappeler de force leur violation des normes et règles de leur société ; et 2) restaurer l'honneur de la victime indignée, en dégradant le statut du criminel et en rétablissant ainsi la dignité de la victime<sup>244</sup>.

Cependant, c'est avec la pensée religieuse judéo-chrétienne que l'idée d'abaissement commence à prendre ses contours les mieux délimités et appréciatifs. En gros, les conditions « être abaissé » et « se sentir abaissé » sont soulignées comme complémentaires, permettant, à partir de la situation d'abaissement, de faire fleurir l'humilité comme vertu<sup>245</sup>. Cependant, on peut se demander : quel genre d'abaissement est-ce que la pensée judéo-chrétienne a souligné ? A quoi on peut répondre : l'abaissement d'une auto-appréciation excessive – d'orgueil ou d'arrogance – qui pourrait conduire l'individu à se demander indûment qui est « au-dessus » : Dieu ou les individus dont la position sociale est comprise comme « supérieure ». L'humiliation était présentée comme une façon de se souvenir de leur juste place, à la fois par rapport à Dieu et aux autres membres nobles de la société, l'humilité et l'humiliation étant chargées de la tâche de correction ou de limitation éthique. En ce sens, l'humilité indiquait la

---

<sup>243</sup> Colin BROWN(Ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, V. 2, Michigan, Regence Reference Library, 1981, p. 259.

<sup>244</sup> M. NUSSBAUM, *op. cit.*, p.34.

<sup>245</sup> Saint Augustin est l'un des auteurs centraux pour comprendre l'humilité. Pour l'auteur, cette vertu serait la première disposition nécessaire à conquérir par ceux qui aspirent à marcher sur les traces du Christ – puisqu'elle ouvrirait la voie aux autres vertus chrétiennes. Il dit dans la Lettre 118 à Dioscure : « J'espère, mon cher Dioscure, que vous pourrez vous soumettre à Lui [Christ] en toute piété, en ne construisant pas d'autre chemin que celui qui assure et garantit la vérité, comme Lui, comme Dieu, a construit ses pas voyant à quel point les nôtres sont fragiles. Ce chemin est, premièrement, humilité, deuxièmement, humilité, troisièmement, humilité, et quoi que vous me demandiez, je donnerai la même réponse, non pas parce qu'il n'y a pas d'autre façon de l'expliquer, mais parce que si l'humilité ne précède pas, aller le long de et poursuivre tout le travail que nous faisons, et si elle n'est pas devant nos yeux, à côté de nous pour nous appuyer, et derrière nous pour nous entourer, alors l'orgueil ôtera de nos mains toutes les bonnes actions que nous pouvons faire pour le simple fait d'y prendre plaisir ». AGOSTINHO, *Letters. The Works of Saint Augustine*, Trad. Roland J. Teske e Boniface Ramsey, United States, New City, 2003, p. 116-117, nous traduisons.

vertu de l'abaissement de l'orgueil et de la présomption ; et l'humiliation, dans cette perspective historique, signifiait *to humble*, c'est-à-dire *être rendu humble*<sup>246</sup>.

Pour le professeur de droit de l'Université du Michigan, William Ian Miller, le terme d'humiliation ne commence à prendre son sens qu'à distance de l'humilité (*être rendu humble*) dans les sociétés occidentales vers le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>247</sup>, de sorte que dans la littérature et dans la vie quotidienne, il commence la distinction entre les situations qualifiées d'humiliantes (humilier) et d'*être rendu humble* (*to humble*). Ainsi, le concept d'humiliation commence à être compris comme une situation de souffrance qu'aucun être humain ne mérite de subir ; tandis que l'humilité (*to humble*) continue avec son sens vertueux d'abaissement de l'orgueil ou comme repère à des individus dans des circonstances malheureuses ou de pauvreté. Selon Lindner :

Il y a eu un changement radical dans le mot humiliation. Dans la langue anglaise, le changement a eu lieu il y a 250 ans, lorsque les connotations du verbe humilier [*to humiliate*] et *humildar* [*to humble*] se sont séparées. Jusque-là, le verbe humilier ne signifiait pas la violation de la dignité. Humilier dénotait simplement rendre inférieur ou *humildar* [*to humble*] (« se souvenir de sa juste place »), généralement comprise comme une attitude pro-sociale. Être rendu inférieur et être maintenu en dessous n'était pas défini comme une infraction, mais comme une leçon honorable. Willian Ian Miller a noté que les premières utilisations du verbe humilier pour signifier la mortification ou l'abaissement ou l'atteinte à la dignité et au respect de soi ne se produisent pas avant 1757. Cela signifie que ce n'est que vers 1757 que l'humiliation a pris une connotation négative, du moins dans la langue anglo-saxonne<sup>248</sup>.

Le changement de sens du terme humiliation - de légitime à répréhensible - coïncide avec des jalons historiques importants qui ont eu lieu tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, tels que la Déclaration d'Indépendance Américaine (1776) et la Déclaration des Droits de l'Homme et des Citoyens (1789). Pour Lindner, de tels repères portaient en eux le germe d'une autre vision de la société, qui ne repose plus sur une hiérarchie des individus en tant que supérieurs et inférieurs, où l'honneur et les vertus étaient les critères de mesure, mais, au contraire, sur une

---

<sup>246</sup> Afin de maintenir la distinction entre les verbes *to humble* et *to humiliate*, il a été décidé de traduire le premier par « *être rendu humble* » et le second par « humiliation ».

<sup>247</sup> Willian Ian MILLER, *Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Londres, Cornell University Press, 1933, p. 176.

<sup>248</sup> E. LINDNER, *Humiliation*, *op. cit.*, p. 19-20, nous traduisons.

vision de société fondée sur le partage de critères universels rationnels pour justifier l'équité, les droits des citoyens individuels et leur protection par l'État<sup>249</sup>.

La défense de la dignité humaine en tant que valeur universelle, intrinsèque et inaliénable qui ne peut être dépassée et doit être protégée par l'État, est un concept qui s'est renforcé à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle – institutionnalisé dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en 1948. Lindner explique que le terme « humiliation » commence à être interprété à la lumière de ce nouveau modèle de société fondée sur l'égalité humaine, en tant qu'êtres à la dignité et aux droits inviolables, et non plus une société hiérarchisée par les valeurs sociales d'honneur et de vertus. L'acte d'humiliation, selon Lindner, se détache d'un récit d'abaissement de l'honneur ou d'une éthique des vertus, et commence à être interprété comme « [...] un abaissement forcé, de toute personne ou groupe, par un processus d'assujettissement qui porte atteinte à la dignité. Humilier, c'est transgresser les attentes légitimes, de chaque être humain, d'être respecté comme un égal en droits et en dignité<sup>250</sup> ».

Certainement l'appréciation de la dignité humaine comme valeur universelle qui doit être respectée inconditionnellement en tout être humain, pour le simple fait d'appartenir à la communauté humaine, est un jalon important pour la nouvelle caractérisation de l'humiliation. Cependant, l'histoire regorge d'exemples d'atteintes massives à la dignité de peuples ou de groupes entiers, ou encore de formes plus subtiles d'atteinte à la dignité, telles que l'atteinte à l'estime de soi des individus, c'est-à-dire l'atteinte à l'identité et au sens de la valeur d'une personne. On comprend donc que l'humiliation parle de honte et de culpabilité, d'épuisement psychologique et de harcèlement, d'honneur et de ressentiment, mais elle parle aussi d'une absence de responsabilité protectrice, d'insensibilité aux autres. Cette insensibilité à l'humiliation, de soi et des autres, engendre une incapacité à reconnaître les autres et soi-même.

Dans notre thèse, l'humiliation se traduit principalement par une atteinte à l'estime de soi. C'est dans cette compréhension du concept d'humiliation que nous voulons élargir le caractère d'exploration formé par cité par projets. Nous comprenons que l'humiliation sous-jacente au nouvel esprit du capitalisme s'opère dans un processus de subjectivation qui affecte l'estime de soi de quelqu'un devant ses propres yeux et mine également le respect que les autres devraient lui accorder. En envahissant la frontière de l'intimité de l'individu, l'idéologie de

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 23, nous traduisons.

cette nouvelle cité génère une altération de la distance entre les relations, entre le privé et le public, ainsi l'humiliation est aussi comprise comme une atteinte à la vie privée. De cette façon, l'humiliation affecte l'identité la plus intime d'une personne, y compris sa capacité à parler et à se faire entendre. Et cette capacité du sujet parlant, une fois affecté, s'étend au corps, touche ses capacités émotionnelles et psychiques ainsi que ses capacités cognitives. Enfin, l'humiliation affecte l'individu comme un *pathos* qui diminue sa capacité d'être de parole qu'il est, sa manière de se situer dans le monde et affecte son récit historique, caractéristique de son acte de vie. Affectant des fonctions liées au récit de soi, indispensables à l'identité du sujet - car constitutive de l'être responsable et moral - l'humiliation finit par opérer un effacement de l'histoire de soi. Ainsi, notre thèse s'oppose à cette forme d'humiliation contemporaine qui est l'humiliation de l'intelligence de l'être, de son existence, de son identité, de son récit, de sa parole, de son intimité.

Notre choix pour dénoncer une forme d'humiliation contemporaine dans la cité par projets n'est justement pas pour dévier, mais afin d'élargir le champ de la réflexion sur le respect de la dignité du sujet. Nous formulons des débats intéressants et nécessaires sur l'injustice, et ainsi, comme cela a été démontré, nous construisons des grammaires plurielles sur les conceptions modernes de la justice, mais nous ne sommes pas sensibles à l'humiliation. Comme le constate Olivier Abel : « Nous sommes très sensibles à la violence comme à l'injustice, et c'est certainement légitime. Mais nous sommes beaucoup moins sensibles à l'humiliation et nous sous-estimons de manière dramatique l'importance de l'humiliation dans le malaise de notre société<sup>251</sup> ».

## **2. L'humiliation dans l'effacement de la vie privée**

Les individus passent une bonne partie de leur temps à se consacrer à leur travail et, dans ce dernier, à établir des relations. Ces relations finissent par influencer la façon dont ils se voient et se construisent. Dans la philosophie sociale moderne, le travail n'a jamais été simplement une question de production de richesse et de valeur. Au moins depuis Hegel, il a été compris comme une structure fondamentale de la reconnaissance sociale. Sa position privilégiée au sein des réflexions sur la reconnaissance doit, dans une large mesure, être mise au crédit de deux aspects. Premièrement, l'œuvre fournit un modèle fondamental d'expression subjective au sein de réalités sociales partagées de manière intersubjective, du fait qu'il est

---

<sup>251</sup> Olivier ABEL, « Arrêtons l'humiliation ! », IN : *Revue Projet*, 2016/5 N° 354, 2016, p. 77.

(avec le désir et le langage) l'un des axes de constitution de ce que nous pouvons comprendre comme « forme de vie<sup>252</sup> ». Deuxièmement, il apparaît comme une forme privilégiée de formation à l'autonomie. Ce n'est pas par hasard que nous comprenons la maturation psychologique comme ce moment où, entre autres, nous arrêtons de jouer et commençons à travailler. Car la maturation implique une mutation dans le schéma des activités subjectives. Autrement dit, l'attente de réalisation conjointe des demandes d'expression et de formation est un élément déterminant des valeurs que nous mobilisons dans l'évaluation sociale du travail. Car il s'agit de rendre compte d'une double exigence présente dans la définition moderne de la liberté, une double exigence renvoyant à la constitution de l'autonomie et à la manifestation sociale de l'authenticité. Cette corrélation entre le travail et le processus de formation de l'identité est à la base de l'étude de Weber citée précédemment dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Weber y a tenté de montrer comment la modalité hégémonique du travail exigée par le processus de développement du capitalisme reposait sur la constitution de notions d'individualité et d'identité dont la caractéristique principale était un concept d'autonomie tributaire de la théologie protestante<sup>253</sup>.

L'observation faite ci-dessus est importante, précisément pour nous faire comprendre que le travail n'a jamais été absent de la formation du sujet et de sa conception de lui-même et de l'autre dans la société. La manifestation sociale de l'authenticité et la constitution de l'autonomie dans le champ même de la subjectivité sont liées à l'activité de travail. Or, on l'a vu, le monde du travail, dans la cité par projets, a connu une reconfiguration à travers les impératifs de flexibilité et de performance, porté par son nouvel esprit. Rappelons que cette reconfiguration du monde du travail s'inspire de la reprise d'exigences d'authenticité, posées par la critique artiste, et jusque-là ignorées au sein des sociétés capitalistes. La critique artiste, qui appartenait à proprement parler à une singulière revendication de légitimité appartenant au champ privé, esthétique, et qui a constamment servi de contrepoint à l'authenticité soutenue

---

<sup>252</sup> Nous appelons « forme de vie » un ensemble de systèmes socialement partagés pour ordonner et justifier la conduite dans les domaines du travail, du désir et du langage. De tels systèmes ne sont pas simplement le résultat d'impositions coercitives, mais d'une acceptation découlant de la croyance qu'ils (les systèmes) fonctionnent selon des normes de rationalité souhaitées. Car toute forme de vie repose sur le partage d'un modèle de rationalité qui s'incarne dans des institutions, des dispositions de conduite évaluatives et des habitudes.

<sup>253</sup> Rappelons l'aspect fondamental de l'hypothèse wébérienne. En insistant sur le fait que la rationalité économique dépendait fondamentalement de la volonté des sujets d'adopter certains types de conduite, Weber insistait sur le fait qu'il n'y aurait jamais de capitalisme sans l'intériorisation psychique d'une éthique de travail et d'une conviction protestante, étrangère au calcul utilitariste et dont la genèse doit être recherchée dans le calvinisme. Un travail dans lequel le métier apparaît comme un devoir accompli, comme une réponse à un « appel » si clairement présent dans l'idée même de « vocation », qui finit par constituer un *ethos* capitaliste.

par le monde du travail, est alors absorbée et utilisée pour justifier l'idéologie du courant capitaliste.

Au fur et à mesure que l'univers du travail absorbait les valeurs mobilisées dans la critique artiste, la manifestation même du sentiment de protestation par rapport à l'univers du travail perdait son énonciation normative. Depuis lors, il ne semble pas y avoir d'autres mots pour décrire ce que le travail n'accomplit pas. Tout ce qui est fait, dit et vécu, même inconsciemment, se déroule dans l'environnement de travail. L'absorption des exigences d'authenticité dans la vie privée a pu fusionner la dynamique du travail avec ce qui n'aurait pas été auparavant mesurable pour son utilité, qui ne serait pas pleinement soumis à un projet. Ainsi, notre dénonciation de l'humiliation causée par le « nouvel esprit du capitalisme » relève d'une servitude relationnelle de la subjectivité de l'individu avec les exigences objectives de son environnement de travail. Dans la cité projets, il y a un appauvrissement de l'espace intérieur de l'individu, de son affirmation d'être, à travers un déclin des médiations entre ce qui appartient à la sphère privée et ce qui devient public.

Cette fusion des espaces qui provoque l'assujettissement et la suppression de la parole du sujet singulier peut être vue dans une perspective temporelle. Il fut une époque où le temps de travail était séparé du temps privé. On arrivait dans une certaine entreprise pour travailler, et il y avait là une horloge pour distinguer les temporalités, du moins celles qui nous étaient données comme essentielles, temps de travail et temps non travaillé. Aujourd'hui, les environnements d'entreprise se confondent avec le salon, la chambre devient le bureau et la cour arrière l'endroit privé pour fumer une cigarette ou prendre un café au soleil. Internet et les multiples formes de connexions qu'elle autorise ont fait du monde un secteur de travail mobile. Par exemple, pendant la rédaction de cette thèse, en période de pandémie, il y a une transgression humiliante des limites de la vie privée et de la sphère professionnelle par le bureau à domicile (*home office*). Le nouvel esprit du capitalisme est entré dans les affections de nos proches les plus proches, il a commencé à habiter et à arbitrer le langage et l'espace de la maison elle-même, il est entré chez nous.

De ce fait, la naïveté serait de soutenir le discours de Karl Marx sur la nécessité de surmonter les relations de l'aliénation du travail<sup>254</sup>. Cette dénonciation a servi le premier esprit,

---

<sup>254</sup> On entend par travail aliéné ce type d'activité de travail dans laquelle l'individu ne se reconnaît pas dans ce qu'il produit, puisque les décisions qui orientent la forme de production ont été prises par un autre. Ainsi, l'un travaille comme un autre, comme animé par le désir d'un autre. Comme le dira le jeune Marx : « Comme dans la religion, l'auto-activité de la fantaisie humaine, du cerveau et du cœur humains, agit indépendamment de et sur l'individu

peut-être le second, dans lequel le travail engendrait une déréalisation de l'être, c'est-à-dire que l'être ouvrier dans son travail ne pouvait plus se reconnaître. Mais dans ce nouvel esprit du capitalisme, l'opération se fait autrement. C'est précisément au travail, et seulement au travail, que l'individu peut se reconnaître. La distance entre vie privée et vie professionnelle s'estompe lorsque l'impératif d'épanouissement se fait à travers le discours de liberté réalisé dans les interminables connexions du flux des réseaux. C'est l'individu, et lui seul, instantané et sans le poids du sac à dos de son passé, l'individu présentifié, dans la bonne foi de l'accomplissement de soi qui avance avec ce qu'il y a de plus intime, de plus cher, de plus non-négociable, et c'est précisément ce qu'il offre au monde qui avance dans les projets de négociations interminables.

Des auteurs comme Yves Déloye et Claudine Haroche, parlant du sentiment d'humiliation, montrent comment

L'intégrité psychique du sujet serait profondément minée par la sensation d'un écart vécu comme irrémédiable entre ce que le sujet éprouve être et ce qui est attendu de lui. [...] Dans cette perspective, l'humiliation ne renvoie plus seulement à la vulnérabilité identitaire de l'individu contemporain face à des agissements concrets venus de l'extérieur, vulnérabilité paradoxalement accrue par l'égalisation des conditions, mais également à un dérèglement des dispositifs qui assurent la cohésion du soi, laissé aux prises avec des ambivalences intimes qui le menacent d'écartèlement<sup>255</sup>.

Ainsi, dans ce processus de subjectivation produit par le monde du travail, il y a une fusion des temps de relations qui se confondent entre privé et professionnel. Aujourd'hui, le *topos* du travail peut être n'importe où : un déjeuner sert à établir des contacts ; les e-mails peuvent être répondus à la maison sans se soucier de l'heure ; de nombreux travailleurs ne se rendent même pas dans les entreprises où ils sont embauchés, exerçant leur activité à domicile. C'est-à-dire qu'ils contrôlent l'environnement de travail, mais ils ne distinguent plus le temps du travail et le temps de la vie elle-même. La cité par projets opère une rétraction de l'espace

---

; c'est comme une activité étrange, divine ou diabolique, donc aussi l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité personnelle. Elle appartient à un autre, c'est la perte de soi ». Cf. : Karl MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2017, p. 83, nous traduisons.

<sup>255</sup> Y. DELOYE et C. HAROCHE (Ed.), *op. cit.*, p. 19.

intérieur de chaque individu, qui est touché au plus profond de son être, dans sa capacité d'identification, dans son identité, dans son existence, dans son propre « je ».

L'individu est amené à se connecter en permanence pour s'insérer dans des projets et pour cela, à se montrer en permanence. Avec l'augmentation du travail à distance, les technologies telles que *WhatsApp* sont devenues incontournables dans la vie professionnelle quotidienne de milliers de personnes. Contrairement à l'époque où nous avions un horaire pour exécuter certaines fonctions, il est aujourd'hui presque impossible de prendre ses distances par rapport aux exigences. Oublier le portable pour un instant peut signifier une accumulation de dizaines de notifications. Les gens sont déclenchés à la connexion sans interruption. Pour autant, la revendication d'autonomie des travailleurs apparaît comme une prémisse. L'exigence de planification du temps et de présentation entraînée par le flux des réseaux remet en cause la capacité de la volonté, du choix, de la réflexion, générant une passivité, une soumission volontaire et inconsciente, voire un effacement de soi. La cité par projets porte une apparente contradiction, en même temps qu'elle repose sur l'exigence de la créativité dynamique de chaque sujet, elle est chargée de bloquer cette singularité imaginative. La rapidité et la souplesse dans l'injonction des réseaux et l'effacement des distances de non-travail empêchent le temps de réflexion nécessaire à l'exercice de la capacité psychique pour prendre en compte, dans la décision à prendre, la conscience de soi.

Il y a une défiguration, une discontinuité et une fragmentation du « je » faites par l'affichage constant de soi, dans lequel le corps lui-même ne suit pas la vitesse du changement. Devant son propre corps, qui représente une certaine stabilité de son être, il n'y a pas seulement une incapacité à se reconnaître, mais une étrangeté ou un obstacle, puisque son corps est beaucoup plus lent que l'agilité nécessaire. Ce rapport à la temporalité, qui produit un questionnement sur le corps par rapport à la vitesse, la brièveté et par rapport à la superficialité, s'élargit aussi comme conséquence de toutes les relations durables, plaçant sur ces derniers, ainsi que sur son propre corps, un certain soupçon.

On comprend alors comment cette subjectivation produite par cette reconfiguration des relations professionnelles, subjectivation toujours inachevée, implique une transgression des frontières intérieures et extérieures qui maintenaient une distance protectrice entre l'espace public et l'espace privé, responsable de l'intimité, de la relation de soi à soi-même. La projection du travail dans le temps de la vie, dans une épistémologie des réseaux, fragilise le noyau de l'identité nécessaire du sujet.

Il s'agit en fait d'une forme d'humiliation, d'optimisation et de projection utilitaire de soi, de son identité. L'être humain, du fait de l'envahissement de l'espace intime, devient toujours visible et voit surgir l'angoisse lorsque cet espace lui est enlevé, lorsqu'il ne peut plus être visible, ou lorsqu'il veut encore se protéger de ce qu'il ne veut pas partager, sans nécessité de publicité. En ce moment, il n'y a rien de plus qui puisse assurer son intimité dans sa propre réalité.

Pour échapper à l'humiliation, la capacité d'adaptation aux états de « grand » ou de « petit » imposés par cité par projets devient l'élément déterminant de la condition humaine, un impératif d'existence. Cet impératif est le fondement d'une insécurité psychique profonde, cette dernière indissociable de l'exercice de sa capacité d'acteur social. Dans cette société, les « grands » sont des catalyseurs créatifs et flexibles, qui savent se placer à l'intersection de deux réseaux et, simultanément, conduire une multiplicité de connexions. Pour cela, ils doivent savoir sacrifier leurs attachements et leurs loyautés lorsque ces dernières gênent de nouvelles connexions ou de nouveaux projets. Les « petits », au contraire, sont enracinés et ne peuvent, ne savent pas ou ne veulent pas rompre leurs attachements, par besoin de sécurité ou par une fidélité jugée « insensée ». Il faut juste comparer leurs contacts dans leurs calendriers pour voir la disproportion entre les « grands » et les « petits ». Le temps des « grands » est plus que précieux, chaque minute compte ; les « petits » ne peuvent que tuer le temps, leur temps est inutile. Ceux considérés comme « petits » qui seront oubliés, ignorés, considérés comme inutiles, viendront à exister dans un contexte d'isolement qui encourage le caractère d'humiliation. L'humiliation d'être exclu. Entre le sentiment de projection utilitaire de la valorisation des « grands » et de la dévalorisation des « petits », il y a l'estime de soi. On pourrait multiplier les scénarios, mais dans cette mise en scène la rencontre du « grand » et du « petit » est toujours plus ou moins forcément humiliante, bien plus pour ce dernier. La société connexionniste devient ainsi le théâtre de l'humiliation contemporaine.

### **3. L'humiliation dans la dictature de l'exposition de soi**

De la même manière qu'il est important d'avoir des projets et d'une certaine manière, dans cette carrière solo, de produire un certain prestige de soi, dans le monde connexionniste, il faut aussi être sur le devant de la scène. L'environnement des réseaux sociaux, à l'image de ce qui se passe dans le monde de l'entreprise, aborde également à la fois les dimensions privées et publiques dans une symbiose qui vise à se rendre important, gagner en visibilité. Il y a une production de valeur d'exposition. Pour « être », il faut être exposé. L'existence devient un

second ordre, ou subsidiaire de la normativité de la visibilité. Autant on rejoint Kierkegaard dans sa critique du *cogito* de Descartes quand il dit que l'individu continue d'exister même où et quand il ne pense pas<sup>256</sup>, dans la société connexionniste, pour exister, il faut être vu. Tout ce qui repose en soi-même et ne se met pas à la merci de la visibilité finit par ne pas être considéré. A l'ère de *Facebook*, *Instagram*, *LinkedIn*, entre autres, le visage chargé de partager le semblant humain s'est transfiguré en une image qui s'épuise dans sa valeur d'exposition. Le visage devient une forme de marchandise performative du semblant humain, très différent de ce qu'il représente pour Emmanuel Lévinas, comme le montre son œuvre *Totalité et infini* (1961). Pour ce dernier, le visage, modalité de la subjectivité comme responsabilité, est le lieu exceptionnel où éclate la transcendance de l'autre. Mais dans la tyrannie de l'exposition, le visage est la contrefigure de la transcendance car il finit par habiter l'immanence du même<sup>257</sup>.

Dans l'exposition des réseaux le visage devient l'objet publicitaire, une forme fixe sans cesse redessinée par tous les traits, silhouettes, personnalités ou encore une physionomie idéale régie par la norme de beauté en vigueur. Le « je » est réifié, ainsi que le corps lui-même, transformé en valeur d'exposition. Ainsi, la dimension éthique irréductible à toute représentation, qu'elle soit plastique ou artistique, intellectuelle, sociale, etc., se perd à la surface de l'apparence. De cette façon, à travers l'image, il est possible d'établir des stéréotypes sociaux, imposant une généalogie familiale ou une affiliation anonyme, appartenant à une classe, à une race ou à un sexe. L'altérité irréductible du visage qui serait réfractaire à toute typologie, tout genre, toute caractérologie, toute classification, subit la contrainte iconique pour se transformer en simple image. De telles images sont comme des aspirateurs qui aspirent l'histoire d'un individu. Ils accélèrent le temps et transforment le récit singulier en images figées.

Le visage qui représenterait la face de l'autre, et dans un sens lévinasien plus profond de l'inimaginable - voir le visage de l'autre est comme voir le visage de Dieu<sup>258</sup> -, a été réduit à une accumulation de pixels qui déforment la conception de l'altérité du même comment un paysage réel est déformé lorsqu'il est reconstitué artificiellement en morceaux de lego. Dans

---

<sup>256</sup> Cf. : S. KIERKEAARGD. *Post Scriptum, vol II, op. cit.*, p. 8-16.

<sup>257</sup> Cf. : Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche Biblio essais, Dordrecht : Kluwer Academic, 2009.

<sup>258</sup> Dans le récit biblique judéo-chrétien, Jacob rencontra son frère après des années d'éloignement, un frère qui viendrait à sa rencontre, selon sa compréhension, pour le tuer à cause d'un dilemme passé. Mais dans la rencontre Jacob trouve dans le visage de son frère la grâce qu'il ne pourrait jamais trouver dans la virtualité projetée, puis il dit : « [...] j'ai regardé ta face comme on regarde la face de Dieu ». Cf. : Genèse 33.10.

la cité par projets, il n'est plus possible d'être son propre visage, ce lieu stable d'identité et en même temps lieu d'altérité, de ce qui par rapport à l'autre doit absolument nous échapper. L'image de l'autre exposée sur les réseaux est un reflet de ce qui l'on projette de soi-même. Il n'y a rien à penser de l'exposition, il n'y a pas de complexité, il n'y a pas de responsabilité infinie pour le visage de l'autre, derrière lequel serait le commandement absolu : « Tu ne tueras pas ». Si l'on ajoute le rapport à la technologie aux impératifs d'exposition, le commandement absolu du visage serait : « Tu dois débloquer mon téléphone portable ».

Ce sont ces impératifs qui submergent le dialogue à travers les réseaux. La complexité ralentit la vitesse de la communication, et un autre impératif émerge alors, celui de l'*hypercommunication* qui, pour s'accélérer, réduit la complexité. La production accélérée d'informations n'a pas vocation à bien informer, mais l'acte communicationnel devient l'otage d'une *hypercommunication* où l'individu se projette. L'objectif est, même voilé, de se vendre comme une marchandise de soi-même. Avec le grand nombre de personnalités que l'on appelle *youtubeurs, influenceurs, coachs*, etc., on voit la projection de soi non seulement comme un moyen, mais aussi comme un fin, celui de la projection elle-même. C'est alors que les moyens prennent la place des fins. La fin n'est ni la réflexion sur le contexte, ni le contenu développé par un expert, par celui qui a pris le temps d'aborder un certain sujet en profondeur, mais d'être en évidence, d'être visible au plus grand nombre. Pour cela, la technologie, en plus de l'injonction des réseaux, a rendu les individus accros aux récompenses rapides, le *like* est l'une d'entre elles. Rappelons que dans le monde du travail, il faut participer à un projet, toujours conscient qu'il doit fournir d'autres connexions et possibilités, donc lorsqu'un projet se développe, l'attente est toujours dans la visibilité que ce projet favorisera pour la participation dans un autre projet. On est toujours ailleurs. De même, les influenceurs digitaux qui produisent des contenus pour leur propre notoriété se soumettent à l'injonction imposée par le flux des réseaux et produisent des contenus avant même le temps nécessaire pour qu'ils soient analysés. La valeur de l'information est établie par la quantité et la vitesse de l'échange d'informations.

Le philosophe sud-coréen Byung-Chul Han dénonce cette activité d'« *hypercommunication* » et d'« *hyperinformation* » comme une information sans direction, une accumulation d'informations qui ne sait pas où elle va. Pour lui, la vérité d'un contenu ne se confond pas avec la transparence d'une communication, mais il faut bien savoir avant sur quoi repose la vérité. Et en ce sens, il dit que « la vérité est une négativité qui se pose et s'impose,

déclarant que tout le reste est faux. Plus d'informations, en elles-mêmes, ne produisent aucune vérité<sup>259</sup> ». Ainsi, cet environnement, qui entend faire de la communication un moyen d'exposition de soi, finit par générer une *hypercommunication* responsable justement du manque de vérité, et donc, par conséquent, génère le manque d'être. Car « plus d'information et plus de communication ne suppriment pas *l'imprécision fondamentale de l'ensemble*. Au contraire, elles l'intensifient encore plus<sup>260</sup> ». Ce malaise devient encore plus aggravant quand on peut observer des enfants et des adolescents exposés à la tyrannie de la visibilité, face à la vie en fonction de la quantité de *likes* qu'ils sont capables d'obtenir. L'humiliation est l'invasion de l'intimité de ceux qui se livrent à ces multiples facettes de l'identité, sans avoir le droit de se construire une référence sur qui ils sont vraiment. Alors que les adolescents se demandent si le « je » représenté sur les réseaux sociaux est vrai, les enfants exposés à ce monde numérique ne sont même pas capables de se poser des questions sur leur propre référence identitaire.

L'humiliation affecte également les personnes conscientes dont la vie est annoncée sur *Twitter*, *Instagram*, *WhatsApp*, entre autres, lorsque leur intimité est partagée à leur insu et sans leur autorisation préalable. La société de l'image humiliante affecte tous les témoins involontaires, impliqués à leur insu dans cette culture d'auto-exposition et de sarcasme. D'où la précipitation à choisir et à créer des visages amovibles, personnages, "avatars". L'identité est vécue simultanément sous divers déguisements tandis que l'individu se rétrécit. Il y a, comme dans le monde du travail, un jeu de rôle, une aliénation de soi par la projection d'une autre chose. Et pourtant cette forme d'exposition humiliante est préférable à la cessation d'exister sur les réseaux. Tout peut être fait pour rester connecté, simplement par peur d'être expulsé, exclu du jeu – ce qui générerait un sentiment d'humiliation suprême.

Au passage, il faut aussi souligner le problème qui existe avec les bases d'informations transmises sur les réseaux. Dans les sociétés traditionnelles, où l'oralité était si importante, il y avait de puissants contrepoints critiques au pouvoir de la rumeur. Ce qui était dit n'était pas accepté comme crédible dans la vitesse requise par le flux des réseaux. Toute attaque mensongère, calomnie, faux témoignage était passible de punition, souvent du même

---

<sup>259</sup> Byung-Chul HAN, *Sociedade da transparência*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2017, p.24, nous traduisons.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 25, nous traduisons.

poids que le délit dénoncé<sup>261</sup>. Aujourd'hui, les pouvoirs de la célébrité sont partout, mais non réglementés. Calomnie sans risque, *fakenews*. Du harcèlement sur les téléphones portables aux scandales juridiques dans les médias, sont des pouvoirs non réglementés. Cela laisse non seulement une stigmatisation durable sur les personnes qui sont touchées, mais certains d'entre eux n'obtiennent jamais une récupération de l'image ternie. Il y a un paradoxe dans l'éphémère du temps des réseaux, les *posts* (publications) peuvent devenir éternels. L'environnement de réseau n'oublie rien, mais il connecte toujours plus de données aux faits dans ses multi-connexions. C'est un trait irréparable dans l'imaginaire collectif concernant l'humiliation. L'exhibitionnisme alimente un environnement de post-vérité, simplement à cause du besoin de s'auto-générer des informations, justement pour n'être pas oublié dans les connexions. La peur de perdre la sphère privée fait place à la nécessité d'exposer de manière irresponsable et éhonté sa propre vie, ainsi que celle de l'autre.

Ainsi, on peut voir la violence résider dans le langage de l'environnement des réseaux. En supprimant l'altérité, la violence se manifeste dans le nivellement de l'autre comme égal. À cet égard, Byung-Chul nous met en garde : « La communication atteint sa vitesse maximale où l'égal répond à l'égal, où une réaction en chaîne de l'égal a lieu. L'altérité, au contraire, empêche cette vitesse<sup>262</sup> ». Pourtant, la violence est « égalitaire ».

D'ailleurs, le langage utilisé dans le flux des réseaux devient, en plus d'être utilitaire, fonctionnel, et tend à éliminer tout désaccord, toute ambivalence, annihilant la complexité qu'exigent certains dialogues. De cette façon, la composition de tous les traits de haine sur les réseaux sociaux est perceptible, comme la *cancel culture* (culture de l'annulation), ce discrédit de la parole et, enfin, de l'acte communicationnel qui touche tout le monde. La violence silencieuse qui constitue un limbe dans l'environnement virtuel devient un fait, dans lequel les personnes annulées restent connectées, cependant, privées des affections des relations sans savoir quand ou si, en fait, elles seront réinsérées dans les intermédiations. La guerre de l'information est, en fin de compte, une tentative forcée d'accomplissement en vertu de l'image de soi, qui tente de maintenir sous le régime de l'égal une pauvre harmonie qui réduit la

---

<sup>261</sup> Voir le droit de réponse qui est le droit d'une personne de se défendre contre la critique publique dans le même support dans lequel elle a été publiée. Il fait donc référence au droit d'offrir une réponse pour clarification lorsqu'un journal ou une émission de télévision présente un contenu pouvant conduire à des interprétations erronées qui génèrent des avantages dus à de faux arguments. En tant que norme impérative garantie par la loi, elle oblige la presse à abjurer voire à accorder son espace à l'opposition. Cependant, dans l'environnement de réseau, la vitesse a fourni une nouvelle réaction au contrepoint : la *cancel culture* (culture de l'annulation).

<sup>262</sup> Byung-Chul HAN, *Topologia da violência*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2017, p. 205, nous traduisons.

richesse d'inspiration et d'imagination qui serait chargée d'accorder la dissonance nécessaire au dialogue.

Notons comment la vie intime d'un individu, où sont conservés ses droits de réserve, est alors médiatisée, et sa dimension particulière finit par se confondre et se soumettre aux impositions de l'environnement public, justement comme cela se passe dans l'environnement de travail. La vie est devenue une production totale, le réseau est un réseau de relations, mais il transforme les relations humaines en relations commerciales, où le produit de vente est le soi-même. C'est la base de l'humiliation, la soustraction de la dignité humaine qui affecte l'estime de soi, car l'individu se considère à soi-même, et à l'autre, pour la valeur de production de ce nouveau marché. Ce mouvement régressif s'opère précisément en raison de la performance du flux des réseaux, de la flexibilité et de l'éphémère imposées par le mouvement pour des projets qui finissent par constituer une forme de vie. Un mode de vie responsable d'une dépossession de soi qui se développe paradoxalement à travers un individu qui se met en silence et qui, depuis l'anonymat de son être, projette des images de lui-même.

Il est essentiel de citer Hannah Arendt qui, retraçant l'histoire de la condition bourgeoise au XVIIe siècle, discerne les traces originelles de l'humiliation qui se développera plus tard dans les sociétés individualistes<sup>263</sup>. Elle préfigurait l'exigence de visibilité de soi, l'obligation de se montrer pour exister. A notre sens, la justification du droit d'exister réduit à l'exhibition imposée par la cité par projets finit par produire une humiliation profonde, car elle conduit l'individu à une fatigue qui exige l'usage de toutes ses forces, sans être suffisante. Exister n'est plus un droit inaliénable, mais une injonction de projection connexionniste.

La liberté est devenue synonyme d'une tyrannie de l'exposition, de la visibilité. Ce qui est considéré, c'est précisément ce qui est mis en évidence, ce qui attire l'attention. La technologie qui finit par amplifier l'exposition des réseaux sociaux finit par reproduire dans la sphère privée, dans cette fusion entre les temps, le mouvement opéré en milieu de travail par le sujet connexionniste. La cité par projets conjugue ainsi une certaine logique avec la cité d'inspiration. La cité d'inspiration, en effet, ne s'est pas éteinte dans ce nouvel esprit, mais sa justification a été absorbée par des projets connexionnistes. Ainsi, l'inspiration est attribuée par celui qui parvient à se fabriquer dans un mouvement de continuité et de connectivité ininterrompue. La cité de l'inspiration est devenue le média numérique de la cité par projets.

---

<sup>263</sup> Cf. : Hannah ARENDT, « Aux origines de l'assimilation (Postface à Rahel Vargnhagen) », IN : *Hannah ARENDT, La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p.48.

#### 4. L'humiliation de la subjectivité entrepreneuriale

Face à cette imposition de l'exposition de soi, tournons-nous vers l'environnement de travail. Dans une épistémologie des réseaux qui place une horizontalité dans les relations professionnelles, l'analyse foucauldienne d'une société qui se constitue sous les murs des institutions disciplinaires pourrait poser question<sup>264</sup>. Le noyau idéologique du monde du travail a été reconfiguré à partir de valeurs qui, il n'y a pas si longtemps, servaient de pilier à la critique du travail dans les sociétés capitalistes. Une personnalité rigide hantée par la maîtrise de soi cède la place à des identités flexibles. C'est pourquoi Boltanski et Chiapello parlent d'absorption de la « critique artiste » par le capitalisme. Dans la cité par projets, il devient archaïque de penser à une analytique du pouvoir, à un type de contrôle qui établirait et délimiterait les espaces entre le normal et l'anormal. Des expressions telles que l'interdiction, la loi, la règle sont remplacées par des projets, des initiatives, la motivation, la performance. L'idée capitaliste d'accumulation, de productivité, de maximisation du désir de production, habite toujours l'imaginaire social, mais il n'y a plus de ruptures provoquées par une intervention hiérarchique du pouvoir, il n'y a que continuité dans un libre exercice de performance. C'est la fonction idéologique opérée par le « nouvel esprit du capitalisme » qui vise à opérer la métamorphose de la compréhension d'un système venu à être vu du négatif au positif.

Avec l'incorporation des valeurs de la critique artiste, la réalisation de soi authentique de la propre individualité, revendiquée auparavant par cette critique comme un droit ou une opportunité, est devenue une exigence extérieure pour l'individu. L'exigence normative d'épanouissement envers les individus est liée au fait qu'elle est aujourd'hui un impératif systémique du mode même de fonctionnement du nouveau capitalisme. Le passage d'un régime de production fordiste à un capitalisme d'accumulation flexible signifiait le passage d'une production de masse de biens homogènes à une exploitation marchande de consommations, de goûts et de modes de vie différenciés. La valeur concurrentielle des capacités productives des individus dans la cité par projets ne se mesure pas seulement aux

---

<sup>264</sup> Selon Foucault, le pouvoir se manifeste depuis le XVII<sup>e</sup> siècle comme un biopouvoir qui travaille avec la stimulation, le renforcement, le contrôle, la surveillance, avec l'accroissement et l'organisation de forces soumises à une structure extérieure. Or, ce biopouvoir comme contrôle biopolitique dans une société disciplinaire est caractérisé lorsque le sujet devient, lui-même, la structure maximale de contrôle. Cf. : Michel FOUCAULT, *Vigilar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1977.

quantités d'une même mesure homogène, mais aussi, et surtout, selon des caractéristiques qui la rendent unique et la distinguent des autres concurrents<sup>265</sup>.

Les capacités demandées aux individus par le nouvel esprit du capitalisme sont à la fois mentales et corporelles, cognitives et émotionnelles. Ces capacités doivent être gérées le plus harmonieusement possible, par une gestion créative qui les fait se favoriser plutôt que se nuire. Boltanski et Chiapello soulignent la coexistence tendue entre les impératifs d'unicité et d'adaptabilité. Pour eux l'individu doit être suffisamment distinct et indépendant pour apporter quelque chose de nouveau et de précieux à l'organisation, mais suffisamment adaptable pour s'insérer efficacement dans l'organisation. La lutte permanente pour continuer à avancer dans la danse du nouveau capitalisme implique la capacité et le jonglage de répondre à des exigences qui impliquent plusieurs autres compromis risqués : suffisamment d'heures de sommeil réparateur, d'exercice physique, de temps de travail, des occasions de sociabilité qui permettent la culture des compétences relationnelles, etc.

On retrouve dans le concept de « travail immatériel », développé par le sociologue André Gorz, une critique des similitudes qui contribue à la compréhension de toutes ces caractéristiques de la cité par projets. Selon Gorz, nous serions à une époque où le travail serait compris comme un flux continu d'informations issues de la vie concrète, d'une interaction communicationnelle qui active une production de plus en plus personnalisée et flexible aux changements, dans le sillage de l'obsolescence du taylorisme et de l'hégémonie du toyotisme. C'est pourquoi

Le travail n'est plus mélangé par des normes et des standards établis. Nous ne pouvons plus définir les tâches de manière objective. La performance ne se définit plus par rapport à des tâches, mais implique directement des personnes. De même que les tâches à accomplir ne peuvent pas être formalisées, elles ne peuvent pas être prescrites. Comme il est impossible de mesurer les performances individuelles et de prescrire des procédures pour atteindre un résultat particulier, les *managers* doivent recourir à une gestion par objectifs<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> NEC, p. 461.

<sup>266</sup> André GORZ, *O imaterial: conhecimento, valor e capital*, Trad. de Celso Azzan Júnior, São Paulo, Annablume, 2005, p. 8, nous traduisons.

Dans cette circonstance, la production ne serait plus vue comme la production d'objets, mais comme la production de l'immatériel, c'est-à-dire de services, d'expériences, de valeurs et d'accès. Les travailleurs avec leurs capacités expressives et coopératives, qui ne peuvent pas être enseignées, sont chargés de fournir de la vivacité dans le développement des connaissances qui feraient alors partie de la culture de la vie quotidienne. C'est une nouvelle tentative de réconciliation entre les critiques artiste et sociale opérée par le nouvel esprit du capitalisme. Une manière d'affirmer que nous serions confrontés à une activité de travail qui se serait réconciliée avec la vie, c'est-à-dire avec la capacité de la vie à se produire. Les entreprises ne seraient que les canalisateurs d'une telle capacité. L'horizon parfait se produirait alors lorsque le travail salarié lui-même disparaîtrait pour que les travailleurs puissent devenir des entreprises, comme le dit Gorz : « les gens doivent devenir des entreprises à eux-mêmes<sup>267</sup> ». Eh bien, comme l'ont compris Boltanski et Chiapello :

La taylorisation du travail consiste bien à traiter les êtres humains comme des machines. Mais le caractère rudimentaire des méthodes mises en œuvre, précisément parce qu'elles sont de l'ordre de la robotisation des hommes, ne permet pas de mettre directement au service de la recherche du profit les propriétés le plus humaines des êtres humains, leurs affects, leur sens moral, leur honneur, leur capacité d'intervention. À l'inverse, les nouveaux dispositifs, qui réclament un engagement plus complet et qui prennent appui sur une ergonomie plus sophistiquée, intégrant les apports de la psychologie post-béhavioriste et des sciences cognitives, précisément, d'une certaine façon, parce qu'ils sont plus humains, pénètrent aussi plus profondément dans l'intériorité des personnes, dont on attend qu'elles se « donnent » - comme on dit - à leur travail et rendent possible une instrumentalisation des hommes dans ce qu'ils ont de proprement humain<sup>268</sup>.

Ainsi, on peut voir comment le nouvel esprit du capitalisme se présente comme une récupération d'expressions oubliées au sein des sociétés capitalistes. Auparavant, le sentiment d'aliénation du travail était lié à la perte d'authenticité dans la sphère d'action, avec les thèmes classiques du stéréotype inflexible des normativités, de la perte de l'individualité. Cependant, actuellement, nous sommes confrontés à la conviction que seul l'individu est responsable de l'échec de la tentative d'auto-affirmation de son individualité au sein du travail car le discours social lui-même est constitué de l'incitation à l'expression de soi, à l'auto-entrepreneuriat. Ce

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 19, nous traduisons.

<sup>268</sup> *NEC*, p. 163-164.

qui nous fait croire que, si une telle expression de soi n'a pas eu lieu, c'est la faute unique et exclusive de la lâcheté morale de l'individu, incapable d'affirmer ses multiples possibilités au sein de la cité par projet. Axel Honneth parle de ce même sujet d'une manière intéressante :

Il semble que nous soyons actuellement enclins à privatiser notre mécontentement, comme si nous étions nous-mêmes responsables du chômage imminent ou du transfert annoncé. C'est peut-être cette impression, au sens d'être seul responsable de son destin professionnel, qui explique aussi le silence oppressant qui embrasse actuellement toutes les retraites inscrites dans la sphère du travail social en termes de garanties et de flexibilité<sup>269</sup>.

Le paradoxe actuel réside dans le fait que l'imposition disciplinaire qui lui était normalement associée se produit sous la forme capitaliste. Ainsi l'impression est fallacieuse, il y a un système derrière, pourtant l'absorption par le capitalisme des critiques, artiste et social, finit par créer une soumission de soi, faisant de l'exploiteur l'exploité lui-même. Bien que le système d'exploration puisse encore être identifié, comme le font Boltanski et Chiapello, il n'est plus visible pour l'individu surfant sur le flux des réseaux. Notons alors que l'idéologie réconciliatrice, opérant dans la cité par projets, est chargée de masquer une structure de pouvoir et de placer le sujet comme s'il était le souverain de lui-même. L'agresseur et la victime ne sont pas identifiables. Donc, en plus de l'exploitation du système, il y a aussi une exploitation contre soi-même, contre sa propre identité.

L'individu tel un hamster dans la cage du capitalisme s'use sur la roue de son identité en tournant de plus en plus vite. L'impératif d'élargir les projets, de se réinventer en réseaux, de souplesse de locomotion, suppose des connexions liées à l'identité. Plus les identités changent, plus la production capitaliste est poussée. La cité par projets a besoin de la personne flexible pour augmenter sa production. Ainsi, dans la cité par projets, on ne parle pas vraiment d'identité, mais de projections d'identité, de projection de soi.

Pour performer dans le flux des réseaux, l'individu a besoin de se projeter. Lors de la projection, on aperçoit un moi idéal en raison de toute cette liberté.

Or, ce moi éphémère, sans récit, et qui n'est pas toujours possible de réaliser, est toujours un autre « je », un nouveau « je » qui diffère, en même temps, du « je » réel qui le projette. On

---

<sup>269</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 385, nous traduisons.

ne sait plus si ce « je » est encore sujet ou s'il est devenu son propre projet. Quand un tel décalage entre cette mise en miroir des conceptions de soi pose question, le projet devient humiliation, fragilité, incapacité ouverte. Le projet devient un projectile silencieux, une arme à feu contre l'identité.

Ainsi, la critique contre un système d'exploitation capitaliste, basé sur un principe de classes, de bourreaux et de victimes, de souverains et de soumis, n'est plus en mesure d'arrêter ce type d'humiliation. C'est la dénonciation par Boltanski et Chiapello de la nécessité d'un renouveau de la critique. En absorbant la critique artiste, le sujet est lié à une idéologie qui le libère du domaine extérieur qui l'oblige à un certain type de travail ou qui l'exploite, bien que cette subordination existe toujours. Elle continue d'exister au sein d'une contrainte qui pousse toujours l'individu à la performance, pourtant contrainte émancipée. Ainsi, l'individu, lorsqu'il se sent exploité, se sent exploité par lui-même, se considérant comme bourreau et victime, maître et esclave, coupable de son émancipation et de sa prétendue liberté.

Dans une logique paradoxale, l'individu se voit comme un homme libre en même temps qu'il ressent le poids de l'exploitation, de l'exclusion. Ainsi, l'existence d'un individu émancipé est mutuellement conditionnée avec l'individu exploité. C'est l'aporie d'une ontologie fondée sur une épistémologie des réseaux. La recherche de l'existence authentique est faite par l'absence d'authenticité elle-même imposée par l'exigence d'un modèle de relations performantes qui transforme le souverain en un individu subordonné.

Ne connaissant que des *médiations*, le réseau ignore l'opposition entre des êtres qualifiés par la différence qui les définirait dans ce qu'ils ont de plus profond, de plus intime et de plus spécifique et, d'autre part, l'indifférenciation de la masse ou de la série à laquelle ils devraient se soustraire pour accéder à ce qu'ils sont vraiment<sup>270</sup>.

Voilà le paradoxe de la cité par projet : l'injonction à être « soi-même » accompagne une uniformisation permanente des individus. La standardisation est d'autant plus saisissante qu'elle fonctionne comme un mirage d'individualisation dans la perspective qu'elle offre le sentiment trompeur d'unité d'être alors que les multiples formes d'identité se trouvent organisées. Ainsi, chacun se sent unique au moment où il est comme tout le monde. « Dans

---

<sup>270</sup> *NEC*, p. 616.

un tel monde, un certain sentiment de liberté peut s'épanouir, mais l'exigence d'authenticité est absente<sup>271</sup> ».

Enfin, d'ailleurs les nouvelles formes d'exploitation possibles dans la cité par projets, déjà exposées par Boltanski et Chiapello, le « nouvel esprit du capitalisme » produit un affront contre l'identité, l'auto-exploitation de soi. Dans une logique paradoxale unifiée, l'individu est l'entrepreneur de lui-même, comme le dit Gorz, cet individu libre et souple s'accuse d'être responsable du rejet et de l'exclusion. Autrement dit, l'exploitation - qui est une forme d'humiliation de la cité par projets - c'est transformer l'entrepreneur de lui-même en esclave de lui-même. Le capital serait l'absolutisation de la vie, plus il y aurait de flux et de connexions, plus les capacités de vivre deviendraient disponibles. C'est l'hystérie de la survie dans la projection de la vie, lui enlevant ce qui lui est propre, sa complexité, sa vivacité, la vidant de sa dimension et de son contenu narratif.

## **5. L'humiliation comme effondrement de la liberté**

Cette soumission de soi au monde du travail n'est pas sans effet. La remobilisation normative que le nouvel univers du travail a provoquée s'exprime, entre autres, sur les cris humiliants des pathologies sociales. Conformément à l'accent mis par Foucault sur le caractère productif du pouvoir, les régimes néolibéraux ne s'exercent pas tant sur les individus à partir d'une extériorité, mais à travers le façonnage de leurs désirs et compétences subjectifs. Le nouvel esprit du capitalisme dépend, en ce sens, de la production d'une certaine forme de subjectivité, dont les coûts psychiques apparaissent comme une image inversée dans l'état dépressif. Le sujet dans la cité par projets peut en effet être considéré comme libre, au sens de l'horizontalité de l'épistémologie des réseaux. Il ne se sent exposé à aucune forme de répression par des instances de domaines extérieurs à lui. Cependant, il n'est pas plus libre que le sujet d'obéissance de la société disciplinaire. Car lorsque la répression est surmontée dans la fusion de la critique sociale et artiste, la pression interne devient évidente. Ainsi, le sujet dans la cité par projets développe la violence contre lui-même, l'humiliation qui se multiplie à pas de géant en lui.

Chaque société a ses propres drapeaux d'humiliation sous-jacents à son époque. Tout comme on parle d'esprits du capitalisme, on peut parler de formes d'humiliation correspondant à un *ethos* spécifique de chaque société. Celle de l'hétéronomie, de la souveraineté, avait pour

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 616.

expression de violence humiliante la décapitation, tandis que la société disciplinaire exprime la déformation, l'aliénation, la tentative de nettoyer l'autre considérée comme saleté. La cité par projets avec le nouvel esprit du capitalisme apporte ce potentiel de changement topologique d'humiliation. Elle s'intériorise et ne devient visible que pour le sujet qui la ressent, qui s'en croit aussi responsable. La dépression est l'une des grandes expressions de la forme contemporaine d'humiliation.

Le projet par lequel le sujet tente de se libérer se présente comme une forme de coercition. Cette injonction se déploie sous forme de performance, d'auto-optimisation et d'auto-exploration. La conception de la liberté est devenue une sorte de malédiction. Car responsable du processus d'émancipation du sujet, elle finit par devenir une émancipation sous le joug de l'exploitation ; une exploration de soi qui finit par faire tomber l'individualité désirée dans la liberté. Ainsi, le développement du « je » dans un projet finit par être contre lui-même une agressivité qui a pour contrepoids la dépression et, dans des cas plus extrêmes, il devient le désir de liberté pure qui est l'auto-annihilation, le suicide.

Alain Ehrenberg, dans une thématization sociologique de la dépression, montre un sens aigu de l'expérience dépressive en contrepartie du modèle normatif de l'individualité hégémonique dans les sociétés contemporaines. Focalisée sur l'évolution des critères diagnostiques psychiatriques de la dépression, l'analyse ehrenbergienne met en évidence différentes perspectives dans son appréhension d'un changement des régimes socio-historiques :

En 1800, la question de la personne pathologique apparaît avec le pôle folie-délire. En 1900, elle se transforme avec les dilemmes de la culpabilité, dilemmes qui déchirent l'homme rendu nerveux par ses tentatives de s'affranchir. En l'an 2000, les pathologies de la personne sont celles de la responsabilité d'un individu qui s'est affranchi de la loi des pères et des anciens systèmes d'obéissance ou de conformité à des règles extérieures. La dépression et l'addiction son comme l'avert et l'envers de l'individu souverain, de l'homme qui croit être l'auteur de sa propre vie alors qu'il en reste « le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient<sup>272</sup> ».

Selon Ehrenberg, l'idéal moderne qui faisait de l'être humain le propriétaire de lui-même s'étendait à tous les aspects de l'existence. Pourtant cette émancipation « ne nous rend

---

<sup>272</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998, p. 292.

pas tout-puissants ou libres de faire ce qui nous convient, elle ne signe pas le règne de l'homme privé. C'est là illusion individualiste [...]»<sup>273</sup>. L'individu moderne souffre d'un processus d'émancipation sans liberté. Le bilan d'une telle émancipation, la pression de la performance, l'exigence du résultat, engendre un épuisement de lui-même, précisément parce que le sujet se sent consumé par la notion d'utilité évidemment exigée par le temps de travail<sup>274</sup>. C'est ainsi qu'Ehrenberg associera le résultat négatif de ce nouveau moment de flexibilité horizontale à la maladie de la dépression :

La dépression amorce sa réussite au moment où le modèle disciplinaire de gestion de conduites, les règles d'autorité et de conformité aux interdits qui assignaient aux classes sociales comme aux deux sexes un destin ont cédé devant les normes qui incitent chacun à l'initiative individuelle en l'enjoignant à devenir lui-même. [...] Le déprimé n'est pas à la hauteur, il est fatigué d'avoir à devenir lui-même<sup>275</sup>.

Ehrenberg aborde la dépression du point de vue de l'économie du soi. Ce qui nous déprime serait l'impératif d'être abandonné à l'auto-obéissance.

Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individualité dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur : le partage entre le permis et le défendu décline au profit d'un déchirement entre le possible et l'impossible<sup>276</sup>.

L'individu dépressif est, en ce sens, celui qui ne veut pas – ou ne peut pas – répondre au questionnement typique de l'idéal normatif de l'individualité en vigueur dans la cité par projets. La léthargie y remplace l'initiative ; l'expérience terrible de soi en tant que fardeau, souvent vécue dans le corps lui-même, prend la place de l'humeur motivationnelle qui

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>274</sup> Il faut aussi mentionner l'une des nouvelles pathologies sociales dérivées de cet être qui se sent épuisé, le syndrome de burnout. Le syndrome de burnout est un trouble mental causé par un épuisement extrême, toujours lié au travail d'un individu. Cette condition est également appelée « syndrome d'épuisement professionnel » et affecte presque toutes les facettes de la vie d'un individu. Pour les troubles de la personnalité borderline. Cf. : Otto F. KERNBERG, *Borderline conditions and pathological narcissism*, Nova York, Basic Books, 1975.

<sup>275</sup> A. EHRENBURG, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 15.

permettrait de persister dans une ou plusieurs connexions. Ehrenberg cherche à montrer que la souffrance dépressive n'est pas seulement le produit d'idiosyncrasies individuelles, mais que cette auto-propagation est le résultat d'un sous-produit collectif d'un mode de vie que les sociétés contemporaines imposent à leurs membres individuels. Si l'activité est le critère axiologique décisif pour qu'un individu soit considéré comme « grand » dans la cité par projets, il n'est pas étonnant que la dépression émerge dans la conscience publique comme une pandémie, surtout lorsqu'elle est vue à travers le prisme de l'incapacité ou de l'épuisement au travail.

La liberté promise par le nouvel esprit du capitalisme est au fond une émancipation qui ne libère rien. La dépression est l'expression pathologique de l'échec d'une liberté individuelle qui dans la cité par projets produit une émancipation injonctive d'être soi-même. La dépression s'étend là où les mandats et interdits d'une logique hiérarchique du pouvoir cèdent la place à la logique de la cité par projets, où l'impératif est l'initiative elle-même. L'excès de responsabilité et d'initiative, conjugué à l'impératif de la performance, provoque un épuisement de soi. Comme nous l'avons dit plus haut, cet entrepreneur de lui-même doit constamment s'adapter à un monde qui a exactement perdu sa permanence, un monde fait de flux et de d'éphémère. De telles transformations donnent l'impression que les individus doivent, à tout moment, tout décider.

Les notions de projet, de motivation ou de communication dominant notre culture normative. Elles sont les mots de passe de l'époque. Or la dépression est une pathologie du temps (le déprimé est sans avenir) et une pathologie de la motivation (le déprimé est sans énergie, son mouvement est ralenti, et sa parole lente). Le déprimé formule difficilement des projets, il lui manque l'énergie et la motivation minimales pour le faire. [...] Défaut de projet, défaut de motivation, défaut de communication, le déprimé est l'envers exact de nos normes de socialisation<sup>277</sup>.

L'homme du réseau s'émancipe alors, cependant il n'est pas libre, et devient déprimé car il finit par ne plus avoir le temps ni la force pour une autre alternative que l'exploration de lui-même. Il devient à la fois agresseur et victime. La dépression apparaît quand il y a le principe de fatigue du plaisir et du pouvoir, compte tenu de ce que la société en réseau dit qu'il peut et doit faire. Dans une société sans frontières, toujours confrontée à d'innombrables

---

<sup>277</sup> *Ibd.*, p. 294.

perspectives de projets, dans laquelle rien d'autre ne semble impossible à réaliser, la dépression apparaît en disant que rien d'autre n'est possible compte tenu des possibilités. De ce point de vue, la dépression est l'humiliation de l'identité qui se met en guerre inconsciente contre elle-même.

C'est au moment où la vie sociale se confond avec la critique artiste, suggérant la fin de l'ère des conflits, empêchant la lecture des véritables impasses provoquées par cette vieille confrontation entre vie privée et vie collective, ou, entre travail et expression de soi, que l'univers de la santé mentale est confronté à une pathologie résultant de l'impossibilité de négocier les contradictions. Ce mode de vie émancipé mais non libre ne manque pas de prendre ses distances avec une manière d'être narcissique. Il y a un vidage sémantique du sentiment et de la sensibilité qui conduit à une confusion identitaire. Pour Ehrenberg « le narcissisme n'est pas cet amour de soi qui est un ressort de la joie de vivre, mais le fait d'être prisonnier d'une image tellement idéale de soi qu'elle rend impuissant, paralyse la personne qui a en permanence besoin d'être rassuré par autrui [...] <sup>278</sup> ».

Cette personne qui souffre de la « fatigue d'être soi » est justement quelqu'un qui se sent incapable de revendiquer son parcours temporel dans la cité par projets, de retenir son passé comme partie intégrante de son histoire. Face à l'impuissance d'être souverain de soi, le délire de la « petitesse » dans la cité par projet devient évident comme une « pathologie de l'identité <sup>279</sup> ». Dans la confrontation et le refus de participer au flux intermittent et permanent des réseaux - ce qui serait une revendication esthétique, renvoyant à la critique artiste - le sujet se vide de sa position sociale, puisque les critiques artiste et sociale sont les monopoles d'une nouvelle idéologie capitaliste. Ainsi, ce qui pourrait permettre de donner sens et destination à leur action et de redynamiser leur identité ne semble plus envisageable, car lorsqu'on rejette la grammaire de la cité par projets, le sentiment est celui de l'abnégation. Refuser la cité par projets, c'est douter de sa capacité à mener une vie pleine de sens. L'individu dans un telle cité unit la projection de la vie au sentiment d'épanouissement, mais il n'est plus en mesure de donner du sens à son action. Ne pouvant signifier l'action, il n'est plus capable de s'identifier au sein du jeu qui lui demande d'être entrepreneur de soi.

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 162.

Dans la société connexionniste, l'humiliation sous forme de dépression se fait justement dans le sentiment de déconnexion. Matthew Ratcliffe, philosophe voué à l'étude des émotions, témoigne d'expériences qui ressemblent beaucoup à ce que la romancière Sylvia Plath décrivait comme « la cloche de détresse<sup>280</sup> » dans un magnifique livre du même nom. Ratcliffe a recueilli plusieurs déclarations illustratives : « J'étais terriblement seul, perdu dans... un terrain horrible réservé juste pour moi<sup>281</sup> » ; « J'ai l'impression de regarder le monde qui m'entoure et je ne peux pas participer <sup>282</sup> » ; « J'ai l'impression d'être dans une bulle<sup>283</sup> » ; « J'ai l'impression d'être un fantôme - je ne peux pas toucher ou voir le monde clairement, et il devient tout gris<sup>284</sup> ».

Les témoignages parlent de l'expérience de la distanciation, du non-lieu, de la déconnexion et de la non-identification. À l'aide d'une comparaison poétique, Sylvia Plath a capturé cette expérience douloureuse de décalage entre sa propre incapacité à agir, d'une part, et un monde extérieur perçu comme plein d'activité et d'agitation, d'autre part : « C'est un peu comme voir Paris du dernier wagon d'un train express qui s'éloigne toujours plus vite de la ville qui diminue, diminue, et on se sent devenir vraiment de plus en plus petite, de plus en plus seule, fuyant toutes ces lumières et toute cette vie fébrile, à des millions de kilomètres à l'heure de toutes les lumières et de l'agitation<sup>285</sup> ».

Il existe un décalage entre la conscience des expériences potentielles offertes par les flux de réseaux et celles qui sont réalisables en raison des limites de l'existence individuelle, du temps, de l'espace, des ressources, des compétences, etc., qui engendre chez les acteurs un fort sentiment d'insuffisance. Concernant l'impératif d'activité à la suite duquel nous avons déjà vu, un individu devient « grand » selon la grammaire de la cité par projets, il est important de rappeler que l'individu qui agit n'est pas de la pure cognition, mais un corps dont le volume d'énergie pour agir est nécessairement fini. L'expérience de la distance, de la solitude, de la déconnexion radicale avec le monde, avec les autres, se passe comme une barrière existentielle diffuse qui s'interpose entre la personne et les environnements sociaux dans lesquels elle

---

<sup>280</sup> Sylvia PLATH, *A redoma de vidro*, Rio de Janeiro, Biblioteca Azul, 2019.

<sup>281</sup> Matthew RATCLIFFE, *Experiences of depression*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 15, nous traduisons.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 32, nous traduisons.

<sup>283</sup> *Ibid.*, nous traduisons.

<sup>284</sup> *Ibid.*, nous traduisons.

<sup>285</sup> S. PLATH, *op. cit.*, p. 24, nous traduisons.

circule. C'est une expérience ressentie dans le corps lui-même. Non plus comme un instrument pratique pour se projeter dans le monde, mais, au contraire, comme un fardeau qu'il faut porter, ce qui provoque les activités les plus ordinaires comme, par exemple, sortir du lit, changer de vêtements ou se brosser les dents, sont vécus comme des efforts herculéens. Lorsque la dépression est prise à l'envers du modèle de l'individualité valorisé dans le nouvel esprit du capitalisme, le caractère corporel, trop corporel, des conditions de maintien de l'activité individuelle (adaptabilité, flexibilité, communicabilité, etc.) se révèle pour ainsi dire, au contraire.

L'humiliation contemporaine est précisément cet empêchement à cadrer sa vie dans une totalité signifiante, il devient donc clair, selon nous, que le sujet perd son identité personnelle, qui est fortement liée à sa capacité à se raconter face à la nouvelle idéologie capitaliste. En effet, dans la cité par projets, il y a un moment de détachement où les individus sont confrontés au plus cruel des possibles : l'incapacité de se voir dans leurs intrigues. En période d'éphémère, quelque chose reste dans l'individu : la honte d'avoir été humilié, ignoré, non considéré, de se sentir incapable, fatigué, puis laissé de côté. Ainsi, on arrête de se raconter, de raconter la trajectoire, même à soi-même.

L'humiliation laisse ainsi une tache ou un trou dans l'histoire de soi et empêche le travail de l'identité narrative pourtant constitutive du sujet responsable et moral. Comme déjà mentionné, l'humiliation affecte l'identité la plus intime d'une personne, y compris sa capacité à parler et à se faire entendre. Mais cette altération de la capacité de parler affecte tout le corps, affecte le cœur et les capacités émotionnelles, affecte l'esprit et les capacités cognitives. Les dégâts sont complets.

## **6. La cité par projets, un spectacle sans récit**

L'individu comme souverain et capable d'être enfin lui-même pour lui-même souffre continuellement de la peur de se voir sans consistance réelle et craint de se dissiper dans l'anonymat des réseaux. Après avoir cessé de se définir - principalement dans son rapport au collectif -, après avoir révoqué les fondements métaphysiques qui servaient de légitimation à la société, l'individu, malgré tout, n'est pas attiré par la garantie maximale de son être. La question de l'identité et du sens se pose à l'individu de manière effrayante : comment arriver à devenir soi-même ? Comment construire une autonomie par rapport à soi et au monde dans lequel on habite ?

La cité par projets se caractérise précisément par cette contradiction : elle est une mobilité permanente. En réalité, cependant, la vérité est inversée. Cette mobilité apparente n'a pas de mouvement réel. L'existence sur les réseaux est une vie statique sous l'apparence trompeuse du mouvement. C'est une manière de *mimétiser* le mouvement, d'agir comme si on lui connaissait sa dynamique, quand, en réalité, l'existence est stagnante. Face à un tel scénario, comment décrypter cette condition humiliante de notre temps ? Albert Camus dans son combat contre l'humiliation, contre l'absurde, disait :

Il y a ainsi une volonté de vivre sans rien refuser de la vie qui est la vertu que j'honore le plus de ce monde. [...] J'aimerais, justement ne rien éluder et garder exacte une double mémoire. Oui, il y a la beauté et il y a les humiliés. Quelles que soient les difficultés de l'entreprise, je voudrais n'être jamais infidèle ni à l'une, ni aux autres<sup>286</sup>.

Ne pas oublier les humiliés, et ne pas cesser de chercher ce qui peut faire que le beau continue d'habiter le monde, voilà le conseil de Camus. Cependant, la jouissance immédiate de la performance, l'exposition de soi, la réussite de l'auto-entrepreneuriat ne semblent pas propres à la beauté, mais à l'humiliation. La beauté d'une chose apparaît bien plus tard, dans le temps, à la lumière d'une autre, comme une réminiscence. Beau n'est pas la lueur spontanée du spectacle des connexions, du stimulus immédiat du projet, mais la rémanence silencieuse, la luminosité du temps. La séquence rapide des événements ou des stimuli ne reflète pas la temporalité de la vie. Ce qui pourrait rajouter à ce temps de beauté est vu comme un retard, un retardataire. Cependant, ce n'est que plus tard que les choses révèlent leur essence de beauté, dans le droit de s'accorder du temps pour pouvoir se percevoir fragiles, humiliées, et avoir de l'espace pour pouvoir parler de cette humiliation. Le problème n'est pas exactement dû à l'accélération ou à l'immédiateté, mais il est lié à la dispersion et à la dissociation temporelles. Une dyschronie temporelle fait habiter un espace sans but, sans signification, transformant l'endroit que l'on devrait habiter en une simple séquence d'actualité ponctuelle.

Ainsi, le mépris de la temporalité dans la cité par projets nous semble fondamental. Il y a une expérience de dérive, un sentiment que l'on ne contrôle plus le temps et que l'on entre dans un processus dont la vie est écrite par quelqu'un d'autre et non par nous-mêmes. Il

---

<sup>286</sup> Albert CAMUS, *Essais*. Bibliothèque de la Pléiade, n° 183, 1965, p. 874-875.

faut changer, s'adapter, bouger, prendre des risques, mais sans référence à un passé qui a été la source de toute expérience professionnelle. Il convient de rappeler que la tâche du récit historique pour les Grecs, en particulier pour Hésiode, Hérodote et Homère, était de sauver les actions humaines de la futilité qui vient de l'oubli. Contrairement à la nature et aux dieux immortels, les hommes étaient les seuls êtres mortels et recherchaient donc leur immortalité spécifique. Non seulement l'historiographie, mais aussi la poésie garantissait aux mortels le souvenir pour les générations futures, le genre spécifique d'immortalité des mortels. Homère, dans l'*Odyssée*, chante, inspiré par les muses, « la multiforme, qui a subi de nombreux maux, après avoir rasé Troïa, la citadelle sacrée<sup>287</sup> ». Il est vrai que l'histoire n'est pas seulement une histoire de victoires, tout comme le poète chante non seulement leurs gloires, mais aussi les hontes et pas seulement les hontes des ennemis, mais du peuple lui-même. Il y a toujours la beauté et les l'humiliés. C'était le sens de l'impartialité aspiré par l'historiographie d'Hérodote, selon Hannah Arendt. C'était le récit d'une douleur singulière que le poète et l'historien cherchent à sauver de la mortalité, de la futilité inhérente à la vie humaine. « C'est ça la mortalité : se déplacer le long d'une ligne droite dans un univers où tout, s'il bouge, se déplace dans un ordre cyclique<sup>288</sup> ».

Dans la cité par projets, les individus n'ont plus la possibilité de construire quelque chose de durable, car ils sont constamment contraints de prendre des risques pour survivre et assurer l'employabilité dans le monde du travail. Dans les processus de réingénierie, il y a une réinvention discontinue des institutions, déconstruisant les anciens processus et pratiques, en adoptant de nouveaux, rompant avec le passé. La réflexion narrative devient rétrograde, signe de retard et incapable de fournir des paramètres d'action au sein de structures organisationnelles qui doivent être en constante évolution. Donc, participer à des projets, c'est comme lancer des dés, il n'y a pas d'expérience préalable. C'est comme si les individus étaient dans un processus sans passé. Un processus de ruptures constantes dans lequel chaque nouvelle rupture n'établit pas une rupture entre passé et futur dans laquelle l'individu réfléchit au sens du présent en référence à ce qui s'est passé. Ce sont des ruptures qui initient de nouveaux processus éphémères, stimulant des comportements superficiels et des résultats

---

<sup>287</sup> HOMERO, *Odisséia, v.1: Telemaquia*, Porto Alegre, RS: L&PM, 2007, I, 1-2, nous traduisons. .

<sup>288</sup> Hannah ARENDT, *A condição humana*, 11<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998, p.19, nous traduisons.

imprévisibles. Dans une cité dépourvue de récit, le but est toujours la rupture, le manque, l'absence absolue.

Marcel Proust, dans son roman *À la recherche du temps perdu* (1913-1927), dans un univers en sept tomes, le finit, non au hasard, avec *Le Temps retrouvé* (posth. 1927). Aux intersections du récit de son roman, nous rencontrons un monument de sensations qui expriment une grande mosaïque de dilemmes personnels qui se combineraient avec les dilemmes représentés dans cette thèse, conflits psychologiques, crises d'identité, indéfinitions professionnelles, dilemmes esthétiques et philosophiques, les paradoxes moraux et éthiques, ainsi que le processus de vieillissement inexorable au détriment de la perception du temps qui ronge et transforme tout. Le roman de Proust est un récit qui vise à donner forme aux sens du temps et de la mémoire, cette dernière prise comme la seule force capable de faire persister un peu du passé vécu ou imaginé dans le corps de l'être humain.

Mais le processus narratif prend du temps. Raconter une histoire, vivre un cérémonial, cultiver la mémoire sont des événements narratifs qui échappent à l'accélération continue. Les histoires ont un temps nécessaire pour être vécues, mémorisées, racontées. Elles ont un rythme, une cadence spécifique. La figure du « grand », le *manager*, représentatif d'une performance réussie dans la cité par projets est l'indice d'un individu qui a perdu la dimension narrative de son identité. Dans ce processus, sa mémoire est également affectée. Il se distingue de la figure du « petit », le permanent, qui accumule, qui travaille et se maintient face aux changements. Les mémoires du *manager* se sont transformées en accumulations de données égales. Il manque des histoires, des temps, de se souvenir pour ne pas oublier. Du point de vue du temps, le « petit » est le pèlerin qui reste fidèle à sa temporalité. Il est en route, dans le chemin. Le « grand » est le touriste, et pour lui la richesse sémantique, la narrativité du chemin, et le chemin lui-même, lui sont étrangers. Le chemin n'est plus qu'un tunnel avec une lumière au bout, qu'il faut alors franchir et ne pas vivre le passage. Puisqu'un tunnel supprime le paysage.

Dès lors, on comprend que la reformulation temporelle par le récit ne serait pas une forme de vie, mais une forme de résistance pour la vie. Il offre un moyen de résister à ce vide sémantique. Et le chemin apparaît comme un espace qui, dans son approche esthétique, est territorialisé dans des perceptions qui dérivent dans des concepts à partir des lieux dans lesquels les expériences, lorsqu'elles sont rappelées, ont eu lieu. Le récit est une recherche pour situer le sens d'une vie dans le temps et dans les lieux où elle a territorialisé son existence.

C'est le lieu où se manifeste l'espace du monde vécu par l'individu, articulant, dans un jeu d'échelles temporelles et spatiales, d'autres lieux et situations. Par exemple, le sentiment à la lecture de l'œuvre de Proust pourrait être celui d'un sujet déprimé, qui se perd dans le vide sémantique de son temps et de son espace, non par manque d'utilité, mais à cause de l'excès, de la fatigue de l'exposition :

[...] quand je me réveillais ainsi, mon esprit s'agitant pour chercher, sans y réussir, à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, les choses, les pays, les années. Mon corps, trop engourdi pour remuer, cherchait, d'après la forme de sa fatigue, à repérer la position de ses membres pour en induire la direction du mur, la place des meubles, pour reconstruire et pour nommer la demeure où il se trouvait.<sup>289</sup>

Au réveil, le narrateur est désorienté, ne sait pas où et quand il se trouve. Mais son corps, plus que son esprit, l'incite à sauver des souvenirs d'autres lieux et environnements, d'autres pièces dans lesquelles il a bougé et expérimenté, établissant des références dans sa pensée qui lui permettent de se comprendre. Dans un premier temps, il établit la répartition et l'appréhension des surfaces spatiales des parties de son corps biologique, permettant de territorialiser en son être les formes paysagères avec lesquelles il reconnaît sa propre spatialité, corporelle. A partir de ce processus initial, sa conscience s'ouvre sur l'ensemble spatial du monde qu'il expérimente, articulant des paramètres pertinents pour un éveil dans et par lequel son être est capable de s'orienter et de se situer face à d'autres choses.

La cité par projets, cherchant à gagner du temps, la seule chose non stockable, s'est éloignée de la notion d'une temporalité nécessaire, du temps de l'être. L'aporie est que, pour ne pas le gaspiller, on a tenté de l'appropriier dans l'accélération performative. On pourrait s'interroger sur la véracité de cette formule : le temps est-il gagné en perdant sa temporalité ? La perte est l'effilochage de la mémoire des lieux et des situations vécues. Voici l'aspect le plus emblématique et à la fois puéril de la cité par projets : on perd la notion d'espace quand on se perd de soi-même. Savoir qui nous sommes, c'est savoir où nous voulons aller ; pour cela, il faut se situer dans l'ici et maintenant, mais cette possibilité est liée à notre mémoire d'autres moments et lieux vécus, ou imaginés.

---

<sup>289</sup> Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu, vol. I, Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, p. 7.

L'être dans la cité par projets, de plus en plus complexe, fragmenté, dynamique et volatile, ressent non seulement l'absence de temps mais présente également le besoin d'une géographie qui s'est perdue au profit du remplacement rapide des choses. Il y a une déterritorialisation des lieux, dans la transformation même des lieux à travers de nouveaux usages et sens qui s'y créent. Il y a une non-identification aux nouveaux paysages réticulaires et aux significations plurielles qui dépossèdent les mémoires et empêchent les individus de régionaliser leurs processus identitaires.

Cette géographie perdue, ce lieu du principe éthique, un lieu à habiter, un espace auquel on peut revenir comme territoire de mémoire, est au fond, une manière de chercher les éléments fondateurs du sens de l'humain vivant dans le monde. C'est ce qui nous permet de reconstruire l'un et l'autre mode de vie, créant le sens des lieux comme une spatialisation de la vie. Il ne s'agit pas de revenir à un passé, celui-ci étant en fait un produit de l'imagination humaine dès l'instant où nous nous en souvenons. Mais regarder le passé, c'est redécouvrir des sens jusque-là non perçus pour mieux se situer dans l'aujourd'hui, où la vie se passe tout simplement.

L'identité narrative, concept ricœurrien, est ainsi la recherche d'une géographie perdue. Il ne s'agit pas de ramener une connaissance scientifique du passé, mais de regarder les éléments qui permettront la mise en place de nouveaux pouvoirs de sens d'orientation et de localisation pour l'individu qui vit dans la cité par projets dans l'espace des expériences déjà vécues. C'est la capacité de parler, de se raconter, de dire qui on est, de s'imaginer autrement, c'est ce qui distingue le sujet d'un simple objet. La constitution de l'identité personnelle est tendue au sein d'un récit, qui lui confère son propre récit unique.

La question est de savoir comment cela est-il possible ? Dans ces moments d'effondrement de la cité par projets, où l'individu est confronté au vide de lui-même, à la possibilité de son propre néant, lui reste-t-il encore un moyen de préserver son identité, de rester le même dans le temps ? Que dire d'une identité confrontée à son propre néant ? Comment savoir s'auto-entretenir, face à la menace de la dissipation ?

C'est face à de tels problèmes et questions que nous faisons appel au concept d'identité narrative qui apparaîtra dans la deuxième partie de cette thèse comme une forme de résistance. Dans ces moments où l'on trouve un espace vide, l'énoncé « je ne suis plus » ou « je ne sens rien », en tant qu'être hors du temps de la vie, nous renvoie encore à un sujet. Un sujet privé de la sécurité et de la stabilité de la *mêmeté*, un sujet qui n'arrive plus à s'identifier à ses

intrigues, à son histoire. Dans l'énoncé, aussi négatif soit-il, il y a toujours un sujet qui se préserve, car il est toujours capable de dire quelque chose sur lui-même, même si ce quelque chose est la reconnaissance de son propre vide. Le moi ne se dissipe pas, il ne se désagrège pas complètement, car il révèle qu'il a toujours la capacité de répondre à la question posée par lui-même. Dans ces situations extrêmes, situations humiliantes, la personne est confrontée à la dissolution de ses prédicats descriptifs, mais conserve néanmoins la capacité de s'interroger et de formuler une réponse. Alors ce qui nous paraît le plus grave dans l'humiliation contemporaine, c'est de priver quelqu'un de ces capacités et de ce désir, de cette capacité d'interpréter son existence et de montrer « qui » il est. Ainsi, à l'intérieur du concept d'identité narrative, cette thèse entend, à partir de ce moment, démontrer que, lorsque l'identité personnelle semble se dissiper complètement, il faut toujours assumer un fondement ultime, l'*ipséité*, qui, fondé sur la capacité imaginative, permettra la construction de toutes les futures intrigues. Il y a donc une résistance dans le concept de récit qui se traduit par la capacité des sujets à s'interpréter eux-mêmes. L'estime de soi est finalement liée à cet exercice par lequel, face aux autres, dans notre quotidien, nous interprétons nous-mêmes et notre existence. L'estime de soi est la capacité de s'attribuer des sensations, des sentiments, des expressions, des actions et de dire, « me voici », « c'est moi », « je peux », « je suis responsable ».

En guise de conclusion de cette partie, il faut dire que nous croyons que ce qui définit la condition humaine n'est pas proprement une grammaire qui suit une idéologie, mais c'est surtout un choix qui révèle le sens de l'humain lui-même, de croire en son désir de *pouvoir-être*. De cette manière, l'imagination joue un rôle fondamental. Elle entend montrer qu'il y a quelque chose de plus que la réalité de la cité par projets. Il y a la réalité de la réalité. Parce que la réalité est toujours vacillante, fragile, et peut être aussi toujours contestée. Ricœur a dit que « l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence<sup>290</sup> ». Ainsi c'est précisément dans cet imaginaire que la distorsion de la réalité peut être réalisée. C'est précisément avec cet imaginaire en dialogue avec la réalité, que nous défendrons la possibilité de libération du sujet d'un tel esprit. Parce que nous ne pouvons pas croire que les

---

<sup>290</sup> Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.112-131.

performances de renforcement des compétences dans ce système puissent prendre toutes les décisions pour le sujet, ni même l'arrêter en vidant sa propre vie.

Pour cette raison, l'imagination peut générer une prise de conscience de la fragilité dans la conscience de la fragilité de la réalité, et peut donc être interprétée comme un moment où l'on peut revendiquer autre chose. Non pas comme un délit pour fragiliser les institutions, pas plus qu'elles ne le sont déjà fondamentalement et le sont aujourd'hui, mais dans le cadre d'un travail beaucoup plus vaste, pour contribuer à garder le contact avec le monde. Autrement dit, pour garder la possibilité de dire non ! Non, on n'accepte pas la réalité telle qu'elle nous est présentée. On n'accepte pas l'humiliation. Les vraies révolutions, disait Ricœur, se font au niveau de nos images-guides : « en changeant son imagination, l'homme change son existence<sup>291</sup> ». En ce sens, l'imagination est la possibilité d'accueillir un autre être à soi-même et un soi-même pour les autres. C'est l'utopie de l'existence. La foi dans la conviction que l'homme ne sera jamais laissé sans un mot qu'il pourra toujours imaginer. L'identité narrative apparaîtra, dans la deuxième partie de cette thèse, comme une réponse, une résistance, non par la fermeture d'une identité fixe, inscrite dans le registre du même, mais précisément comme une réouverture libératrice à la pluralité des formes de vie.

C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du je peux. Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de ma propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du je pourrais, voire du j'aurais pu autrement si j'avais voulu<sup>292</sup>.

---

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *TA*, p. 225.

## PARTIE II

### CHAPITRE 1

#### I — REFLEXION LIMINAIRE II

---

##### 1. Paul Ricœur et Luc Boltanski

Cette seconde partie, avant de traiter le concept d'identité narrative, débute également par une réflexion liminaire c'est-à-dire une réflexion qui entend présenter une première rencontre entre Ricœur et Boltanski. La rencontre fait toujours partie de ces moments intellectuels et humains dont il faut témoigner. Cela ne nous paraît pas du tout exagéré, mais au contraire nous jugeons pertinent et judicieux de tisser à partir de ce moment la pensée de Ricœur et Boltanski, même si l'exposition de cette rencontre ne se fait pas chronologiquement. La découverte du travail de Ricœur par Boltanski a engendré une profonde réflexion sur sa propre démarche sociologique, apportant ainsi une perspective significative à notre thèse. Cependant, il convient de mentionner que dans l'exploration de la pensée de ces deux théoriciens, il a été nécessaire d'effectuer des sélections de passages, pièces, citations. Cette préparation sélective au dialogue avait pour but à la fois de témoigner historiquement de la rencontre de leurs pensées et de favoriser les rencontres qui restent à réaliser. Cependant, si certains choix peuvent sembler arbitraires - puisque dans chaque choix, on trouve un peu d'arbitraire - ils sont également faisables, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles l'approche propre à Ricœur, telle que nous l'avons exposée dans la première partie, à l'égard des sciences sociales. Comme nous l'avons dit précédemment, Ricœur constitue sa pensée philosophique toujours dans un dialogue fructueux avec d'autres types de connaissances. « Je crois que la philosophie n'a vraiment existé que lorsqu'elle s'érigait en interlocuteur des sciences. Quant à moi, je prête une attention toute particulière à la linguistique, aux sciences humaines, sociales, politiques, à l'histoire<sup>293</sup> ». En revanche, la trace d'un dialogue réflexif a été exposée dans l'affirmation des inspirations de savoirs en dehors de la sociologie classique dans la constitution de la sociologie de la critique de Boltanski. Ainsi, cette rencontre entend mettre en lumière une problématique qui semble chère aux œuvres de Ricœur et Boltanski : la

---

<sup>293</sup> Paul RICŒUR, « Paul Ricœur. Un autre regard sur ce siècle », *IN* : Le Figaro. *Entretien réalisé par Bernard Bonilauri y Franz-Olivier Gisbert*, p. 9, col. 113, juillet 1994.

question de la capacité du sujet ordinaire, capable d'interpréter et de donner un sens à son action.

## 2. Boltanski et Ricœur, une première rencontre

Lors d'une table ronde avec des philosophes, des historiens et des sociologues, Boltanski raconte sa rencontre, au début des années 1980, avec l'œuvre de Ricœur : « Je peux dater précisément ce moment de basculement, associé à la rencontre de Ricœur. C'était l'été 1981. Je venais de terminer la première version des *Cadres* que j'allais soutenir comme thèse d'État et en vacances j'ai lu le *Conflit des interprétations*<sup>294</sup> ».

Lorsqu'il commente son engagement en sociologie, après des lectures influentes, en tant que jeune homme, d'œuvres comme celles de Roland Barthes et Claude Lévi-Strauss, Boltanski raconte le « désir fantastique » de se débarrasser du poids humain<sup>295</sup>. Le grand moment structuraliste<sup>296</sup> qui a prévalu dans les années 1960 en France, a offert une libération du fardeau de la culpabilité de l'action humaine face aux horreurs commises et vécues au XX<sup>e</sup> siècle. Les rapports d'après-guerre, l'expérience de la guerre d'Algérie, la démobilisation des discours colonialistes, la dépréciation du sujet constitutif sartrien, la frustration face aux illusions perdues du projet des Lumières, ont construit toute une atmosphère désenchantée par la raison humaine. Face à cette situation, il y avait le projet optimiste de structuralisme, qui avait paradoxalement une anthropologie négative, puisqu'il était construit sur la théorie de l'incapacité de l'homme à contrôler son action, dans son histoire collective ou personnelle. Cependant, bien que ce fût un moment de soupçon, ce fut un moment de confiance. Le soupçon se nourrit de la négativité concernant la production de l'interprétation linéaire des sciences humaines. C'est pourquoi, comme le déclarait Michel Foucault, c'était une époque où il fallait « repartir à zéro<sup>297</sup> ». C'était une période de confiance, extrême, pour ainsi dire, car l'on pouvait

---

<sup>294</sup> L. BOLTANSKI et al, « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> Le grand moment structuraliste, qui impliquait plusieurs types de « structuralismes » et de grands noms de la réflexion française comme ceux de Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan, entre autres, se subdivise, pour François Dosse, en deux temps. « Le premier est la montée progressive par laquelle il s'impose et se superpose au moment existentialiste de l'après-guerre, faisant avancer une conduite jugée plus scientifique. Ce moment atteint son apogée en 1966 [...] Puis vient le temps de la déconstruction dirigée par Jacques Derrida à partir de 1967 et accélérée par l'artillerie de mai 1968 [...] Enfin, en 1980, l'idée d'une amnésie orchestrée par ce moment rejetée pour avoir sacrifié le sujet sur l'autel de les logiques structurelles ». François DOSSE, *História do estruturalismo, O campo do signo, 1945-1966*. Vol. I, trad.: Álvaro Cabral, São Paulo, Ed. Unesp, 2018, p. 11, nous traduisons.

<sup>297</sup> Cf. : Michel FOUCAULT, « Entrevista com K. Boesers ». IN : *Die Folter, das ist die Vernunft, Literaturmagazin* », n. 8, 1997.

obtenir une paix relative grâce à une nouvelle épistémologie de la science qui se distancie de la morale, de la religion et de la politique classique, ainsi que des postures traditionnelles de la pensée des lumières. Bien plus qu'une science en tant que science, mais un projet ambitieux pour construire un programme d'analyse unique et vaste qui pourrait s'appliquer à tous les domaines de la connaissance.

Cependant, face à la prise de conscience de l'échec de ce projet, à la fin des années 1970, notamment en 1978 pour Boltanski, le sentiment était comme si « l'on s'est retrouvés tous nus, avec la violence du monde toujours présente, sans schème d'interprétation pour la comprendre<sup>298</sup> ». Il faut noter qu'avant même les complications liées au moment déjà évoqué et représenté par mai 1968, juste après son apogée, en 1966, le programme structuraliste subit une subversion interne, à partir de 1967, dans un mouvement réflexif dit post-structuralisme<sup>299</sup>. Des noms comme Jacques Derrida, Jean-François Lytoard, Michel Serres, Jean-Pierre Dupuy et autres, sont liés à ce courant de pensée. C'est à ce moment-là, face aux questions concernant l'échec du projet structuraliste à la fin des années 1970, que Boltanski rapporte l'importance de l'apport de l'œuvre de Ricœur, qui lui paraît primordiale : « C'est là que Ricœur a été fondamental car il a fallu repartir avec les hommes tels qu'ils étaient et ils étaient plus et mieux décrits chez Ricœur que dans ce dont nous disposions avant<sup>300</sup> ».

Comme mentionné dans la première partie, tout en résistant à l'exclusion de l'objectivité au nom de l'existence, Ricœur s'est également opposé à l'exclusion de la subjectivité au nom de la science<sup>301</sup>. Ses principaux thèmes, qui se remarquent dans le débat avec le structuralisme, touchent le destin du sujet, la dimension intersubjective du dialogue et l'ambition référentielle du langage<sup>302</sup>. Ricœur se réfère au structuralisme comme à une façon de penser, dans laquelle il y a des catégories qui fonctionnent, mais derrière lesquelles on ne

---

<sup>298</sup> L. BOLTANSKI et al, « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>299</sup> Courant philosophique apparu au milieu des années 1960 en réaction au structuralisme.

<sup>300</sup> L. BOLTANSKI et al. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>301</sup> Ricœur révèle ainsi sa résistance à un sujet réduit à l'idée d'un « sujet-projet », comme on le retrouve dans certains courants existentialistes. Il met en lumière un sujet capable de recommencer, de repartir à zéro. Un tel sujet, capable de recommencer, démontre que son existence transcende tous les projets que l'on peut faire sur soi-même. C'est précisément son ancrage herméneutique, sa condition historique et donc son épaisseur qui est à la fois tragique et éthique.

<sup>302</sup> Nous précisons que concernant la réflexion de Ricœur par rapport aux problèmes du courant structuraliste, nous nous intéressons et nous nous limiterons à ce que nous pensons être approprié à la contextualisation de l'influence ricœurienne dans la pensée de Boltanski, afin de ne pas nous perdre dans l'infini du débat nourri sur ce thème. Pour plus d'informations sur la polémique sur ce débat à l'avis de Ricœur Cf. : Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

peut pas trouver de sujet. C'est comme un « kantisme sans sujet transcendantal<sup>303</sup> », presque un esprit hégélien objectif, un scientisme. L'anthropologie structurale maintient une relation de compréhension objective<sup>304</sup>, indépendante de l'observateur, et par conséquent, pour Ricœur, elle pourrait encore être caractérisée comme science dans ses schémas les plus positivistes. Elle viserait un système catégorique kantien, qui sans une posture herméneutique deviendrait « un genre d'intellectualisme foncièrement antiréflexif, anti-idéaliste, antiphénoménologique [...]»<sup>305</sup>.

Malgré les critiques au sujet du structuralisme, elles ne se font pas en opposition radicale, ni n'essaient d'appliquer un réductionnisme lié à l'importance structurelle, mais au contraire, l'intention de Ricœur est d'agir, une fois de plus, de manière dialogique<sup>306</sup>. Il conçoit la méthode structurale comme un modèle universel d'explications d'analyses structurelles légitimes et fructueuses, telles qu'elles étaient appliquées à un champ d'expérience donné<sup>307</sup>. Ricœur exalte la position structurelle en essayant de montrer son indissociabilité à une intelligence herméneutique : « pas d'analyse structurelle, disions-nous, sans intelligence herméneutique du transfert de sens (sans 'métaphore', sans *translatio*), sans cette donation indirecte de sens qui institue le champ sémantique, à partir duquel peuvent être discernées des homologues structurelles<sup>308</sup> ».

En suggérant un processus herméneutique au programme structuraliste, Ricœur déclare que « la méthode structurale n'épuise pas leur sens, car leur sens est une réserve sémantique prête pour le réemploi dans d'autres structures<sup>309</sup> ». Comme vu précédemment, la notion de texte pour Ricœur est le lieu d'interprétation où l'on ne peut pas se reconnaître directement, mais à cause de la déviation faite par l'interprétation, qui est la trace du travail

---

<sup>303</sup> *CI*, p. 55.

<sup>304</sup> Dans ce contexte, nous employons comme « objective » le sens de détachement du sujet, d'un processus rationalisé, direct, sans médiation.

<sup>305</sup> Paul RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 355.

<sup>306</sup> Ricœur conserve son admiration pour les structuralismes. Il précise qu'il entretenait une amitié grandissante avec Greimas, qui était pour lui le modèle du savant au milieu de l'analyse structurelle, précisément parce qu'il ne voyait pas en lui l'intention de construire une philosophie structuraliste totalisante. Cf. : P. RICŒUR, « Entretien avec Paul Ricœur », *IN : À voix nue III, op. cit.*

<sup>307</sup> Dans cette approche, selon ce que propose Ricœur, Les mouvements intellectuels habituellement séparés au début du XX<sup>ème</sup> siècle, idéalisme allemand et marxisme, phénoménologie et existentialisme, psychanalyse et linguistique structurale se sont retrouvés réunis dans les années 1950-60 en un nœud inextricable et hétérogène appelé structuralisme français.

<sup>308</sup> *CI*, p. 63.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 69.

réflexif, de la compréhension et de la compréhension agissante des génies qui ont créé ces textes. En n'assimilant le texte que comme un lieu neutre d'analyse structurale, on finit par amputer la production de sens qu'il suggère. Non seulement dans l'intention du producteur, mais aussi dans la capacité continue de réinterprétation, car les textes n'existent pas pour être compris une seule fois. Un texte est lu et relu, puis interprété et réinterprété, et participe ainsi à un processus inépuisable de création. De ce point, combinant la linguistique avec sa compréhension de la textualité, Ricœur soutient que le premier acte linguistique n'est pas le mot, son sens lexical, mais la phrase. Cette phrase est prononcée par quelqu'un, par une personne. Ensuite, il y a une locution et un locuteur, c'est-à-dire que derrière la locution il existe un sujet parlant. Ricœur considère ce qui lui semble bien travaillé en analyse linguistique structurale, dont le modèle est saussurien<sup>310</sup>, et le réarticule avec le sujet réflexif : le « soi ». Pour Ricœur, le lexique et les mots sont morts si les gens ne les disent pas. Et les gens, quand ils disent les mots, les disent en les articulant dans des phrases, dans un discours. Ricœur affirmera alors qu'on peut trouver un sens inhérent au discours. Ainsi, il est nécessaire, selon le philosophe, de mettre à jour de manière critique le sens du discours.

Le discours s'inscrit dans un cercle herméneutique, semblable au cercle herméneutique romantique, qui rafraîchit un sens inhérent au discours, mais qui est caché. Cependant, conjecturer un discours exige d'être conscient que les apories qu'implique le discours - objectivité et subjectivité ; lecture et écriture ; compréhension et explication ; écriture et discours ; etc. -, doivent être considérées dialogiquement dans ce que le texte implique. Quant à la dimension ontologique du discours, il est nécessaire de reconnaître le rôle du sujet producteur et médiateur en ce sens. Ricœur conçoit l'idée d'un sens qui n'est pas fixe ; et, parce qu'il est dynamique, il est géré en fonction du producteur de l'action qui ajoute du sens au discours et soutient une compréhension ; la compréhension étant également dynamique.

C'est le motif par lequel, pour Ricœur, l'absence du sujet dans le programme structuraliste est impraticable. La remise en cause de la notion de sujet concernant le structuralisme se fonde sur une abstraction objective, c'est-à-dire à travers laquelle un langage a été réduit au fonctionnement de signes sans aucun appui d'un sujet. Ainsi, en parlant de

---

<sup>310</sup> Terme lié à Ferdinand de Saussure qui était un linguiste et philosophe suisse, dont les élaborations théoriques ont conduit au développement de la linguistique en tant que science autonome. Cf. : Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1915.

l'influence de Ricœur au moment où le programme structuraliste commence à devenir discutable, voire insoutenable, Boltanski rapporte qu'il y a trouvé une des réponses aux questions soulevées par l'échec de ce programme. Cependant, il dit ne pas rejeter ce qu'il avait appris auparavant. Tout en restant fidèle à sa vocation sociologique, c'est-à-dire sans la nier d'un point de vue intellectuel, ni changer d'un point de vue politique, il postule un nouveau moment pour sa pratique sociologique. Il y a cependant un processus de réinterprétation dans son acte réflexif par rapport à la capacité accordée à l'acteur social, justement pour rendre compte des interrogations sur les modes d'appropriation et de description du monde. Il ne s'agit pas vraiment d'avoir raison, mais de trouver une raison dans d'autres déclarations. Comme nous l'avons vu dans la constitution de sa sociologie, pour Boltanski, le discours des acteurs doit s'inscrire dans la description de leurs propres actions. En parlant toujours de ce moment de rencontre avec l'œuvre de Ricœur, Boltanski commente :

On avait bien des outils comme les compétences dispositionnelles mais évidemment ce n'était pas du tout la compétence telle qu'on pouvait l'envisager depuis Ricœur comme capabilité, comme orientation vers la morale, comme faisant face à l'incertitude qui pour nous est devenue une notion centrale, notamment pour mettre en échec la toute-puissance du déterminisme<sup>311</sup>.

Ainsi, pour Boltanski, le dialogue avec l'œuvre de Ricœur a apporté des changements qui ont contribué à expliquer, du point de vue de la théorie sociologique, un ensemble de pratiques qui sont des points de réflexion constants vis-à-vis de la réflexion pragmatique.

A propos de ce dialogue, Boltanski témoigne à partir de Ricœur de la découverte d'une autre manière d'interpréter le social sans avoir besoin de nier la tâche de la théorie du faire sociologique. Dans un environnement envahi par une « idéologie du soupçon<sup>312</sup> », les philosophes structuralistes ont critiqué ce qu'ils considèrent comme une imposture des sciences humaines, le fait qu'elles se fondent sur les certitudes de leur scientificité. Ainsi, les structuralistes s'opposent à une critique épistémologique alimentée par des noms comme ceux de Gaston Bachelard et Georges Canguilhem<sup>313</sup>. En se disant enraciné dans une idée issue de l'épistémologie bachelardienne classique, dans laquelle la science tend à dévoiler ce qui est

---

<sup>311</sup> L. BOLTANSKI et al., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>312</sup> F. DOSSE, *História do estruturalismo, O campo do signo*, *op. cit.*, p. 484, nous traduisons.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 522, nous traduisons.

caché, Boltanski dit avoir appris à pratiquer la sociologie au sein du mouvement opéré par les grands maîtres du soupçon - Marx, Nietzsche, Freud. Les promesses de libération contenues dans ces œuvres et dans leurs interprétations ne lui ont pas permis de concevoir une autre manière de dévoiler ce sens caché qui ne serait pas par l'action critique du sociologue. Le vrai sens, c'est-à-dire la vérité d'une réalité, qui se cache à l'abri de l'ignorance des gens, ne pouvait être obtenue que par l'*expert* de cette science du social. Le sociologue serait chargé de dévoiler la réalité cachée dans les significations que les sujets conféraient leurs actions à travers des positions structurelles et des dispositions inconscientes. Cependant, après avoir lu le travail de Ricœur, Boltanski commente : « J'ai réalisé qu'à côté de l'interprétation qui se focalise sur le seul soupçon, d'autres chemins interprétatifs étaient possibles pour les sciences sociales<sup>314</sup> ».

Dans la rencontre promue dans son ouvrage *CI* (1969) avec « les protagonistes du soupçon » ou « les perceurs de masques<sup>315</sup> », Ricœur entend montrer qu'il n'y a pas d'herméneutique universelle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de canon totalisant d'interprétation, mais seulement des lignes divergentes et même opposées<sup>316</sup>. Pour Ricœur, une théorie de l'interprétation doit pouvoir répondre à l'émergence et au conflit d'une herméneutique antagoniste, comme cela se produit, par exemple, entre le soupçon, la réduction des illusions, et la restauration, la quête de sens. Mais il doit aussi rendre compte de la désintégration et de la rupture dans des hypothèses contraires et même inhabituelles les unes par rapport aux autres.

Ainsi, les herméneutiques les plus opposées pointent, chacune à sa façon en direction des racines ontologiques de la compréhension. Chacune à sa façon dit la dépendance du soi à l'existence. La psychanalyse montre cette dépendance dans l'archéologie du sujet, la phénoménologie de l'esprit dans la téléologie des figures, la phénoménologie de la religion dans les signes du sacré. Telles sont les implications ontologiques de l'interprétation. L'ontologie proposée ici n'est point séparable de l'interprétation ; elle reste prise dans le cercle que forment ensemble le travail de l'interprétation et l'être interprété ; ce n'est donc point une ontologie triomphante ; ce n'est même pas une science, puisqu'elle ne saurait se soustraire au risque de l'interprétation ; elle ne saurait même pas échapper entièrement à la guerre intestine que se livrent entre elles les herméneutiques<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> L. BOLTANSKI et al. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>315</sup> *CI*, p. 101.

<sup>316</sup> *DI*, p. 35.

<sup>317</sup> *CI*, p. 26-27.

Cette tension rapportée par Ricœur, caractéristique de la condition d'interprétation, nous semble aussi l'expression la plus vraie de notre modernité. On oscille entre la volonté d'écouter et la volonté de méfiance, entre le vœu de rigueur et le vœu d'obéissance. Cependant, comme le dit aussi Ricœur, « peut-être l'extrême iconoclasme appartient-il à la restauration de sens<sup>318</sup> ». L'herméneutique du soupçon ouvre une brèche pour un nouvel horizon propre au problème herméneutique, celui de la confiance : celui d'une confiance qui n'est plus naïve, mais fondamentalement postcritique. Ainsi, on peut considérer qu'une étude pragmatique du sens en théorie interprétative est configurée dans le travail ricœurien. La pragmatique entendue comme une étude des significations linguistiques, déterminées non seulement par la sémantique propositionnelle ou *phrasale*, mais aussi par celles qui se déduisent d'un contexte extralinguistique, dans le cas discursif, ainsi que dans la recherche d'un sens dynamique de ce discours.

C'est ainsi que, lors de cette rencontre intellectuelle qui a eu lieu une douzaine d'années après la première édition du *Conflit des interprétations*, Boltanski évoque l'influence résultant de la perspective ouverte par cet ouvrage :

J'ai réalisé, en lisant Ricœur, qu'il y avait une autre manière d'interpréter qui, sans renoncer à l'existence d'un caché – car, en effet, si tout était donné dans la transparence immédiate, l'approche sociologique serait inutile –, se donnait pour visée de comprendre les actions et les interprétations que les acteurs, par exemple dans les entretiens, fournissaient de leurs actions, en allant des éléments fragmentaires contenus dans ces « rapports » aux schèmes et aux grammaires, souvent plus ou moins implicites, à partir desquels ces rapports étaient engendrés. [...] La relation aux textes que proposait Ricœur m'apparut donc comme transposable à la sociologie. On pouvait être un « vrai » sociologue et mettre en œuvre une herméneutique de reconstruction, de déploiement d'un sens<sup>319</sup>.

Boltanski comprend que la continuité de la pratique sociologique peut et doit s'exercer et, en même temps, voit la nécessité de repenser le rôle de la recherche menée par le sociologue. Outre le soupçon, une herméneutique de la reconstruction est possible, c'est-à-dire

---

<sup>318</sup> *DI*, p. 36.

<sup>319</sup> L. BOLTANSKI et al., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

il est possible de se servir de la relation aux textes proposée par Ricœur, sans avoir à ignorer le soupçon du social, caractéristique du faire sociologique. Ainsi, le déroulement du sens opéré par le soupçon est associé à une nouvelle méthode de dévoilement du sens, consistant à considérer le discours et l'action des acteurs sociaux dans la compréhension même de ces derniers, dans un travail constant d'interprétation. Ou, pour le dire avec Boltanski lui-même, « plutôt que de toujours contredire ce qui est dit, on pouvait aussi faire briller ce qui est<sup>320</sup> ».

D'ailleurs, comme nous l'avons exposé, il y a dans la sociologie de Boltanski une réévaluation de la compétence des acteurs, refusant de les enfermer dans des limites fixées *a priori*. Dans chaque situation spécifique, les capacités individuelles, plurielles et contradictoires, forment un système dynamique adaptable au contexte de la situation, rendant impossible de préjuger de ce qui détermine « ce dont les gens sont capables<sup>321</sup> ». De la même manière que dans la confrontation entre herméneutiques, il y a une ouverture vers une plus grande complexité par rapport à l'acteur social, liée à des situations de disputes, de désaccords. Il ne s'agit pas d'une attention focalisée sur une confrontation binaire, mais sur un pluriel incertain, agité de valeurs et de manières de mener sa propre vie, symbolisant la diversité et même la compétition entre des idées diverses à l'égard de ce qui est unique, singulier, de ce qui doit être maintenu. Ce n'est plus une logique qui entend cartographier les espaces sociaux, pas même un *locus* de départ établi dans les groupes solidement constitués, mais plutôt décrire des compétences, en particulier des compétences critiques, réflexives.

Les êtres humains, considérés sur ce rapport, ne se contentent pas d'agir ou de réagir aux actions des autres. Ils reviennent sur leurs propres actions ou sur celles des autres pour porter sur elles des jugements, souvent indexés à la question du bien e du mal, c'est-à-dire des jugements moraux. Cette capacité réflexive fait qu'ils réagissent également par rapport aux représentations que l'on donne de leurs propriétés ou de leurs actions, y compris quand ces dernières émanent de la sociologie os des théories critiques<sup>322</sup>.

Cette capacité de réflexion accordée aux acteurs sociaux entend, dans un espace traversé par une multitude de désaccords, traduire les actions qui témoignent des tentatives

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 43-67.

<sup>321</sup> Cf. : *AJC*, p.15-125.

<sup>322</sup> *DC*, p. 18-19.

d'établissement d'un accord ou d'un engagement, qui se constitue localement et provisoirement. Par conséquent, la manière dont les gens créent et rompent les relations, font et refont le collectif est prise en considération. Dans cette analyse, il y a une manière de décrire la réalité sociale différente de celle qui montre la dynamique de production des collectifs, en démontrant comment ces collectifs se font, se désagrègent, et se refont au quotidien.

### **3. Boltanski et Ricœur : la justification et la reconnaissance**

Dans l'effort de caractériser une manière d'être dans le temps par une position subjective de la distance, les auteurs, dans leurs œuvres respectives, semblent chercher à abandonner une approche générique de la compréhension du monde. Témoignant des compétences du sujet, ou le caractérisant comme un humain capable, les œuvres de Ricœur et Boltanski, voient dans l'acteur social l'élaboration d'une position intérieure, une manière d'être au monde, une capacité de pouvoir parler et agir à la première personne du singulier. Cette capacité ne se limite pas seulement aux grandes constructions médiatisées par des institutions sociales, c'est-à-dire dans une existence dite sans corps, mais chez les êtres humains ordinaires, ceux qui, pris en otage d'un jeu de prédéterminations, ne se distingueraient en rien les uns des autres.

Dans ce domaine - comme dans d'autres - une complicité semble s'établir entre Ricœur et Boltanski, complicité née de questions qui ne sont pas forcément les mêmes, face à une époque qui a déclaré la fin du sujet, la fin de l'homme, en tout cas de cet Homme des Lumières qui avait déjà été annoncée par Nietzsche, et présentée par Foucault comme le besoin de dépasser un type d'humanisme métaphysique. Au milieu de la controverse entre humanisme et structuralisme, Ricœur et Boltanski semblent tous deux du côté de l'être humain, non pas d'un être humain glorifié, mais simplement pris en considération. En considérant les nuances nécessaires, on peut voir dans le travail de ces deux auteurs qu'il ne s'agit pas d'un humanisme classique - on y trouve même une dépréciation du suffixe « *isme* » -, mais on peut y trouver moyen d'humaniser les connaissances qui traitent de l'être humain. Pour différencier l'idée d'un retour aux capacités potentielles que chaque sujet porte d'avec un humanisme qui placerait l'homme au centre de l'essence du monde, nous citons Ricœur dans un entretien donné en 1994 au journal *Le Figaro*:

Le mot humanisme n'appartient pas à mon vocabulaire. Humaniste et philosophe chrétien : ce sont deux termes que je récusé. J'ai toujours mis l'accent sur les aspects de passivité propres à

l'expérience humaine, sur la non-maîtrise de soi. L'humanisme pose que l'homme est le centre du monde. Quand je pense dans cet affreux XX<sup>e</sup> siècle qui fut le siècle des grandes souffrances, du mal, de la culpabilité, je ne peux admettre la centralité de l'homme. L'idée a été contestée à plusieurs niveaux. Copernic prouve que la Terre n'est pas le centre de l'Univers, Darwin montre que l'humanité n'est pas le centre des vivants. La psychanalyse enseigne : « Je ne suis pas maître dans ma maison. » J'aime les textes où Freud parle du traumatisme de l'individu, de ses blessures fondamentales<sup>323</sup>.

Nous nous demanderons donc si l'on peut rapprocher l'idée du sujet représenté par sa capacité critique, exposée chez Boltanski, du concept d'homme capable, développé par Ricœur. Le concept d'homme capable, qui sous-tend l'œuvre de Ricœur, acquiert un statut herméneutique dans le *PR* (2004), alors qu'il avait déjà sa constitution phénoménologique organisée dans *SMA* (1990)<sup>324</sup>. Le modèle proposé par Boltanski et Thévenot gagne de son importance, car en mettant en avant la capacité des acteurs sociaux, il dénonce également une tendance à l'universalisation de la réalité. Celle-ci est abordée à la fois dans l'œuvre de Boltanski et Thévenot et dans celle de Ricœur quand il parle de la confiance dans la capacité de l'être humain qui peut agir et souffrir, être en désaccord et exiger, voire formuler des grammaires d'accord, bref dans la possibilité d'interpréter sa propre humanité. Un sujet capable est celui qui a la confiance même si elle est toujours mise à l'épreuve.

Dans *SMA*, dans sa huitième étude, Ricœur, en analysant l'impératif kantien, rapporte la difficulté et plus précisément l'impossibilité d'assumer l'universalité face à la pluralité des valeurs reflétées dans chaque sujet. La reconnaissance de la pluralité des valeurs est précisément le lieu où le sujet demeure et peut exposer sa subjectivité. On voit chez Boltanski comme chez Ricœur cette valorisation de l'ambivalence, de la contradiction, du fragile, de l'instable, du changement. Cependant, cette attention au pluriel ne peut être confondue, soulignée dans les travaux du philosophe et du sociologue, comme un parti pris libéral, autrement dit, la mise au premier plan de la catégorie de l'individu contre le collectif. Dans les deux approches, il s'agit de penser le pluriel *pour* le commun. Ricœur et Boltanski travaillent tous deux à traiter l'incertitude et le non-sens comme des valeurs :

---

<sup>323</sup> P. RICŒUR, « Paul Ricœur. Un autre regard sur ce siècle », *op. cit.*, p. 9, col. 1.

<sup>324</sup> Oliver ABEL et Jérôme POREE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2009. p. 52.

Car il appartient au cours normal de la vie sociale de n'être que très partiellement cohérente et de rendre malgré tout possible la coexistence d'être dont les différences et les divergences sont toujours plus fortes que ce autour de quoi ils se ressemblent, ne serait-ce que parfois. La situation pathologique au contraire c'est la recherche maniaque de la cohérence comme s'il pouvait être donné aux êtres humains de vivre dans un seul monde et, tous ensemble, toujours le même.<sup>325</sup>

Pour échapper à la fois à l'universalité et à la domination imposées par une hétéronomie radicale, Ricœur parle d'assumer un paradoxe de prétention à l'universel enraciné dans des valeurs exposées dans la rencontre avec la dimension historique et de les soumettre à une discussion formulée par des convictions insérées dans les formes de vie. Il appelle cette construction « universels en contexte<sup>326</sup> », dans lequel le chemin d'un éventuel accord est précédé d'une reconnaissance mutuelle en termes de recevabilité, d'admission d'une vérité commune possible. Ainsi, les auteurs, dans les travaux qui précèdent et suivent immédiatement la publication de *DLJ* et de *SMA*, Ricœur, Boltanski et Thévenot, tout en s'inspirant de Rawls et Habermas mais aussi de Walzer, semblent converger. À propos d'une harmonie de pensée à travers ce travail, Boltanski rapporte même ce qui suit :

Après avoir terminé la première version de l'ouvrage publié avec Laurent Thévenot, *De la justification* en 1988, j'avais mis en place un programme sur la permanence de la personne, avec des étudiants en DEA et en thèse, qui finalement n'a pas abouti. Une des raisons pour laquelle cela n'a pas abouti et qui n'est pas anecdotique, c'est que le livre de Ricœur, *Soi-même comme un autre* est paru quelques mois après et je me suis dit : ce n'est pas la peine, puisque c'est fait. Le projet n'était pourtant pas tout à fait le même, puisque nous voulions étudier les dispositifs sociaux permettant aux personnes de construire cette narrativité et de stabiliser leurs promesses. Mais Ricœur avait dit l'essentiel.

En harmonie avec le modèle de la « justification », Ricœur travaille à la soumission des valeurs à des règles d'universalisation, à la manière kantienne. Ces maximes seraient des régularités constituées par le sujet lui-même, qui pourraient être corrélées à l'idée de compétences évoquée ci-dessus, en ce sens qu'il y a formulation d'un modèle intermédiaire entre relativisme et domination.

---

<sup>325</sup> *DC*, p. 177.

<sup>326</sup> *SMA*, p. 256.

En effet, comment pourrais-je savoir si, au cours de l'action, l'estime d'une chose est adéquate à l'estime absolue de la bonne volonté, sinon en posant la question : la maxime de mon action est-elle universalisable ? La médiation offerte ici par la maxime suppose que, dans la position par la volonté d'un projet de quelque ampleur, soit potentiellement incluse une prétention à l'universalité que la règle d'universalisation vient précisément mettre à l'épreuve<sup>327</sup>.

On voit ainsi qu'il y a un équilibre dans l'idée de Ricœur avec le modèle présenté dans *DLJ*. Il révèle un sujet qui porte en lui la capacité de formuler une critique et de le mettre à l'épreuve d'une règle d'universalisation, dans une tentative de reconnaître la pluralité exprimée dans les singularités, en même temps qu'il s'oppose à un individualisme libéral.

Ultérieurement, dans son œuvre *PR*, Ricœur analyse le modèle de justification, l'interprétant comme un système d'images qui représentent une lutte pour la reconnaissance, mettant l'accent sur la pluralité représentée dans les capacités des acteurs sociaux<sup>328</sup>. Les sujets mettent leurs capacités en interdépendance dans leur rapport au monde comme moyen de résister à l'oppression qui s'abat sur certains. C'est pourquoi il dira que : « Là où je dis reconnaissance, nos auteurs disent justification<sup>329</sup> ».

Son analyse du travail des sociologues se retrouve dans le troisième modèle de reconnaissance mutuelle présenté par Ricœur : *l'estime sociale*. Pour Ricœur, l'idée de cités, de métaphysiques morales, représentée par des valeurs présentes dans une multiplicité de mondes sociaux, nous conduit à un conflit inévitable entre la revendication présumée aux droits subjectifs et la diversité axiologique représentée en chaque cité. Ricœur suppose que le

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>328</sup> Ricœur commente avoir pris connaissance du modèle lorsqu'il l'a utilisé en parallèle avec l'ouvrage de Michel Wazer intitulé *Spheres of Justice* (1983), dans son article *La pluralité des instances de justice*, publié dans *J-1* (1995), devenant pertinent dans certains moments de son analyse à la fois les similitudes et les différences entre les deux : « La ressemblance de surface frappe d'abord : le chapitre 'cité marchande' rappelle le chapitre 'argent et marchandises' ; la 'cité civique' évoque le 'pouvoir politique' ; et l'on trouverait facilement des équivalences entre ce qui est dit, d'une part, de la 'cité inspiré', et, d'autre part, de 'grâce divine', et encore entre 'cité domestique' et 'temps libre', 'reconnaissance', etc. [...]. Mais on peut douter qu'une corrélation terme à terme mène bien loin, tant la méthodologie mise en jeu diffère de part en part. Walzer se réclame d'une anthropologie culturelle aux yeux de laquelle les évaluations de biens présentent une relative cohérence de stabilité dans la longue durée [...] ; ce qu'il présuppose, c'est que les *shared understandings* permettent cette procédure, qui, après tout, était déjà celle de Max Weber dans l'élaboration de *ideal-types*. Les cités de Boltanski-Thévenot ne sont pas des *ideal-types* d'évaluations partagés, mais des argumentations dans des situations d'accord et de litige. Cf. : Paul RICŒUR, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 130.

<sup>329</sup> Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*. Paris, Éditions Stock, 2004, p. 300.

conflit est le prix à payer pour la complexification du social. Dans un entretien avec Olivier Abel en 1991, il va jusqu'à dire : « Je crois que celui qui a le mieux exprimé cela, chez nos contemporains, c'est Edgar Morin, en montrant que plus on va vers des sociétés toujours plus complexes, plus de conflits se multiplient<sup>330</sup> ».

L'examen du concept d'estime publique dépend, pour Ricœur, de la typologie des médiations sociales qui contribuent à la formation de cet horizon de valeurs partagées entre sujets. C'est dans cette compréhension que Ricœur va jusqu'à dire, à propos du modèle proposé par les sociologues « c'est donc d'une sociologie de l'action que l'entreprise relève, même si des concepts habermassien comme discussion et argumentation sont mobilisés<sup>331</sup> ». Ce sont de nouvelles formes d'engagement qui surgissent face à une telle sociologie de l'action, prenant ainsi un sens différent de la pratique argumentative présente dans une éthique de la discussion. Pour Ricœur, c'est une manière de lier les sujets dans une société solidaire, dans laquelle ils dépassent leurs singularités en même temps qu'ils entrent dans une lutte de reconnaissance pour justifier leur grandeur.

La justification est la stratégie par laquelle les compétiteurs font accréditer leurs places respectives dans ce que les auteurs appellent des économies de la grandeur [...] Une situation de dispute est engendrée par les épreuves de qualification dans un ordre donné de grandeur. Cette compétition s'accorde bien avec notre concept de lutte pour la reconnaissance<sup>332</sup>.

Cependant, Ricœur, comme les auteurs, souligne que la théorie de la justification avec ses économies de grandeur ne met pas fin à la discussion des différences, qui appelle à la nécessité d'établir un compromis. Comme le rapportent Boltanski et Thévenot, un accord est possible dans la reconnaissance du monde dont nous parlons et un ajustement sur la cité qui le représente, ce qui rend la grandeur de chacun relative, contextuelle et acceptable. Ricœur sera d'accord et dira même : « Le petit peuple de Naples admet parfaitement que Maradona soit payé plus qu'un ministre parce qu'il s'agit là du monde de la renommée, de la réputation,

---

<sup>330</sup> Paul RICŒUR, « Le tragique et la promesse », IN : Olivier ABEL. *Paul Ricœur. Jacques Ellul. Jean Carbonnier. Pierre Chaunu. Dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 32.

<sup>331</sup> *PR*, p. 301.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 300.

un monde un soi<sup>333</sup>». Cependant pour Ricœur, dans nos sociétés complexes, nous sommes devenus des êtres aux engagements multiples, appartenant à des mondes différents, ce qui nous conduit à négocier nos revendications au-delà de toute justification. Il peut arriver que la capacité de devenir grand dans un monde donné soit ignorée par l'ordre de grandeur d'un autre monde. Ce qui, dans une rencontre entre les mondes, entraînerait la substitution de la justification à la violence ou, pour échapper à cette « solution », révélerait la nécessité d'établir un compromis.

C'est ainsi que Ricœur voit dans la possibilité que chaque acteur soit un protagoniste de son échelle axiologique la capacité de s'éveiller aux valeurs d'un autre monde. Deux mondes axiologiques s'entremêlent, révélant une nouvelle dimension de la personne humaine qui nécessite la compréhension d'un autre monde au-delà du sien. On peut voir ici la confrontation de valeurs jugées justes, mais divergentes, car elles appartiennent à des mondes différents. La notion du compromis pour Ricœur aspirerait ainsi à la forme qui recherche la reconnaissance mutuelle dans les situations de conflit et de dispute résultant de la prise en compte de la pluralité assumée dans le modèle des économies de grandeurs.

Une nouvelle dimension de la personne est ainsi révélée, celle de comprendre un autre monde que le sien, capacité que l'on peut comparer à celle d'apprendre une langue étrangère au point d'apercevoir sa propre langue comme autre parmi les autres. Si la traduction peut elle-même être interprétée comme une façon de rendre comparable les incomparables, pour faire écho à un titre de Détéienne, c'est alors la capacité au compromis qui ouvre l'accès privilégié au bien commun<sup>334</sup>.

Ricœur en déduit comment la critique peut stimuler chaque acteur d'un monde spécifique à percevoir les valeurs d'un autre, en les destinant au bien commun. Cependant, comme l'engagement n'est pas susceptible de l'épreuve de justification, sinon en raison de l'aptitude au bien commun, il s'agit d'un instant de relativisation de l'appartenance à une cité particulière, ce qui exigerait des personnes impliquées « une capacité de se reconnaître comme une figure du passage d'un régime de grandeur à un autre, sans se laisser enfermer dans l'oscillation 'entre le relativisme désillusionné et l'accusation pamphlétaire'<sup>335</sup> ».

---

<sup>333</sup> P. RICŒUR, « Le tragique et la promesse », *op. cit.*, p. 32.

<sup>334</sup> *PR*, 306.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 307.

Ainsi, on peut comprendre un concept de responsabilité nécessitant de nouveaux comportements et, en même temps, un sentiment d'appartenance particulière. C'est ce sentiment d'appartenance qui révèle l'identification avec d'autres mondes et permet la grandeur d'être un autre et un agent de changement dans d'autres mondes et *vice-versa*. La reconnaissance mutuelle en question, selon Ricœur, obligerait les acteurs sociaux à se référer à la sagesse aristotélicienne de la *phronesis*, afin de ne pas séparer la justice de la justesse dans la recherche d'une action adéquate dans toutes les situations. Cependant, puisqu'il s'agit encore d'un régime de justice, Ricœur souligne sa fragilité, car les gens ont une tendance naturelle à défendre leurs propres convictions et ne sont pas prêts à faire des compromis aussi facilement. Cela met en évidence la vulnérabilité du compromis, dans le sens du risque inhérent présent dans sa proposition de devenir compromission. Cette distorsion signifierait justement convertir un autre à son engagement, ignorant par conséquent le monde de l'autre, tandis que le compromis respecterait la différence des engagements.

Toujours au sujet de la reconnaissance, Ricœur remet en cause le problème de la justification lié à la notion d'autorité. Comme l'épreuve est constituée dans une certaine hiérarchie où les grands englobent les petits, cela finit par affecter la question de l'autorité. Ricœur souligne que des aspects importants de l'autorité institutionnelle sont ignorés. En réfléchissant sur la dimension verticale des économies de grandeur, qui classent les individus en catégories de grands et petits, Paul Ricœur différencie cette perspective de la dimension horizontale du « vivre-ensemble », liée à la coexistence et à l'estime de soi. Cette verticalité suggérée par Boltanski et Thévenot se rapprocherait, dans un premier temps, du concept de Gadamer développé dans *Vérité et méthode*, où il définit l'autorité comme la « reconnaissance de la supériorité<sup>336</sup> ». Dans ce cas, il y a une distinction entre les formes d'obéissance liées au pouvoir de commander.

L'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert, et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend<sup>337</sup>.

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>337</sup> GADAMER, « Vérité et méthode ». *apud PR*, p. 309.

L'autorité, dans le cas des grandeurs du modèle de justification, ne serait pas liée à l'obéissance aveugle, mais à la connaissance et à la reconnaissance du principe supérieur commun à chaque cité. « La notion de grandeur de nos sociologues paraît proche de l'idée gadamérienne de reconnaissance de la supériorité, dans la mesure où chacun des argumentaires considérés renvoie à des croyances partagées concernant la supériorité des valeurs qui distinguent chacun des modes de vie propres à une cité<sup>338</sup> ». Cependant, Ricœur identifie dans le modèle de Boltanski et Thévenot un conflit entre les grandeurs défendues dans un contexte limité et l'acte de reconnaissance qui s'exprime dans la participation aux épreuves de qualification tout au long du processus de justification.

Pour Ricœur, le modèle exemplaire de reconnaissance de la supériorité serait exposé dans la relation d'enseignement entre enseignant et disciple. Prenant l'exemple de saint Augustin dans *De Magistro*, il met en évidence dans cette relation deux actes primaires : enseigner et apprendre, mais ces deux sont toujours liés par l'acte d'interroger, de questionner, de chercher. Il faut dire qu'on peut voir encore une certaine assimilation dans la relation entre enseignant et disciple dans le modèle de Boltanski et Thévenot. La grandeur s'inscrit dans une dépendance mutuelle asymétrique, dans laquelle le grand dépend du petit pour maintenir le monde dont il tire sa grandeur. Et le petit, co-bénéficiaire de la grandeur de l'autre, dépend des bienfaits de cette grandeur, puisque la petitesse et la grandeur sont intimement liées au principe du bien commun.

Cependant, pour Ricœur, le modèle de l'économie des grandeurs porte une « épine dans la chair », car il existe une reconnaissance de la grandeur pour un bien commun, mais il n'y a toujours pas de reconnaissance de la personne qui parle, mais seulement de l'acte même en faveur du bien commun. Dans la relation maître-disciple, la parole du maître porte autorité par la reconnaissance même de l'altérité. C'est pourquoi il différenciera la justification comme une lutte pour la reconnaissance. La justification se fait dans une demande d'équivalence face à la métaphysique morale, la relation de reconnaissance qui opère dans une logique de réciprocité. Il peut être obtenu dans le modèle de la justification de la réciprocité, mais pas de mutualité, puisque c'est cette dernière qui exige le passage du régime de la justice au régime de l'amour. Quand on entre dans le registre de l'amour, l'acte de reconnaissance se nourrit d'une

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 309.

autre logique, non plus celle de l'équivalence, mais celle de la non-réciprocité, une logique de surabondance et de gratitude. Au bout du chemin de la reconnaissance, après avoir travaillé et réinterprété le régime de paix exposé par Boltanski dans *AJC*, Ricœur tente de travailler non pas sur un accord entre, mais sur une approbation mutuelle des existences.

Il est essentiel de rappeler que Ricœur, dans son *Parcours de la reconnaissance*, développe tout un scénario basé sur l'affirmation de la capacité et de la pluralité reconnues chez les acteurs. Ainsi, on peut comprendre que la mutualité de la reconnaissance intersubjective dans la sphère sociale n'entre réellement en scène que dans la troisième étude de son parcours, c'est-à-dire après la reconnaissance-identification et la reconnaissance de l'*ipseité*. Cela veut dire que pour arriver à l'estime sociale, il faut, au préalable, rompre l'identification entre sujet et individu, pour postuler plus tard une discussion dans le cadre de l'éthique, mais toujours une éthique nourrie par l'importance de la catégorie de l'altérité. Au vu de ce constat, dans le chapitre suivant, nous travaillerons à la fois le concept d'identité personnelle et l'identité narrative, cette dernière pointant vers la perspective éthique ricœurienne.

#### 4. Ricœur et la vulnérabilité

Avant d'entrer dans la théorie de l'identité narrative de Ricœur, il est nécessaire de souligner ce que Ricœur considère comme la vulnérabilité du sujet. Comprenant le modèle de justification comme un mouvement de contestation de la réalité, dans le contexte d'une capacité morale particulière, on peut, dans ce plan d'action, le conjuguer aussi à la vulnérabilité qui existe à l'intérieur même de la liberté de la morale humaine. Pour Ricœur, tout comme le sujet est capable, il est aussi fragile, vulnérable. Sa capacité est à la fois pour le bien et le mal. Comme le rapporte Olivier Abel, selon la pensée de Ricœur, l'homme est porteur

[d']une condition qui comporte le mal agi et subi, son ampleur, sa profondeur, sa disproportion ; une condition qui comporte le temps, la distension et l'écart de soi à soi. Le sujet est déchiré. Et les deux termes doivent être pris au sérieux : il n'y a pas déchirure s'il n'y a pas de sujet : mais il n'y a de sujet que déchiré<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Olivier ABEL, « Le discord originaire. Épopée, tragédie et comédie », *IN* : Cahiers de l'Hermès. *Paul Ricœur*. Éditions de l'Hermès, 2004, p. 93.

La conception de l'homme agissant et souffrant renvoie à la fois à la capacité comme à l'impuissance de l'homme. Quand nous le disons *à la fois*, cela signifie que nous ne pouvons privilégier aucun terme dans la relation. Il ne serait pas possible de désigner le sujet agissant sans le désigner simultanément comme un sujet qui souffre. Ricœur semble travailler précisément avec ce défi de penser ensemble les deux visages de l'humain.

Ainsi se construit la thématique de l'homme capable avec l'idée de l'homme qui souffre, et la souffrance étant comprise comme ce qui limite la puissance humaine. L'homme agissant et souffrant au milieu de la souffrance signifie qu'*à la fois* il agit au milieu de la souffrance et qu'il souffre dans son action, comme si quelque chose dans sa *praxis* se combinait avec le *pathos* de sa condition. Cela met en évidence la fragilité de sa responsabilité, *à la fois* en raison du caractère tragique de l'action humaine et en raison de son histoire marquée par des expériences de passivité.

Car telle est la situation du sujet souffrant et agissant, qu'il porte ce double visage de la capacité, capable aussi de n'importe quoi et du pire, et de la vulnérabilité, de l'impuissance balbutiante. Il porte jusque dans le nœud tragique de la faute involontaire, de la petite erreur criminelle, de la liberté prédestinée où voulant une chose on fait l'inverse<sup>340</sup>.

Suite à une analyse kantienne dans *SMA*, Ricœur démontre que le libre arbitre humain est porteur d'une fracture originelle qui finit par atteindre sa capacité à se déterminer pour ou contre la loi. Le mal n'est pas une structure ontologique de l'être humain, mais sa réalité se situe sur le plan moral et dépend de la volonté humaine et du libre arbitre. Ce qui nous met devant une vision paradoxale : affirmer la liberté, c'est assumer en soi l'origine d'un mal. En termes d'ontologie de l'action, faire le mal c'est, directement ou indirectement, faire souffrir les autres. Ainsi, face à l'iniquité du mal qui attaque l'unité et la dignité de la condition humaine, l'homme manifeste sa lamentation et sa révolte qui devient plus aiguë lorsque l'homme se sent victime du mal des autres hommes.

Nous avons vu que le modèle exposé par Boltanski et Thévenot part d'une hypothèse de symétrie de dignité et d'humanité communes pour régler une asymétrie manifestée comme une injustice et, de cette manière, reconstruire une asymétrie qui pourrait être justifiée à partir

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 94.

des économies de grandeur. En effet, Ricœur met en évidence dans son analyse du dans le *PR*, qu'il est indubitable que les relations interpersonnelles se font dans des dynamiques asymétriques. Cependant, malgré les règles, cela signifie que dans de telles relations, il y a toujours la menace de la violence et de la domination du plus fort sur le plus faible<sup>341</sup>. Sans rejeter le conflit dans les relations interpersonnelles, Ricœur souligne la fragilité d'une lutte incessante pour la reconnaissance, ou pour la justification. L'affirmation de la capacité de soi à travers une structure axiologique peut être compromise par l'homme faillible. De plus, c'est une lutte qui abrite le mouvement de réciprocité, qui est un mouvement qui va vers un autre pour qu'il retourne à soi-même, ce qui peut démontrer un manque d'altérité de l'autre. Penser à l'inverse ne serait pas la réponse, car en plaçant toute l'initiative sur l'autre, en s'obligeant à l'autre, cela pourrait même révéler un déni sublime, mais cela finit par exclure le concept de réciprocité. Le mal, pour Ricœur, intervient précisément lorsque les êtres humains ne reconnaissent pas l'humanité des autres, lorsque le soi-même ne reconnaît pas l'autre comme soi-même et lorsque la structure et l'organisation du pouvoir politique conduisent en permanence à l'usage arbitraire du pouvoir. C'est ainsi qu'on peut comprendre que, même face à une telle capacité morale mise en évidence dans l'œuvre de Boltanski, le sujet puisse être à la fois acteur de la cité par projets, mais aussi soumis et humilié par celle-ci.

Ainsi, la capacité de réflexion critique des acteurs sociaux proposée par Boltanski, tout en montrant un sujet capable d'articuler sa propre position, ne doit cependant pas nous conduire à abandonner la fragilité qu'ils portent, d'être imprégnés de domination au milieu de leurs propres revendications et arguments. De plus, si ces acteurs sociaux ordinaires font preuve de compétence pour leurs pratiques de justification et de critique dans les situations de conflit quotidiennes, cela ne leur donne pas une autorité épistémique qui finirait par les immuniser face au pouvoir sémantique des structures sociales à dicter la réalité. Pour cette raison, Ricœur recherche un ordre éthique qui puisse contribuer, d'un point de vue théorique et pratique, à l'affirmation de l'acte d'exister, individuel et collectif, en vue de réduire la pratique du mal et la souffrance.

L'éthique est plus qu'un devoir, c'est une odyssée de la liberté, c'est une forme d'action qui vise à tester la capacité d'agir dans des actions efficaces qui témoignent de la liberté elle-même. Dans cette perspective, l'éthique représente et vise une vie épanouie, selon le modèle

---

<sup>341</sup> En rendant justice à Boltanski, nous avons également expliqué auparavant qu'il ne nie pas le pouvoir de domination qui répand la violence, compte tenu de la diversité des régimes qu'il présente dans *AJC*.

téléologique aristotélicien, elle est un combat contre le mal même, qui traverse l'existence humaine et rend le sujet susceptible au mal. Au niveau de l'action, le mal est pour Ricœur ce qui n'aurait jamais dû exister. Mais cela existe et doit donc être combattu. « N'est-ce pas du mal, et de l'inscrutable constitution du (libre) arbitre qui en résulte, que découle la nécessité pour l'éthique d'assumer les traits de la morale ? ». C'est justement parce qu'il y a du mal, et que la perspective éthique de la « vie bonne » doit passer par l'épreuve de l'obligation morale, que Ricœur, retravaillant l'injonction kantienne, la réécrit dans les termes suivants : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal<sup>342</sup> ». En ce sens, l'action éthique a une dynamique qui pointe vers une dimension utopique. Il s'agit d'éviter le mal et la souffrance humaine, la domination arbitraire qui humilie la dimension humaine, que ce soit au niveau individuel ou collectif.

Ainsi, à travers la conception éthique de Ricœur, on peut voir la capacité du sujet, qui est à la fois au point de départ de sa réflexion et à son point d'arrivée. Dans l'élaboration de son œuvre, Ricœur a un souci permanent de « maintenir », de penser le maintien du sujet, comme en témoigne une certaine prédominance du sujet tant dans sa fragilité que dans sa capacité. Ainsi, on trouvera, à travers le concept d'identité personnelle et d'identité narrative, un effort pour que le sujet ne soit pas supprimé par les injonctions réticulaires et performatives de la cité par projets. C'est par l'identité narrative, qui renvoie à la visée éthique, qu'un sujet humilié retrouve la capacité de réfléchir sur sa condition. Dès lors, sa réflexion philosophique a pour caractéristique le sujet qui, au fil des explications et de la narration de son histoire, opère un retour au moi réflexif. Cela est le premier mouvement éthique, qui sera responsable du bien de l'autre et de l'action bonne pour la constitution d'institutions justes.

---

<sup>342</sup> SMA, p. 254.

## CHAPITRE 2

### II — RICŒUR ET LE RÉCIT

---

#### 1. Narrative, la théorie ricœurienne de raconter des histoires

Avec Boltanski, nous avons proposé une lecture de la société aiguisée par la crainte de la domination sans partage d'un nouvel esprit du capitalisme, et nous avons démontré comment cette idéologie qui engendre une normativité, l'idée d'une grammaire, agit et influence directement la vie des sujets. Avec Ricœur, nous entendons, d'abord, mettre en lumière une question longuement travaillée par lui-même concernant le temps et le récit qui finira par nous conduire à la question « *qui ?* ». *Qui* est cet individu qui habite une telle société, comment le comprendre et comment comprendre la formulation et l'appréhension de son identité ? Ainsi nous travaillerons, dans ce chapitre, sur la compréhension du concept de récit qui a conduit Ricœur à concevoir l'identité comme identité narrative. De ce fait, dans le chapitre suivant, nous traiterons du concept d'identité personnelle formulé à travers cette conception narrative de l'identité en dialogue avec d'autres questions philosophiques. Portant, avant d'aborder la question de l'identité du sujet lui-même, nous tâcherons dans ce chapitre de décrire en quoi la conception ricœurienne du récit est originale, dans une dialectique avec la temporalité humaine, qui se place dans la continuité et la formation de l'identité du sujet.

Il nous semble important de présenter d'abord ce que nous entendons par les intuitions ricœuriennes concernant la question narrative. Ce choix nous paraît important pour montrer le contexte réflexif qui pointe au bout la question de l'identité. De cette façon, on peut aussi rompre avec ce qui est devenu une accusation récurrente : que la conception de l'identité narrative, formulée par Ricœur, aurait été la seule manière possible de capter l'identité par le sujet. Cependant, on le voit, ce qui conduit Ricœur à concevoir une identité narrative n'est pas la prétention d'un concept hégémonique sur la formation de l'identité d'un individu, mais le résultat de sa compréhension du récit en relation avec l'aporétique du temps. Il y a donc un contexte à la formulation narrative de l'identité, ainsi que des limites exposées par le philosophe lui-même.

Or il importe de savoir que Ricœur opère une réhabilitation philosophique par rapport au récit, en le confrontant à une longue tradition de notre culture qui en a cultivé un certain mépris. En effet, le récit a été reçu, assez souvent, comme un produit de l'imagination, cette dernière étant digne de peu de crédit, opposée à l'objectivité de la science et de la connaissance. Une telle tradition remonte à l'Antiquité classique, en particulier à la critique paradoxale de Platon sur des fonctions narratives. De l'affirmation péremptoire du *Sophiste*<sup>343</sup> selon laquelle pour comprendre le réel « il ne faut pas raconter une histoire », à la célèbre critique du livre II de la *République*<sup>344</sup> par rapport à la fonction pédagogique de la narration poétique – « celle qui ment » – et au dialogue de Socrate avec *Phèdre*<sup>345</sup>, lorsqu'il considère son interprétation comme une « application artificielle et ennuyeuse », le récit est présenté comme une activité qui nous détourne de l'objectif central de la connaissance. Cette attitude iconoclaste de la raison classique traverse l'histoire de l'Occident, culminant dans des conceptions positivistes qui déprécient l'imaginaire.

Cependant, la réhabilitation de l'imaginaire, et *a fortiori* du récit, n'a acquis un statut philosophique qu'avec le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle et la philosophie herméneutique contemporaine. Lorsque Gadamer, dans le cadre de sa réflexion sur le statut de la vérité, défend la nécessité d'assumer une vérité de l'œuvre artistique, il finit par nous montrer enfin comment la création *imagétique* s'inscrit dans ce « processus de vérité dans lequel nous sommes transporté<sup>346</sup> ». L'imaginaire n'est plus une faculté secondaire, dépendante de l'imagination, pour devenir une des formes essentielles de la créativité humaine, notamment lorsqu'elle s'enracine au sein du rapport corporel entre soi et le monde. Ainsi Ricœur nous dit :

Les fictions narratives restent des variations imaginatives autour d'un invariant, la condition corporelle présumée constitue la médiation indépassable entre soi et le monde. Les personnages du théâtre ou du roman sont des entités semblables à nous, agissant, souffrant, pensant et mourant. Autrement dit, les variations imaginatives dans le champ littéraire ont pour horizon l'incontournable condition terrestre<sup>347</sup>.

---

<sup>343</sup> PLATON, « Sophiste », IN : *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950, 242c.

<sup>344</sup> PLATON, « La République », IN : *Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Librairie Garnier Frères, 1959, 367e-383c.

<sup>345</sup> PLATON, « Phèdre », IN : *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Librairie Garnier Frères, 1945, 229d.

<sup>346</sup> Gadamer *apud* RICŒUR, *TA*, p. 213.

<sup>347</sup> Paul RICŒUR, « L'identité narrative », IN : *Esprit*, No. 140/141, Juillet-août 1988, p. 302.

Néanmoins, pour parler des intuitions à propos de la question narrative suggérées par Ricœur, il faut comprendre que, plus qu'un genre littéraire, le centre d'importance du mode narratif est précisément dans sa structure, dans la capacité de raconter une histoire. La grande thèse de Ricœur est qu'il existe une relation interculturelle nécessaire entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine. Selon Ricœur, « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et [...] le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle<sup>348</sup> ». Dès lors, la première intuition liée au récit que nous entendons montrer est celle du temps.

## **2. Ricœur et les raisonnements narratifs**

### **a) Un raisonnement temporel**

On a toujours su et répété que la vie a quelque chose à voir avec le récit. Nous racontons toujours des histoires, parce que nos vies humaines en ont besoin, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas purement biologiques et méritent d'être racontées. C'est ainsi que Ricœur abordera le rapport entre les expériences effectivement vécues des événements qui tissent la condition praxéologique d'être agent et souffrant et la nécessité d'un récit porteur d'intrigue. Le récit est le noyau d'une mise en ordre intentionnelle, c'est-à-dire le lien fondamental qui permettra de comprendre, selon le philosophe, l'expérience humaine dans son historicité.

Le concept de récit pourrait être défini, premièrement, comme la représentation temporelle de l'action humaine. La nature temporelle de la représentation imagée des récits résulte, quant à elle, d'une conception novatrice du temps, compris comme le point de passage entre le flux de la conscience et le rythme cosmologique du monde que nous habitons. La thèse de Ricœur peut se formuler synthétiquement ainsi : le temps humain est un temps narratif. D'où le corollaire immédiat qu'il n'est pas possible d'accéder à une expérience intégrale du temps sans la médiation de récits, notamment historiques, fictionnels et mythiques.

Dire que le temps humain est un temps narratif, c'est ce que nous appelons l'intuition première et cela révèle, en même temps, que le temps ne se réduit pas à un temps intérieur, subjectif, ni n'épuise son essence dans le temps cosmologique, ou dans le mouvement du monde, c'est-à-dire objectivement. Dire que le temps humain est narratif, c'est reconnaître en

---

<sup>348</sup> Paul RICŒUR, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 85.

lui le point d'intersection, d'entrelacement, entre le *cogito* et le monde, entre la subjectivité humaine et l'objectivité de l'existence. En effet, il devient nécessaire de penser une expérience temporelle qui échappe à l'analyse intérieure, car elle a indéniablement une facette objective. Autant nous voulons réduire le temps à notre subjectivité autocentrée, autant cela nous échappe. Cependant, autant nous voulons restreindre le temps à une certaine objectivité, par exemple, la chronologie des horloges et les rythmes de la nature, il faut toujours que quelqu'un le mesure. Il faut que quelqu'un fasse de la succession des moments mesurables une présence à soi, sans laquelle on ne pourrait jamais dire qu'un certain moment chronométré est son présent, ni qu'il y a, en fait, un présent.

C'est pourquoi l'évidente nécessité du récit apparaît dans l'interprétation ricœurienne de la conception augustinienne du temps<sup>349</sup>. Ricœur vise à montrer la tension permanente entre l'*intentio* et la *distentio* animique. Ce qui est remarquable dans l'intuition d'Augustin, c'est la combinaison paradoxale entre l'intensification intérieure de l'expérience temporelle dans l'âme humaine - à savoir quand une même expérience du temps reprend mémoire, attention et espérance - et ce qui s'y oppose, le thème de la *distentio*, qui n'est rien de plus que le chiffre de l'impossibilité de la singularité humaine à dominer ce qui transcende, à savoir le temps.

La trouvaille inestimable de Saint Augustin, en réduisant l'extension du temps à la distension de l'âme, est d'avoir lié cette distension à la l'extension du temps à la distension de l'âme, est avoir lié cette distension à la faille qui ne cesse de s'insinuer au cœur du triple présent : entre le présent du futur, le présent du passé et le présent du présent. Ainsi voit-il la discordance naître et renaître de la concordance même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire<sup>350</sup>.

---

<sup>349</sup> Ricœur part d'une expérience du temps qui a suscité de nombreuses discussions au sein de la philosophie, à savoir : la question du temps dans le livre *XI* des *Confessions d'Augustin*. Sans s'attarder sur la thèse augustinienne, sa question centrale est : comment appréhender le temps, étant donné que le présent n'a pas d'extension ? Pour Augustin, l'attente de l'avenir et le souvenir du passé sont des activités de l'âme données dans l'attention (présente) de l'âme. Il est donc logique pour Augustin de dire que le temps est trois : le présent des choses futures, l' présent des choses présentes et le présent des choses passées (*XX, 26*), n'étant pas des « moments » séparés, mais continus : « ce que l'esprit attend passe par l'attention au domaine de la mémoire » (*XXVIII, 37*). Ainsi, la durée, l'extension du temps, est la distension (*distentio* 56) de l'âme, c'est-à-dire l'extension qui contient l'attention (*attentio*), qui, à son tour, contient l'action de s'étendre, exprimée dans le terme latin *intentioanimi*, extension de l'âme. Cf. : GUITTON Jean, *Le temps et l'éternité : chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

<sup>350</sup> *TR-I*, p. 41.

A l'origine de cette tension animique se trouve, selon Ricœur, la difficulté d'ordonner en une seule expérience, l'expérience intérieure du temps et son expression cosmologique :

La méditation sur le commencement de la Création conduit Augustin à confesser que le temps lui-même a commencé avec les choses créées ; or ce temps ne peut être que celui de toutes créatures, donc, en un sens qui ne peut être explicité dans le cadre de la doctrine du livre XI des *Confessions*, un temps cosmologique<sup>351</sup>.

Outre l'analyse augustinienne du temps, Ricœur découvre une difficulté similaire dans le projet husserlien d'une expérience intime du temps, fondée sur la dialectique entre rétention et protection, qui n'est possible qu'à partir du présupposé paradoxal d'un temps déjà constitué.

Quant à Husserl, il peut bien mettre entre parenthèses le temps objectif et ses déterminations déjà constituées : la constitution effective du temps phénoménologique ne peut se produire qu'au niveau d'une hylétique de la conscience ; or, un discours sur l'hylétique ne peut être tenu qu'à faveur des emprunts que fait celle-ci aux déterminations du temps constitué. Le temps constituant ne peut ainsi être élevé au rang du pur apparaître sans transfert de sens du constituant au constitué<sup>352</sup>.

Pourtant, à côté de l'aporie liée aux travaux d'Augustin et de Husserl, autour de la nécessité d'assumer intérieurement l'extériorité de l'expérience temporelle constituant, selon Ricœur, une difficulté principale qui se complexifie quand on la met en rapport avec la réflexion aristotélicienne sur le temps. D'une part, Aristote reprend le principe sapientiel selon lequel « nous ne produisons pas le temps, mais il nous entoure, nous encercle et nous domine de sa redoutable puissance [...]»<sup>353</sup> ». Cependant, Aristote ne parvient jamais à résoudre l'énigme d'un temps du cosmos discriminé par une âme. « Difficile à concevoir est d'abord le statut instable et ambigu du temps lui-même, pris entre le mouvement dont il est un aspect, et

---

<sup>351</sup> *TR-3*, p. 352-353.

<sup>352</sup> *Ibid*, p. 353.

<sup>353</sup> *Ibid*, p. 27.

l'âme qui le discrimine<sup>354</sup> ». Ainsi, « la définition physique de temps est-elle impuissante à rendre compte des conditions psychologiques de l'appréhension de ce dernier<sup>355</sup> ».

On comprend dès lors que la pensée conceptuelle du temps ne puisse échapper à l'aporie d'un temps qui est à la fois du sujet et du monde. L'hypothèse de Ricœur est que le récit résout poétiquement cette aporie de la temporalité, non seulement en construisant un temps narratif qui passe par l'entrelacement des deux précédents, mais aussi en nous permettant de refigurer notre expérience immédiate de la temporalité. Comme le dit Ricœur :

Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette : 'qu'est-ce donc que le temps, demande Augustin ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et je veuille expliquer, je ne sais plus'. C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l'intrigue<sup>356</sup>.

Ainsi, on peut comprendre cette première intuition, voire la conviction de Ricœur, que la structure du récit confère une intelligibilité au temps humain, en pénétrant cette face opaque de l'individu, permettant de lire ce qui est scientifiquement intraduisible, ou non objectivable, dans une expérience relationnelle originale avec le monde.

#### b) **Un raisonnement métaphorique**

Le privilège que le récit tire est également lié aux études menées par Ricœur sur le langage et qui incarnent la théorie de la métaphore, d'où son intuition métaphorique. Cette hypothèse est corroborée par l'auteur lui-même, dans la préface du *TR-I*, lorsqu'il montre comment le problème du récit émerge des thèses formulées par lui-même sur l'énonciation métaphorique :

Bien que la métaphore relève traditionnellement de la théorie des « tropes » (ou figures du discours) et le récit de la théorie des « genres » littéraires, les effets de sens produits par l'une et par l'autre relèvent du même phénomène central d'innovation sémantique. Dans les deux cas, celle-

---

<sup>354</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>355</sup> *Ibid*, p. 353.

<sup>356</sup> *TR-I*, p. 13.

ci ne se produit qu'au niveau du discours, c'est-à-dire des actes de langage de dimension égale ou supérieur à la phrase<sup>357</sup>.

Ainsi, de la même manière que la métaphore représente le moment de créativité et d'innovation sémantique du langage, s'appuie aussi le principe selon lequel le récit a le pouvoir de créer des significations inédites en articulant, dans une intrigue, une diversité d'événements. Cette proximité thématique entre métaphore et récit nous paraît cependant plus profonde que la simple reconnaissance d'une similitude entre deux processus créatifs. En effet, Ricœur découvre que le principe structurant de l'énoncé métaphorique s'apparente au principe articulatoire des récits.

Pour Ricœur, le récit accomplit une démarche analogue à celle de la métaphore lorsque celle-ci ne détruit pas le sens de la phrase dans laquelle elle est placée, mais manifeste une impertinence sémantique qui fait émerger un nouveau sens. Quand on parvient à appréhender une nouvelle signification, une nouvelle pertinence dans la contradiction logique de l'énonciation littérale, on découvre, selon Ricœur, la force du langage métaphorique. Cette force réside dans le pouvoir du langage de redécrire la réalité, donnant lieu à l'émergence de nouvelles significations. Le récit, selon Ricœur, opère une procédure similaire, non par rapport à l'énoncé, mais par la construction d'une intrigue. Comme Ricœur lui-même le dit au début de *TR-I* :

Avec le récit, l'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi, est une œuvre de synthèse : par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète. C'est cette *synthèse de l'hétérogène* qui rapproche le récit de la métaphore. Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une nouvelle pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une nouvelle congruence dans l'agencement des incidents<sup>358</sup>.

La métaphore et le récit réunissent des dimensions totalement éloignées, les faisant apparaître soudain comme proches. Dans les deux cas, une altération de l'espace logique est

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 11.

favorisée, sans que cela implique l'adoption d'un quelconque irrationalisme linguistique. La synthèse entre des éléments sémantiques antagonistes ou distincts favorise l'émergence d'une réflexion capable de s'éloigner de la simple contradiction logique, permettant l'émergence d'un sens inédit. Cet appel à la pensée, à l'activité du jugement réflexif, est visible dans la construction même du récit. Alors que, dans la métaphore, cette distance est le résultat de l'action de l'interprète, dans le récit, il est possible de séparer le simple rapport sommaire des événements de la réflexion sur ceux-ci, notamment avec l'utilisation de la "voix narrative" qui reflète, avec le lecteur, le déroulement des événements.

Le récit, le discours narratif ne peut être tel qu'en tant qu'il raconte une histoire, faute de quoi il ne serait pas narratif (comme, disons, l'Éthique de Spinoza), et en tant qu'il est proféré par quelqu'un, faute de quoi (comme par exemple une collection de documents archéologiques) il ne serait pas en lui-même un discours. Comme narratif, il vit de son rapport à l'histoire qu'il raconte ; comme discours, il vit de son rapport à la narration qu'il profère<sup>359</sup>.

Le lien entre métaphore et récit a, selon Ricœur, une justification complémentaire. La métaphore a le pouvoir de redécrire une réalité, donnant lieu à la découverte de nouvelles dimensions qui sont ignorées et, même si la référence littérale de l'expression métaphorique est inexistante, puisqu'elle n'existe pas, lorsque le sens métaphorique de l'expression est appréhendé, il est possible d'en déchiffrer de nouveaux prédicats réels de ce qui s'exprime dans la métaphore. Pour cela, il faut admettre la construction d'une nouvelle référence, proportionnelle à l'énonciation poético-métaphorique. Si la métaphore construit un modèle qui redécrit la réalité, elle finit par démontrer un artefact symbolique qui vise à mieux comprendre une réalité donnée. Sans la suspension de la référence littérale immédiate, l'émergence d'une nouvelle référence soulevée par le modèle symbolique ne serait jamais possible. Il en est de même du récit et du monde. Le récit, quelle que soit sa nature – littéraire, historique, mythique, psychologique – suspend son rapport avec la réalité immédiate de telle manière que, bien souvent, on ne considère que le résultat de produits de l'imagination. Cependant, la distance créée par la construction symbolique d'un monde fictif permet de décrypter des facettes ignorées du réel. De plus, non seulement nous sommes capables de découvrir de nouvelles

---

<sup>359</sup> Gérard GENETTE, « Discours de récit », IN : *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 74. Une partie de ce texte est citée dans *TR-2*, p. 121.

dimensions dans le réel qui nous entoure, mais nous sommes aussi capables de construire, de refigurer, de nouvelles manières d'habiter le monde, puisque le symbole, en révélant le monde, finit aussi par le constituer.

### c) **Un raisonnement théologique**

Bien que cette thèse se place dans un contexte interdisciplinaire, entre sciences sociales et philosophie, nous ne pouvons omettre de montrer une intuition théologique de Ricœur qui, selon nous, est également un élément important à son intérêt pour la question narrative. Bien que Ricœur prenne soin de souligner que la foi religieuse n'est pas un présupposé philosophique, il est possible de concevoir une incidence entre discours philosophique et discours théologique, préservant l'autonomie de chacun. Même l'ascétisme de l'argumentation que Ricœur lui-même impose à ses travaux de recherche n'empêche ni ne contredit l'insertion d'une réflexion philosophique dans l'esprit de son temps<sup>360</sup>.

L'une des tendances fondamentales de la théologie contemporaine est de souligner le rôle fondamental du récit dans la relation entre le divin et les hommes, on peut même parler d'une « théologie narrative<sup>361</sup> ». Cette théologie se retrouve, par exemple, dans les travaux du théologien allemand Gerhard von Rad sur l'Ancien Testament<sup>362</sup>, lorsqu'il nous montre que le récit n'est pas seulement un genre littéraire, une manière figurative de transmettre des vérités abstraites, mais représente plutôt la confession vivante d'un peuple dans sa relation concrète avec son Dieu<sup>363</sup>.

Complicant l'opposition liminale entre narration et argumentation, Ricœur infléchit l'intention de la « théologie narrative ». En particulier, dans son commentaire sur l'évangile de

---

<sup>360</sup> Cf.: *SMA*, p. 36.

<sup>361</sup> « Pouvons-nous oublier que Jésus de Nazareth nous apparaît et nous rencontre avant tout comme personne racontée ? Dans la mesure où l'histoire des hommes requiert d'être racontée, la révélation de Dieu, qui se transmet par des histoires trouvera son correspondant linguistique dans la catégorie du récit » Cf.: J. F. HABERMACHER, « Promesses et Limites d'une 'Théologie Narrative' » IN: P. BÜHLER, J. F. HABERMACHER (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 61.

<sup>362</sup> Cf.: GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Munique, C. Kaiser, 1975.

<sup>363</sup> Selon Ricœur, H. Weinrich, dans le christianisme, la relation entre le Christ et les disciples est indissociable de la narrativité. D'une part, Jésus de Galilée exprime sa doctrine à travers des histoires et des paraboles, recréant en permanence la tradition, d'autre part, les disciples ne remettent jamais en question la vérité objective des histoires qu'ils entendent, recherchant plutôt l'effet de sens sur leur comportement. Cependant, pour des raisons historiques, liées à l'influence de la philosophie hellénique, cette « communauté narrative » a été remplacée par une « communauté argumentative ». D'une vision interpellative du divin, nous sommes passés à une représentation déductive qui cherche, à partir d'une rationalité logique, à établir le lien ontologique entre Dieu et l'existence du monde. Cf.: *TR-3*, p. 276.

Marc<sup>364</sup>, il met en lumière de nouvelles dimensions qu'il importe, selon son interprétation, d'explorer. En premier lieu, comme Ricœur l'avait déjà souligné à propos de la pensée du théologien allemand Rudolf Bultmann, l'interprétation n'est pas un élément extérieur au texte biblique, mais constitue plutôt une de ses dynamiques fondamentales. La proclamation kérygmatique de la doctrine évangélique est indissociable de l'interprétation permanente que les textes eux-mêmes opèrent entre eux.

Il y donc herméneutique, en régime de chrétienté, parce que le kérygme est la re-lecture d'une écriture ancienne. [...] N'aurait-il pas été plus simple de proclamer l'événement dans son unicité et ainsi de délivrer des ambiguïtés de l'interprétation [...] ? Pourquoi la prédication chrétienne a-t-elle choisi d'être herméneutique en se liant à la re-lecture de l'Ancien Testament ? Essentiellement pour faire paraître l'événement lui-même, non comme irruption irrationnelle, mais comme l'accomplissement d'un sens antérieur resté en suspens<sup>365</sup>.

Deuxièmement, Ricœur soutient que les récits ne sont pas extrinsèques au kérygme, mais représentent son élément fondamental. Les écrits sacrés sont des « textes puissants », ce sont des histoires efficaces qui nous racontent des trahisons, des négations, des évasions, des regrets, des punitions, entre autres événements. Toutes les procédures traditionnelles du récit se trouvent présentes comme le déclenchement des vicissitudes des événements, l'approfondissement du « caractère », la « *distentio* » temporelle.

Enfin, le rôle des récits n'est pas tant dans la clarification logique et conceptuelle de la doctrine que dans sa densification, motivant une prise de conscience de la richesse, sinon du mystère, des problèmes capitaux de l'existence. « N'est-ce pas le cas de dire que le récit élucide moins qu'il obscurcit, en ce sens que sa manière d'interpréter narrativement le kérygme est de renforcer l'aspect énigmatique des événements eux-mêmes ?<sup>366</sup> ». Cependant, sans cet obscurcissement narratif, la « résolution poétique » des apories capitales auxquelles la pensée logique est confrontée face au sens de l'existence ne pourrait jamais être atteinte.

---

<sup>364</sup> Cf. : Paul RICŒUR, « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion », *IN : Recherches de Science Religieuse*, 73, n1, Jan-Mar, 1985, p. 17-38.

<sup>365</sup> *CI*, p. 375.

<sup>366</sup> P. RICŒUR, « Le récit interprétatif », *op. cit.*, p. 28.

### 3. La résolution narrative dans l'expérience du temps

Après avoir parcouru ce que nous appelons les intuitions ricœuriennes sur le récit, nous nous proposons de décrire comment la conception narrative de Ricœur est conjuguée avec la temporalité dans le monde.

Pour Ricœur, de la même manière que le temps est humain en tant qu'il s'insère dans un récit, de la même manière, le récit, quel que soit son genre, historique ou fictionnel, ou sa prétention à la vérité - histoire et mythe, d'une part, *versus* fiction, d'autre part – constitue son sens spécifique à partir de la configuration de notre expérience temporelle. Si nous extrayons la temporalité du récit, celui-ci serait condamné à nous offrir une représentation statique de l'existence, ce qui contredirait la forme singulière de la praxis humaine de s'inscrire dans le monde. Ricœur critiquera les modèles atemporels du récit, en insistant particulièrement sur la narratologie de Greimas. L'hypothèse d'une analyse atemporelle du récit repose sur le primat de la sphère paradigmatique du langage sur sa construction syntaxique.

Les préoccupations topologiques de Greimas marquent ainsi la tentative la plus extrême pour pousser l'extension du paradigmatique aussi loin que possible au cœur syntagmatique. Nulle part l'auteur ne se sent plus près de réaliser le rêve de faire de la linguistique une algèbre du langage<sup>367</sup>.

Pour Ricœur, le récit se révèle comme une représentation temporelle de l'action. La question est la suivante : quel sens peut-on attribuer, dans ce contexte, au concept de représentation ? La réponse ricœurienne s'appuiera sur le concept de *mimèsis*, tiré de la *Poétique* d'Aristote. Chez Aristote, la *mimèsis* n'est pas comprise comme un dédoublement imaginaire du réel – sens que l'on donne habituellement à la notion de *mimèsis*, dont l'origine remonte à la notion platonicienne du concept – mais plutôt comme une « exposition » symbolique du concept, c'est-à-dire comme une « exposition » symbolique de la praxis, comme enracinement de la fiction dans notre présence corporelle au monde.

Le concept de *mimèsis* est l'intrigue narrative qui établit, parmi les divers incidents hétérogènes qui jalonnent la vie humaine, une synthèse unique capable de faire sens et d'être suivie. Elle organise de façon logique, sans juger, une totalité temporelle, l'unifie et lui donne sens, présentant ainsi les hommes en action et toutes les choses en acte. Le récit est donc une

---

<sup>367</sup> Paul RICŒUR, *La grammaire narrative de Greimas*, French Edition, 1980, p. 27.

activité représentative qui va au-delà de la simple reproduction du réel, puisque sa description du réel renvoie à l'action humaine et non aux choses inertes. En d'autres termes, la *mimèsis* devient, comme l'art de composer des intrigues (*muthos*), une *mimèsis praxeos*, c'est-à-dire, selon Aristote, qu'elle a pour seul référent la praxis ou le faire humain<sup>368</sup>. L'intrigue est une représentation de l'action et le rôle des protagonistes lui est subordonné ; elle refigure, par l'activité mimétique de la représentation, la discordance habituelle de l'action et du temps vécu, produisant une œuvre dans laquelle la concordance narrative surmonte la discordance temporelle. C'est ainsi que Ricœur, dans ce que nous appelons l'intuition temporelle, soucieux de l'aporétique du temps vécu énoncée par Augustin, voit dans la *Poétique* d'Aristote une solution possible au problème de la *distensio animi*.

Le second grand texte qui a mis en mouvement ma recherche est la *Poétique* d'Aristote- Les raisons de ce choix sont doubles. D'une part, j'ai trouvé dans le concept de mise en intrigue (*muthos*) la réplique inversée de la *distensio animi* d'Augustin. Augustin gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote discerne dans l'acte poétique par excellence — la composition du poème tragique — le triomphe de la concordance sur la discordance. Il va de soi que c'est moi, lecteur d'Augustin et d'Aristote, qui établis ce rapport entre une expérience vive où la discordance déchire la concordance et une activité éminemment verbale où la concordance répare la discordance. D'autre part, le concept d'activité mimétique (*mimèsis*) m'a mis sur la voie de la seconde problématique, celle de l'imitation créatrice de l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue<sup>369</sup>.

En excluant l'idée de copie, la *mimèsis* aristotélicienne était la *poiesis*, l'action, c'est-à-dire une imitation créatrice qui produit ce qu'elle imite. Dans la réalisation de l'intrigue, les apories de l'expérience vécue du temps semblent trouver une solution parce qu'elles s'effacent face à l'ordonnement propre de l'intrigue. D'où tout l'intérêt de Ricœur pour la *Poétique* d'Aristote : elle reflète et résout poétiquement le paradoxe du temps vécu de l'action. Elle reflète dans la mesure où elle combine, selon des proportions variables, une dimension chronologique (épisodique, constituée d'événements différents) et une dimension non chronologique (logique). Elle résout, poétiquement, par le fait de pouvoir extraire une configuration temporelle d'une succession, créant de ce fait une médiation entre le temps

---

<sup>368</sup> *TR-1*, p. 60.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 55.

comme pur passage et le temps comme durée, la durée d'une histoire. « Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle<sup>370</sup> ». La temporalité devient narrative et obéit à la logique de la fiction narrative.

Il est également important de souligner que, pour Ricœur, fictionnel ne veut pas dire irréel, le monde du texte s'ouvre sur une dimension que seule la lecture capte et qui nous conduit à l'action concrète, avec un regard neuf. En ce sens, sans médiation narrative, il y a une difficulté, une aporie, à accéder au temps vécu de l'agir, telle est la thèse de Ricœur, avec laquelle il relit les grands enseignements de la *Poétique* d'Aristote<sup>371</sup>.

La façon dont Ricœur définit la représentation – ou *mimèsis* poétique – peut prêter à confusion. D'une part, la représentation est pensée comme la coupure qui ouvre l'espace de la fiction, ce qui implique sa séparation d'avec l'immédiateté du réel, mais, d'autre part, elle est définie en fonction du rattachement à ce même réel :

Et si nous traduisons *mimèsis* par représentation, il ne faut pas entendre par ce mot quelque redoublement de la présence, comme on pourrait encore l'entendre de la *mimèsis* platonicienne, mais la coupure qui ouvre l'espace de la fiction [...]. [Cependant] la *mimèsis* n'a pas seulement une fonction de coupure, mais [aussi] de liaison<sup>372</sup>.

Cette définition basée sur des termes contraires ne devrait pas nous surprendre si l'on prête attention aux deux opérations fondamentales – réduction/constitution, ou signification/enracinement – qui réalisent la nature profonde du symbole. Pour des raisons analytiques, Ricœur distingue, dans *TR-I*, trois concepts de représentation narrative, ou « *mimèsis* », désignés par *mimèsis I*, la préfiguration ; *mimèsis II*, la configuration ; et *mimèsis III*, la refiguration. Cette distinction tripartite ne vise qu'à éclairer le processus de conjugaison entre le temps du sujet, de l'imagétique, et le temps du monde, de la praxis. Voyons brièvement ci-dessous la signification de chacune de ces instances représentatives.

---

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>371</sup> Bien que Ricœur reconnaisse que l'invention de l'ordre dans la *Poétique* d'Aristote n'a rien à voir avec l'expérience du temps.

<sup>372</sup> *TR-I*, p. 76.

#### 4. Les *mimèsis*

##### a) *Mimèsis I*, l'acte préfiguratif

La *mimèsis I* désigne la préfiguration poétique et narrative du temps vécu, c'est-à-dire l'ordonnement temporel implicite du champ pratique, qui permet de percevoir une narrativité tacitement signifiante. Tout récit, quelle que soit sa nature, ne saurait se constituer s'il n'était préalablement inséré dans un monde. La *mimèsis I* rend compte, selon Ricœur, de cet enracinement de nos créations dans un monde déjà habité.

Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel<sup>373</sup>.

Toute œuvre, aussi innovante soit-elle, implique toujours un rapport au monde et à la tradition qui l'a engendré. Même si un texte entend rompre avec la tradition, celle-ci fonctionne toujours comme un point de référence à partir duquel la nature de la rupture peut être appréhendée. Ainsi, on comprend que la production d'une œuvre implique une recréation permanente de valeurs, de croyances, de modes d'expression stéréotypés, ce qui nécessite une dialectique permanente entre la création de l'œuvre et le monde dans lequel elle a émergé. Par ailleurs, la considération par Ricœur d'un niveau pré-compréhensif de l'œuvre semble pointer vers le principe d'herméneutique philosophique. Selon ce principe, il n'y a jamais de compréhension pure du phénomène - quelle que soit sa nature -, mais toute compréhension réflexive du réel suppose une « familiarité », une « compétence préalable », une précompréhension du *cogito* avec le monde qui l'habite. Bien que la réflexion puisse critiquer et articuler les présuppositions d'une analyse, aucune réflexion ne peut s'en passer. La réflexion n'est jamais absolue, mais s'inscrit dans un certain horizon de possibilité.

La pré-compréhension du monde de la praxis implique la prise en compte de certains éléments, comme un langage. Toute création ou compréhension d'une œuvre implique une compétence linguistique préalable. Chacun de nous possède un réseau sémantique de termes,

---

<sup>373</sup> TR-1, p. 87.

désigné par R. Jakobson du nom de « sphère paradigmatique<sup>374</sup> », dans lequel nous sélectionnons, à chaque instant, les mots appropriés à utiliser, et qui conditionne notre compréhension de tout acte discursif, qu'il s'agisse d'une communication orale ou de l'élaboration d'un texte écrit. À son tour, notre compétence à écouter la parole des autres dépend, dans une large mesure, de l'existence d'un entrelacement significatif du lexique utilisé. La particularité des œuvres narratives est qu'elles reconfigurent temporairement l'action, qui suppose la maîtrise par l'auteur, et la communauté interprétative, d'une compétence linguistique dans le domaine de l'action, ce que Ricœur désigne par l'expression « sémantique de l'action », sans laquelle il ne serait pas possible, à titre d'exemple, d'établir la différence, ni son intersection entre motivation et cause, entre agent et entités, entre fins et résultats. Il en va de même à propos d'une « syntaxe d'action » (axe syntagmatique de Jakobson), c'est-à-dire la manière dont, lorsque nous décrivons une action, nous « agissons », nous combinons agents, circonstances, fins, moyens, etc. dans une diachronie (langage) temporelle, afin de comprendre la « syntaxe d'une œuvre<sup>375</sup> ». Les œuvres narratives, avec un accent particulier sur les créations fictionnelles, construisent leur intrigue en modifiant et en recréant cette structure linguistique.

Outre le langage, il ne serait pas possible de réfléchir sur l'action humaine sans une référence expresse aux symboles qui lui sont inhérents. Selon Ricœur, au-delà des grands ensembles symboliques qui constituent une culture, comme, par exemple, l'art, le langage, les relations de parenté, entre autres, on pourrait s'étonner d'un « symbolisme implicite ou immanent », compris comme l'incorporation d'un sens dans l'action. « On pourrait parler d'un symbolisme implicite ou immanent, par opposition à un symbolisme explicite ou autonome<sup>376</sup> ». Le symbole, dans ce contexte spécifique, est supposé être l'interprétant de l'action. Plus qu'une interprétation explicite et réflexive des comportements, les médiations symboliques nous rendent compte des « interprétants » pratiques, c'est-à-dire des règles d'intelligibilité qui conditionnent notre perception des actes accomplis par les agents d'une communauté donnée. Comme nous le dit Ricœur, le même geste de lever les bras peut prendre des sens radicalement différents, comme demander de l'aide, appeler un taxi, saluer une divinité, voter, danser, etc. « Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes de

---

<sup>374</sup> Roman JAKOBSON, *apud* TR-3, p. 240.

<sup>375</sup> Cf.: TR-1, p. 90.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 92.

l'action<sup>377</sup> ». La connaissance pré-réflexive de ces règles permet, pour reprendre une métaphore de Ricœur, une première « *lisibilité* de l'action ». « De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première *lisibilité*<sup>378</sup> ».

L'acte préfiguratif exige aussi une expérience temporelle. C'est le présupposé d'un rapport spécifique au temps. Le rapport primordial de la praxis humaine à la temporalité repose sur le calcul constant de sa durée temporelle. Cette dimension est, selon Ricœur, évidente dans les expressions linguistiques qui rendent compte de la tension entre l'horizon des préoccupations de l'agent et l'extension prévisible de l'action.

Ici des expressions telles que « avoir le temps de... », « prendre le temps de... », « perdre son temps... » etc., sont hautement révélatrices. Il en est de même du réseau grammatical de temps du verbe et du réseau très ramifié des adverbes de temps : alors, après, plus tard, plus tôt, depuis, jusqu'à ce que, tandis que, pendant que, toutes les fois que, maintenant que, etc.<sup>379</sup>.

Dans tous les instants temporels de nos actes, nous dimensionnons en permanence chaque instant par rapport à la totalité prévisible de notre action. Loin d'être avant une représentation chronologique de la temporalité, fondée sur la succession métrique d'instant discontinus et toujours les mêmes, le temps de la praxis exprime une intersection permanente entre l'attention intérieure de l'agent et ce temps du monde, comme si à chaque instant du temps nous étions à envisager en lui la totalité de notre action<sup>380</sup>.

Le « temps de préoccupation » de l'action, selon Ricœur, ne se trouve pas dans la succession infinie des instants, mais plutôt dans la conception du temps proposée par Augustin. En utilisant la terminologie philosophique augustinienne, il devient légitime de penser chaque présent temporel comme la présence d'un « présent du présent » (attention), d'un « présent du passé » (souvenir) et d'un « présent du futur » (espérance). Ainsi, chaque instant de notre temps représente à la fois le temps de l'attention, le temps du souvenir et le temps de l'attente. Or, ce temps singulier, intrinsèque au souci de notre action, requiert, pour

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>380</sup> Cette représentation du temps de l'action s'inscrit, comme le reconnaît Ricœur, dans le cadre de ce que Heidegger appelle « l'intratemporalité », en essayant de mettre en évidence les conséquences décisives dans la manière dont la temporalité est appréhendée. Cf. : *TR-I*, p. 98.

l'expliciter, un récit, c'est-à-dire le déroulement, à chaque instant du temps, de nos souvenirs, de nos attentes et de notre attention. La praxis (le temps de l'action) a donc une temporalité spécifique qui demande à être précisée dans un récit. Le caractère narratif de l'action humaine permet de la restituer, tant dans les œuvres historiques que dans la fiction, comme si chacune de ces œuvres était une exploration symbolique d'une dimension inédite de la temporalité.

#### b) *Mimèsis II*, la configuration

La *mimèsis II* désigne l'acte même de configuration narrative, effectué à partir des codes narratifs internes au discours, acte qui inaugure, par sa fonction d'ordonnement et de transgression, le monde magnifié de la composition poétique, le domaine du « comme si » :

Avec *mimèsis II* s'ouvre le royaume du *comme si*. J'aurais pu dire le royaume de la fiction, en accord avec un usage courant en critique littéraire. [...] Éviter l'équivoque que créerait l'emploi du même terme dans deux acceptions différentes : une première fois, comme synonyme des configurations narratives, une deuxième fois comme antonyme de la prétention du récit historique à constituer un récit « vrai »<sup>381</sup>.

La configuration représente la construction d'un univers imaginaire, sans lequel il ne serait pas possible de dérouler l'intrigue de ses événements capitaux. C'est cette opération dynamique de configuration, *mimèsis II*, pivot de toute l'analyse ricœurienne<sup>382</sup> qui établit une fonction d'intégration et de médiation entre la pré-compréhension et la post-compréhension de l'ordre de l'action et de ses traces temporelles<sup>383</sup>.

Ricœur travaillera sur le concept de *muthos*, tiré de la *Poétique* d'Aristote, qui le définit comme la représentation mimétique de la praxis<sup>384</sup>. C'est la configuration des événements, des caractères ou des pensées, qui effectue la représentation de l'action<sup>385</sup>. Selon Aristote, l'intrigue comporte la possibilité d'ordonner la multiplicité des actes d'une même action<sup>386</sup>, sans que cela implique leur réduction à une seule action. Il s'agit avant tout d'une

---

<sup>381</sup> *TR-I*, p. 101.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>384</sup> Cf. : ARISTOTE, *Poétique*, Trad.: Ch. Batteux, L'académie française, Paris, J. Delalain, 1874, 1450a, VI, p. 11-12.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 1450a, p. 5-7.

<sup>386</sup> *Ibid.*, 1451a, p. 16-29.

unité totale de l'action représentée et non du nombre d'actes accomplis. Ainsi, l'enchaînement des événements cesse d'être vu comme une suite discontinue d'événements, dénués de sens, et en vient à être assumé et reflété dans une intrigue, c'est-à-dire dans un ordre signifiant.

La construction de l'intrigue médiatisée présente trois niveaux fondamentaux : a) d'abord, entre les événements ou incidents individuels de la praxis et une histoire prise dans son ensemble, elle transforme la diversité des événements en une histoire ; b) deuxièmement, entre l'ordre paradigmatique et l'ordre syntagmatique, le passage du niveau paradigmatique au syntagmatique « constitue le passage même de la *mimèsis I* à la *mimèsis II*. C'est le travail de l'activité de configuration<sup>387</sup> » ; c) troisièmement, entre le paradoxe du temps vécu et sa résolution poétique. L'intrigue soustrait « l'unité d'une totalité temporelle » du divers des événements de l'histoire<sup>388</sup>. Ainsi, la configuration n'est rien d'autre que la construction d'une intrigue, d'un récit porteur de sens, produit de l'assemblage des épisodes singuliers qui le constituent. Cette médiation permet de réaliser la synthèse temporelle de l'hétérogénéité de l'expérience.

Il y a une possibilité qui nous est offerte par le récit qui est de modifier la séquence continue des événements. Par exemple, il nous permet de présenter le développement de l'intrigue au début de l'œuvre, ce qui signifie que la soustraction de l'œuvre symbolique par rapport à l'expérience immédiate du temps, nous permet de « jouer avec le temps », en explorant de nouvelles hypothèses. En effet, la temporalité du récit n'est pas seulement une séquence continue d'événements, mais elle se présente comme la construction d'une unité temporelle propre à chaque œuvre. Ainsi, chaque œuvre, selon Ricœur, est une variation imaginative dans le temps. La thèse de Ricœur implique que le récit, en suspendant l'expérience temporelle quotidienne, l'élève à une seconde puissance, permettant, dès ce moment, la découverte de nouvelles formes d'expérience temporelle. En dernière instance, dans le rapport entre temps et récit, Ricœur tente de pointer l'aspiration que non seulement chaque « fiction » constitue une unité temporelle, mais aussi que cette constitution est de nature temporelle. En effet, on pourrait constituer le phénomène temporel, en explicitant ses particularités, sans qu'il soit obligatoire de transformer cette constitution en acte temporel. Le récit, historique ou romancé, constitue non seulement l'expérience dans le temps, mais aussi la constitue temporellement, offrant simultanément une solution poétique, une résolution

---

<sup>387</sup> *TR-I*, p. 103.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 103.

symbolique de la tension créée temporellement. Le *muthos* est donc, selon Ricœur, l'unité (discordance concordante) du temps (concordance discordante) dans une action. L'histoire constitue ainsi le trait singulier de la composition narrative, qu'on l'assume mythiquement, historiquement ou fictionnellement. Il n'est pas possible de penser un récit sans présupposer la présence d'une histoire, d'une intrigue. De la discordance et de l'hétérogénéité des éléments, la configuration de l'intrigue parvient à une résolution poétique, à une concordance. Il y a donc la fonction configuratrice du récit, la capacité de construire une histoire à partir de la synthèse du divers. L'intrigue ne se réduit pas au fil de l'histoire, au résumé schématique de ses péripéties. « Il n'y a pas de récit si on se borne à rapporter : le roi mourut, la reine mourut. Il y a récit, si on rapporte : le roi mourut, la reine mourut de chagrin<sup>389</sup> ». L'intérêt fondamental de l'évolution caractérologique du roman réside dans l'élargissement de la catégorie de l'action. L'action ne se limite pas aux tribulations extérieures des personnages, mais elle exprime aussi la croissance morale et l'interaction sociale de ses agents, ainsi que l'intersection entre les états des intérieurs et le plan effectif (émotionnel, sensible, etc.) de l'expérience.

Ricœur considère la production de l'acte configurant, réalisée par la *mimèsis* II, proche du travail de l'imagination productrice au sens kantien, dans la mesure où elle est la matrice générale des règles par lesquelles le schématisme engendre des synthèses, tant intellectuelles qu'intuitives<sup>390</sup>. Il y a donc un schématisme de la fonction narrative qu'il faut considérer comme nécessaire pour penser la praxis, car il génère « une intelligibilité mixte entre ce qu'on a déjà appelé la pointe, le thème, la 'pensée' de l'histoire racontée, et la présentation intuitive des circonstances, des caractères, des épisodes et des changements de fortune qui font le dénouement<sup>391</sup> ». Ce schématisme constitue à son tour une histoire qui a toutes les caractéristiques d'une tradition<sup>392</sup>, jouée entre sédimentation et innovation, et qui est la base à la fois de l'historiographie et de la fiction.

### c) *Mimèsis* 3, la refiguration

Le pouvoir de la refiguration narrative est le pouvoir qu'a l'œuvre de changer le monde de ses lecteurs. Ricœur nous dit :

---

<sup>389</sup> P. RICŒUR, « Le récit interprétatif », *op. cit.*, p. 23.

<sup>390</sup> Cf. : *TR-I*, p. 106.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 106.

*Mimèsis III* [...] marque l'intersection entre monde du texte et monde de l'auditeur ou du lecteur, l'intersection donc entre monde configuré par le poème et monde au sein duquel l'action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique. La signification de l'œuvre de fiction procède de cette intersection<sup>393</sup>.

Sans la confrontation des deux mondes, l'œuvre narrative ne peut actualiser l'expérience fictionnelle. Le monde créé par l'intrigue reste donc en suspens, s'il n'est pas appréhendé, appliqué, approprié par une subjectivité. Dans cette appréhension, non seulement le monde de l'œuvre est montré à ses lecteurs, mais un entrelacement entre, d'une part, l'univers des valeurs et des expériences de l'œuvre et, d'autre part, le monde réel de ses interprètes est promu.

Comment se passe ce croisement ? Sa première condition de possibilité renvoie au niveau représentatif de la préfiguration de l'œuvre, *mimèsis I*, puisque, s'il n'y a pas de familiarité commune, par rapport au langage, à la sémantique et à la symbolique de l'action, ainsi qu'à l'expérience du temps lui-même, entre l'ouvrage et ses lecteurs, il n'y a guère de communication entre eux. Dans ce cas limite, deux alternatives se présentent : soit l'œuvre a une configuration qui transgresse absolument le champ de valeurs des interprètes, ne permettant pas leur assimilation, soit, celle-ci est réduite à des dimensions redondantes, à des valeurs déjà acceptées. Dans les deux cas, le pouvoir de l'œuvre de refigurer et de redécrire l'expérience réelle est perdu. La refiguration, *mimèsis III*, n'est rien d'autre que la synthèse entre la préfiguration du monde de l'action, *mimèsis I*, et la configuration de l'œuvre, *mimèsis II*.

La construction d'un monde fictif, imaginaire, vise à donner le recul nécessaire à la révélation et à la transformation de notre vécu quotidien dans le temps du monde. Ainsi, la *mimèsis III* nous montrera enfin que c'est toujours dans le monde temporel du lecteur ou du spectateur que se réalise pleinement le véritable parcours de la *mimèsis*. « Le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l'agir et du pâtir dans *mimèsis III*<sup>394</sup> ». C'est alors l'acte de lecture, l'opérateur fondamental qui relie la *mimèsis II* à *III* ; il est « l'ultime vecteur de la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue<sup>395</sup> ». En effet, le texte ne devient

---

<sup>393</sup> TR-3, p. 230.

<sup>394</sup> TR-1, p. 109.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 117.

œuvre que dans l'interaction entre écriture et interprète et on peut dire que pour Ricœur c'est l'œuvre qui donne tout son sens au long processus existentiel d'apprentissage des signes. C'est ce qui permettra au lecteur de décrypter sa propre vie et son expérience du temps. En ce sens, son monde, figuré d'une nouvelle manière par la lecture, est augmenté de nouvelles possibilités, à travers le sens et l'apport des textes compris.

Enfin, ignorer les effets réels de l'œuvre littéraire, au nom du caractère fictif et irréel de son intrigue, c'est adopter le préjugé positiviste qui présuppose le monde de l'expérience objective à l'expérience subjective du *cogito*. Comme le dit Ricœur, il devient nécessaire de réaliser

[...] une critique [...] du concept [...] naïf d' « irréalité » appliqué aux projections de la fiction. [...] La fonction de la fiction [est] [...] indivisément *révélatante* et *transformante* à l'égard de la pratique quotidienne ; *révélatante*, en ce sens qu'elle porte au jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés au cœur de notre expérience praxique ; *transformante*, en ce sens qu'une vie ainsi examinée est une vie changée, une vie autre. Nous atteignons ici le point où découvrir et inventer sont indiscernables<sup>396</sup>.

Le récit, on le voit, est pour Ricœur une « invitation à *voir* notre praxis *comme...* elle est ordonnée par telle ou telle intrigue articulée dans notre littérature<sup>397</sup> ». Et Ricœur va encore plus loin en soulignant le rôle fondamental du récit face au caractère insaisissable de la vie réelle : c'est à cause de cette caractéristique de la vie que l'on a toujours besoin de l'aide de la fiction pour l'organiser rétrospectivement, immédiatement après, en courant évidemment le risque de considérer comme provisoire (et révisable) toute la figure dont l'histoire et la fiction nous donnent.

## 5. Récit et identité

C'est après tout un parcours sur la réflexion de la conjugaison entre structure narrative et temps que, à la fin de *TR-3*, Ricœur présente l'idée d'une identité narrative. Cette identité apparaît avant tout comme le lieu d'intersection possible entre récit de fiction et récit historique. L'identité narrative, qu'elle soit d'une personne ou d'une communauté, serait le lieu

---

<sup>396</sup> *TR-3*, p. 229. Cf. : Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 301.

<sup>397</sup> *TR-1*, p. 124.

privilegié de ce chiasme entre l'histoire au sens historiographique et l'histoire au sens fictionnel<sup>398</sup>.

Pour Ricœur, il est possible de déceler un récit dans la relation même que chaque être humain entretient avec lui-même. Le récit ne serait donc pas qu'un événement impersonnel, limité au récit d'événements historiques ou fictifs. La thèse de Ricœur dit que la connaissance que nous avons de nous-mêmes n'est pas une donnée immédiate de notre intuition, mais plutôt le résultat progressif d'une médiation prolongée, forgée à partir des récits que nous construisons sur notre rapport au monde qui nous entoure. Comme s'il y avait encore des histoires inédites de notre expérience la plus cachée qui exigent son expression, sa narration. Comme nous le dit Ricœur : « sans quitter l'expérience quotidienne, ne sommes-nous pas inclinés à voir dans tel enchaînement d'épisodes de notre vie des histoires 'non (encore) racontées', des histoires qui demandent à être racontées, des histoires qui offrent des points d'ancrage au récit ?<sup>399</sup> ».

[...] les vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? Et ces « histoires de vie » ne sont-elles pas à leur tour rendues plus intelligibles lorsque leur sont appliquées les modèles narratifs [...] <sup>400</sup> ?

De cette façon, nous revenons à ce qui a été proposé dans l'introduction de ce chapitre, lorsque nous avons dit que la compréhension de la constitution de la structure narrative nous conduirait à la question *qui* ? . Répondre à la question sur le « *qui* » - *qui est-ce ? qui agit ?* – est, rappelle Ricœur, selon Hannah Arendt, « raconter l'histoire d'une vie » :

Répondre à la question « *qui* ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. L'identité du *qui* n'est donc elle-même qu'une identité narrative. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution<sup>401</sup>.

---

<sup>398</sup> TR-3, p. 355.

<sup>399</sup> TR-1, p. 114.

<sup>400</sup> P. RICŒUR, « L'identité narrative », *op. cit.*, p. 295.

<sup>401</sup> TR-3, p. 355

Le concept d'« histoire d'une vie » est caractérisé par Ricœur comme suit : « L'histoire d'une vie est une sorte de compromis issu de la rencontre entre les événements initiés par l'homme en tant qu'agent de l'action et le jeu des circonstances induit par le réseau des relations humaines. Le résultat est une histoire dont chacun est le héros sans être l'auteur [...]»<sup>402</sup> ». L'histoire racontée se conjugue à la parole et à l'action permettant la révélation d'une personnalité. Comme le dit Hannah Arendt, « en agissant et en parlant, les hommes montrent qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques, et font ainsi leur apparition dans le monde humain [...]»<sup>403</sup> ».

Rappelons aussi que Ricœur n'est certainement pas le seul à prendre une tournure narrative par rapport à la question de l'identité. Les implications éthiques du concept d' « identité narrative » sont également assumées, par exemple, par Alasdair MacIntyre :

Une thèse centrale commence alors à émerger : l'homme dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, est essentiellement un animal conteur. Il n'est pas par essence, mais devient à travers son histoire, un conteur qui aspire à la vérité. Mais la question clé pour les hommes n'est pas celle de leur propre autorité. Je ne peux répondre qu'à la question 'Que dois-je faire ?' si je peux répondre à la pire question 'de quelle(s) histoire(s) suis-je séparé(s)'<sup>404</sup> ?

Outre Ricœur et MacIntyre, Charles Taylor et Richard Rorty, pour ne citer qu'eux, ont également traité de l'identité de manière narrative, en gardant évidemment leurs spécificités. Cependant, pour le théologien Jean-Marc Tétaz, la conception de l'identité narrative, qui avec Ricœur a atteint sa maturité en *SMA*, se démarque des propositions de MacIntyre, Taylor ou Rorty par trois caractéristiques spécifiques : a) premièrement, Tétaz met en évidence le travail effectué dans *SMA*. Ricœur inscrit sa conception de l'identité narrative dans le cadre d'une double aporétique, tant par des débats de la philosophie analytique que par des thèses phénoménologiques : dans le cadre immédiat d'une aporétique de l'identité personnelle, et dans le cadre plus large d'une aporétique de l'ascription d'actions ; b) deuxièmement, précisément parce que, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, il a une

---

<sup>402</sup> Paul RICŒUR, *apud* H. ARENDT, *La condition de l'homme Moderne*, Calmann-Lévy, 2009, XXI.

<sup>403</sup> H. ARENDT, *A condição humana*, *op. cit.*, p. 158, nous traduisons.

<sup>404</sup> Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3<sup>rd</sup> ed., University of Notre Dame Press, 2007, p. 216, nous traduisons.

théorie philosophique du récit très élaborée, développée dans la trilogie de *Temps et récit* ; et c) enfin parce que Ricœur place la question en premier lieu dans le cadre d'une théorie de la subjectivité qui vise à mettre en œuvre une « philosophie de la première personne » capable d'éviter de privilégier l'accès direct comme dans les philosophies du *cogito*. Ce sont ces trois traits qui donnent à la conception de l'identité narrative développée par Ricœur son profil spécifique<sup>405</sup>.

Sans doute, la subjectivité humaine ne s'épuise pas dans ses propres histoires, mais elle pourrait difficilement exprimer son identité sans raconter, non seulement des événements remarquables d'une existence, mais aussi l'histoire articulée, et non seulement descriptive, de ces mêmes événements. Ce qui nous paraît décisif, c'est que l'« histoire d'une vie » non seulement décrit cette vie, mais est aussi capable de la reconstituer, pouvant ainsi parler, avec rigueur, d'une identité réalisée, sinon forgée, par le récit lui-même. Ce que Ricœur entend démontrer à travers ce concept narratif d'identité, c'est précisément la capacité que chacun porte en lui à comprendre son histoire face à d'éventuelles variations imaginaires. Et si chacun de nous compose sa propre histoire, chaque être porte aussi en lui le don de pouvoir remodeler sa propre vie.

En effet, sans le pouvoir intégral et structurant du récit d'articuler la myriade d'événements qui composent une vie, de leur offrir une orientation et un sens, on ne pourrait peut-être penser à l'appropriation de l'identité par un sujet. Quel sens aurait une vie qui ne serait que la somme cumulée d'événements ou de connexions ? *Qui* serait cet être ignoré dans le brouillard des projets atomisant de son identité ?

C'est pour répondre à cette question et à d'autres exposées dans cette thèse que nous travaillerons dans le prochain chapitre sur le concept d'identité narrative et d'identité personnelle, dans ce long cheminement que propose Ricœur, de la fin de *TR-3* à la conclusion de *SMA*.

---

<sup>405</sup> Jean-Marc TÉTAZ, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *IN : Études théologiques et religieuses* 2014/4 (Tome 89), p. 463-494.

## CHAPITRE 3

### III — LA QUESTION « QUI ? »

---

#### 1. Narration et identité personnelle

Après avoir abordé quelques points considérés par nous comme centraux dans la structure narrative présentée par Ricœur, nécessaires à l'idée d'identité, nous tenterons dans ce chapitre de décrire la conception de l'identité qui est appréhendée à travers une structure narrative. Notre objectif est de montrer comment cette identité offre une approche originale qui s'inscrit dans la continuité de la formation de l'idée de l'identité personnelle. En effet, de *TR-3* (1985) à *SMA* (1990) le concept d'identité narrative a pris consistance, selon Ricœur lui-même. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, dans *TR-3*, l'identité narrative apparaît avant tout comme le lieu possible d'intersection entre le récit de fiction et le récit historique. Déjà alors, la connaissance de soi était considérée comme une interprétation de soi, qui trouve dans le récit une médiation privilégiée. On a vu aussi que le récit, pour Ricœur, présente une diversité d'éléments fictionnels et historiques, faisant le récit d'une vie, un récit fictif ou une fiction historique. C'est ainsi que Ricœur a philosophiquement cherché à porter au débat deux traditions de récits distincts, générant la possibilité que les deux soient appliquées dans le même but.

Dans ce chapitre nous présenterons ensuite comment Ricœur a réfléchi la nécessité d'un temps narratif, comme un troisième temps, qui relève de la dialectique entre temporalités objective et subjective. Ce troisième temps offert par la structure narrative, qui ne se veut pas une synthèse, mais représente plutôt une dialogique, est responsable non pas exactement de la construction de l'identité, mais de l'appréhension de soi-même par soi-même. Cela signifie que le récit n'est pas responsable de tous les facteurs qui forment l'identité d'un sujet, mais sa fonction principale est de mettre en évidence, ainsi qu'un miroir, *qui* est le sujet qui vit et agit dans l'histoire, offrant à ce dernier une identification unique sur lui-même dans le temps de la vie. Le parcours tentera d'obéir à la symétrie de la réflexion développée par Ricœur, ce long cheminement qui part de l'intuition d'une identité narrative dans *TR-3*, en passant par la question d'une herméneutique de soi, pour arriver ainsi en *SMA*, proprement dans la conception de l'identité personnelle, une identité conjuguée entre la *mêmeté* et l'*ipséité*.

Même si ce chapitre vise à élargir le concept d'identité narrative par rapport à sa conception première, nous n'entendons pas l'épuiser ni le traiter dans tous les détails de l'exposé que Ricœur en fait dans *SMA*. Nous soulignerons dans ce chapitre ce que nous considérons comme essentiel pour comprendre l'hypothèse de Ricœur dans le cadre de cette thèse. Ainsi, même si certains termes et discussions sont laissés de côté dans ce chapitre, à partir de ce moment de notre recherche la conception de l'identité narrative nous accompagnera jusqu'aux derniers chapitres, révélant, de temps à autre, des nouveautés qui n'avaient pas encore été abordées.

## 2. Le récit, l'identité et la question *qui* ?

C'est sur le caractère temporel de l'acte de narration que Ricœur s'appuie pour penser la nature historique de la personne, qui ne peut accéder à la conscience de soi que par le détour des signes, symboles, textes et œuvres. C'est l'histoire de notre vie et celle de la vie humaine en général qui nous montre vraiment qui nous sommes. L'identité personnelle, pour Ricœur, s'articule à travers un long chemin qui passe par la réflexion de la dimension temporelle de l'existence. C'est pourquoi dans la fin de *TR-3*, Ricœur dit que le rejeton fragile de l'union de l'activité mimétique de l'histoire et de la fiction est l'attribution à un individu, ou à une communauté, d'une identité spécifique, que nous appelons identité narrative :

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *Qui* en est l'agent, l'auteur<sup>406</sup> ?

On arrive ainsi, comme on l'a vu au chapitre précédent, à travers le récit, ce troisième temps qu'est la médiation dialogique entre histoire et fiction, à la question *qui* ? *Qui* est l'acteur de l'action ? *Qui* est le sujet agent ? La réponse, selon Ricœur, nomme quelqu'un, c'est-à-dire le désigne par son nom propre. Quel est alors le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie de considérer le sujet d'action, désigné par son nom, comme le même tout au long d'une vie, de la naissance à la mort ? La réponse à cette question ne peut manquer,

---

<sup>406</sup> *TR-3*, p. 355.

pour Ricœur, d'être narrative. « L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. L'identité du sujet du qui n'est donc elle-même qu'une *identité narrative*<sup>407</sup> ».

A travers cette citation « l'histoire racontée dit le *qui* de l'action » on se rend compte que l'identité narrative se constitue et se conquiert dans l'action, c'est-à-dire qu'elle renvoie à celui qui est à la fois agent et patient. On n'y accède plus par l'intuition, l'observation ou l'explication, mais plutôt par ses témoignages, c'est-à-dire par toute une herméneutique de ses œuvres, de ses actions et des conversations ordinaires. C'est donc par une approche empirique que le sujet singulier peut être appréhendé, ce qui nécessite la médiation du symbolique, du textuel et du narratif de la praxis, dans la lignée de la *mimèsis praxeos* (*muthos*) de la *Poétique* d'Aristote, présentée au chapitre précédent. Répondre à la question *qui* ?, c'est ainsi distinguer l'entité, qui devient une personne singulière, d'une simple chose et ce qui exige alors que soit racontée l'histoire d'une vie.

D'où toute l'importance du récit dans la question de l'identité chez Ricœur. En effet, cherchant à déterminer ce qui constitue la qualité humaine du sujet, son humanité au sens intensif, Ricœur désigne le pouvoir qu'a l'être humain de se considérer comme l'auteur de ses propres actes, d'être capable d'actions intentionnelles, d'initiatives qui changent le cours des choses et pourtant être à la fois le narrateur et le personnage de sa propre histoire<sup>408</sup>. Ricœur souligne également le caractère herméneutique de la compréhension que nous avons de nous-mêmes : la compréhension de soi est toujours une interprétation<sup>409</sup>. Se comprendre, c'est « se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'émergence d'un soi autre que moi<sup>410</sup> ».

Dans ce contexte de critique du caractère non médiatisé de soi, le récit joue un rôle central, car c'est dans la mesure où le texte de ses actions est déchiffré et interprété que l'on prend conscience de son histoire et, donc, de soi. En effet, l'ordonnancement narratif de la praxis est ce qui permet au sujet de percevoir sa propre temporalité, dans la mesure où, selon Ricœur, l'art de raconter narre le temps vécu. Pour Ricœur, en effet, le récit commence par être la médiation possible du temps vécu – bien que la *Poétique* d'Aristote ne se réfère jamais

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

<sup>408</sup> Paul RICŒUR et Gwendoline JARCZYK, « Un Entretien avec Paul Ricœur. Soi-même comme un autre. Rue Descartes », *IN* : *Revue du Collège International de Philosophie*, n° 1/2, 1991, p. 229.

<sup>409</sup> Cf. : Paul RICOEUR, « L'identité narrative », *IN* : P. BÜHLER, P.; HABERMACHER, J.-F., ed. lit. - *La narration. Quand le récit devient communication*. Genève : Labor et Fides, 1988, p. 298.

<sup>410</sup> Paul RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 60.

au temps –, étant donné que la seule chance d'effectuer une philosophie du temps, racine de l'agir, est de commencer du présupposé qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais représente une nécessité transculturelle<sup>411</sup>.

Mon hypothèse de base est à cet égard la suivante : le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son caractère temporel. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. [...] En traitant la qualité temporelle de l'expérience comme référent commun de l'histoire et de la fiction, je constitue en problème unique fiction, histoire et temps<sup>412</sup>.

Pour Ricoeur, la schématisation de l'action humaine est très différente de la schématisation explicative des choses ; cela prend du temps, cela demande l'imagination créatrice, qui opère au niveau du texte, tout en construisant une intrigue. De plus, qui dit action humaine dit aussi, par définition, un ou plusieurs agents. Ce qui signifie que toute action réunit son agent, celui qui fait et celui qui reçoit l'action.

Or, si le type de médiation du monde qui se fait à travers les intrigues est narratif, s'articule un commencement qui n'est pas causal et qui nécessite un travail d'interprétation, d'où la nécessité d'instruments herméneutiques. L'interprétation suppose toute une logique d'appropriation qui décentre le lecteur de son narcissisme immédiat, favorisant la reconnaissance et la catharsis dont parlait Aristote dans la *Poétique*. C'est l'action et le personnage, c'est-à-dire son identité, qui est mis en intrigue ; le personnage est en effet une catégorie indissociable des actes qui le mettent en scène :

La corrélation entre histoire racontée et personnage est simplement postulée par Aristote dans la *Poétique*. Elle y paraît même si étroite qu'elle prend la forme d'une subordination. C'est en effet dans l'histoire racontée, avec ses caractères d'unité, d'articulation interne et de complétude,

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>412</sup> Paul RICOEUR, « Ce qui me préoccupe depuis trente ans », *IN : Esprit*. N° 117-118, 1986, p. 224-243.

conférés par l'opération de mise en intrigue, que le personnage conserve tout au long de l'histoire une identité corrélatrice de celle de l'histoire elle-même<sup>413</sup>.

Et c'est fondamentalement à partir de l'intrigue identitaire exposée que Ricœur pense l'identité du personnage dans le récit pour arriver finalement à l'identité de soi. Ainsi, on parcourt rapidement la conception ricœurienne de l'identité narrative dans *TR-3*, où l'on voit qu'elle atteste et pointe déjà, d'une certaine manière, vers la question « *qui* », pour l'élargissement de sa réflexion. A partir de ce moment, nous introduirons le contexte dans lequel Ricœur a utilisé cette conception pour travailler avec plus d'insistance sur son hypothèse, qui pointera au-delà des deux grandes classes de récits, historiques et de fiction. Nous verrons donc comment dans *SMA*, Ricœur utilisera la conception narrative de l'identité pour valider l'hypothèse d'une compréhension de soi et d'une interprétation qui trouve dans le récit une médiation privilégiée. Ricœur parvient ainsi à porter sa conception au-delà de la problématique entre histoire et fiction, la conduisant à la question de l'identité.

Ce qui manquait à cette appréhension intuitive du problème de l'identité narrative, c'est une claire compréhension de ce qui est en jeu dans la question même de l'identité appliqué à des personnes ou à des communautés. La question de l'entrecroisement entre histoire et fiction détournait en quelque sorte l'attention des difficultés considérables attachées à la question en tant que telle<sup>414</sup>.

C'est ensuite, à partir de son ouvrage *SMA*, que nous verrons comment Ricœur conjugue identité narrative et identité personnelle pour la constitution d'une herméneutique de soi.

### 3. Une herméneutique de soi

Après avoir appréhendé cette rencontre des récits, historiques et fictionnels, comme le disait Ricœur, il manquait encore une compréhension claire de la question de l'identité appliquée aux personnes ou aux communautés<sup>415</sup>. Cela signifie qu'il fallait réfléchir à de telles difficultés et à la manière dont la résolution de ces difficultés pouvait contribuer à clarifier «

---

<sup>413</sup> *SMA*, p. 170.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>415</sup> P. RICŒUR, « L'Identité Narrative », *op. cit.*, p. 296.

la notion de l'identité personnelle, telle qu'elle est actuellement discutée dans les larges cercles philosophiques, en particulier dans la philosophie analytique de langue anglaise<sup>416</sup> ». Face à de telles difficultés, l'avancement des analyses sur l'identité personnelle en tant qu'identité narrative en résulte<sup>417</sup>. Ces difficultés que Ricœur appelle la dimension temporelle de soi, sera représentée à travers les concepts d'identité-*idem* et d'identité-*ipse*, une ressource qui n'a pas été explorée dans *Temps et Récit*, même si on peut y trouver le présupposé de telles notions. Les deux permanences temporelles reçoivent un traitement approfondi dans *SMA*, notamment, pour leur contribution relative à la constitution de soi. Ricœur tentera de démontrer que c'est précisément à travers le récit que le soi peut s'exprimer comme soi-même et aussi s'inscrire dans l'imputation responsable des actions narrées. Donc, à ce moment, nous avons une intersection entre ce qui a été pensé depuis le moment où la conception de l'identité narrative est née dans *TR-3*, et le moment où elle se développe dans *SMA* dans la conjugaison entre *ipse* et *idem*, comme constituants de l'identité personnelle.

Interrogée par la question « *qui ?* », l'ouvrage *SMA*, s'ouvre, selon dix études, à une polysémie qui instaure le caractère segmenté sur la nature de l'action humaine et son unité analogique. Répondez à la question *qui ?* laquelle est abordée sous plusieurs aspects - *Qui* est le sujet du discours ? *Qui* est le sujet de l'action ? *Qui* est le sujet du récit ? *Qui* est le sujet de l'imputation morale ? – exige, selon Ricœur, que la philosophie herméneutique confronte la philosophie analytique du langage, à la philosophie anglo-saxonne de l'action, à ses limites, et fondamentalement à la dimension temporelle de l'action et du sujet lui-même.

Il y a dix études qui commencent par la philosophie du langage, à la fois par rapport à la sémantique et par rapport à la pragmatique. Cette réflexion est présente dans les deux premières études de son œuvre. Les apories soulevées dans ces premières études sont chargées d'orienter la réflexion ricœurienne vers la troisième et la quatrième étude, qui seront ensuite consacrées à une théorie de l'action. Ainsi, d'une théorie du langage nous sommes renvoyés à une théorie de l'action, et de celle-ci à une théorie du récit dans les deux études suivantes, où la réflexion sur l'identité narrative se retrouve, avant les enjeux éthiques, moraux et ontologiques, dans les dernières études. On peut ainsi déjà visualiser, dans l'itinéraire méthodologique de Ricœur, comment la question narrative se situe entre des études de style « logico-pratique » (1<sup>ère</sup> à 4<sup>e</sup>) et des études dans lesquelles Ricœur présente ce qu'il appelle sa «

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>417</sup> Cf. : *SMA*, p. 138.

petite éthique » (7<sup>e</sup> à 9<sup>e</sup> et la 10<sup>e</sup>). Il ne faut donc pas perdre de vue, au cours de notre analyse, ce que Ricœur avait déjà annoncé depuis le début de son ouvrage, à savoir que « [...] la théorie narrative trouve une de ses justifications majeures dans le rôle qu'elle exerce entre le point de vue descriptif sur l'action [...] et le point de vue prescriptif<sup>418</sup> ».

C'est l'origine de la triade « décrire, raconter, prescrire », impliquée à la fois dans la constitution de l'action et dans la constitution de soi. Cette triade caractérise également l'itinéraire adopté par Ricœur dans *SMA*. Traditionnellement, ces trois moments étaient traités indépendamment, comme s'ils constituaient trois langages différents. Mais dans *SMA*, Ricœur entremêle ces trois polarités pour caractériser ou identifier le sujet de l'action. On peut donc, dès lors, prévoir la complexité de son œuvre.

Il faut dire qu'il n'est pas dans notre intérêt de travailler sur les problématiques des apories, et des réponses, directement soulevées dans les études exposées dans *SMA*, mais de mettre en évidence l'importance de cette dimension narrative, en tant que « réplique poétique<sup>419</sup> ». Une telle ressource accorde à l'individu une résistance dans le temps de la vie, une résistance qui devra faire face à l'humiliation de l'identité imposée par la cité par projets. Rappelons que notre recherche, à ce point de discussion, s'effectue dans la recherche de la constitution du concept narratif d'identité précisément pour répondre à la question suivante : face à l'injonction du flux des réseaux dans la cité par projets, une action ou un agent serait-il possible, c'est-à-dire un soi demandant à être compris sans même avoir une histoire ? Une histoire qui ne se réduise pas à sa mise au format requis par le projet. C'est pourquoi nous proposons que la constitution d'une identité narrative soit considérée comme nécessaire à la reconnaissance de soi. Gardant à l'esprit que l'identité personnelle pour Ricœur ne peut s'articuler que dans sa dimension temporelle et, pour cela, le support de la narrativité est nécessaire. Ainsi, à notre sens, il n'y a aucun moyen de dissocier la notion de récit de sa constitution du temps humain, comme on le voit dans *Temps et récit*, ni de sa contribution à la constitution du soi présent dans *SMA*.

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>419</sup> Cependant, cela ne signifie pas que les réponses de telles apories ne sont pas mises en évidence, mais seulement qu'elles ne seront pas, dans ce travail, à proprement parler le fil conducteur dans l'exposition de la dimension narrative de l'identité.

Ainsi, avant d'aborder proprement la dimension temporelle de soi dans la conjugaison entre mêmeté et *ipséité*<sup>420</sup>, il faut comprendre la proposition de Ricœur concernant l'herméneutique de soi exposée dans *SMA*. Depuis l'ouverture du livre, Ricœur commence son enquête sur le problème de l'*ipséité*, énumérant trois intentions philosophiques qui guideront l'ensemble du problème de l'identité personnelle. Le premier concerne le primat que Ricœur accorde à la médiation réflexive au détriment de la position immédiate du sujet, qui s'exprime à la première personne du singulier : « 'Je pense', 'je suis'<sup>421</sup> ». La seconde entend opérer une dissociation de la notion d'identité, donnant à ce dernier terme un double sens : identité-*idem* et identité-*ipse*, qui sera au centre de la compréhension de l'identité personnelle et de l'identité narrative. La troisième intention philosophique traite d'une altérité résultant précisément des deux notions d'identité mises en évidence dans la deuxième intention philosophique. Ainsi, en *SMA*, il y a trois dialectiques dans les intentions ricœuriennes : premièrement, analytique-réflexive dans la distinction entre « je » et « soi » ; puis entre identité-*idem* et identité-*ipse*, renvoyant à la seconde intention philosophique ; et entre l'*ipséité* et l'altérité, résultant de la troisième intention, où la dialectique de soi se fait avec un autre que soi.

Ricœur débute sa réflexion en s'appuyant sur la grammaire des langues naturelles. En première intention, il démontre que cette dernière permet d'opposer le « je » au « soi ». Pour Ricœur, le pronom réfléchi « soi », lié à l'accusatif « se », indique une désignation personnelle, c'est-à-dire qu'il révèle un sujet grammatical lié à un complément nominal qui revient à se désigner « soi-même ». C'est ainsi, une nominalisation liée à une désignation de « soi<sup>422</sup> ». Ricœur cherche à justifier l'importance de « l'herméneutique du soi » dans le long chemin de constitution de l'identité du sujet, qui n'est plus un « je », mais un « soi ». Ricœur

---

<sup>420</sup> Nous travaillerons sur le sens du concept, qui est complexe, tout au long de ce chapitre. Cependant, pour un premier sens, nous partageons le sens donné par l'Encyclopédie Philosophique Universelle : *Ipséité*, du latin *ipseitas*, dérivé de *ipse*, c'est-à-dire moi-même, vous-même, etc., « l'*ipséité* caractérise l'individu en lui-même. Elle prend toute son importance dans les doctrines où la nature universelle est première, ce qui pose la question de l'individuation (scotisme). Elle suppose alors l'haecceité, par laquelle un individu est un « ceci » et non simplement un être de telle ou telle espèce. Dans la phénoménologie, l'*ipséité* caractérise le *Dasein* dans son existence ou son être-au-monde avant la constitution du moi comme sujet ». Cf. : *Les Notions philosophiques*, Encyclopédie Philosophique Universelle, t1, Puf, Paris, 1990, p.137. Chez Ricœur, nous verrons que le terme désigne la complétude même de l'identité personnelle dans son caractère d'être soi.

<sup>421</sup> *SMA*, p. 11.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 11-12. Cette première intention philosophique exposée dans *SMA* est la consolidation d'une enquête que Ricœur a présentée en 1986 (Gifford Lectures) à l'Université d'Édimbourg, en Écosse, sous le titre « *On Selfhood, the question of personal identity* ». Cette exposition a été reprise par lui la même année à l'Université de Munich, en Allemagne. Les deux discours de cette première intention philosophique révèlent le souci de Ricœur de marquer le primat de la médiation réflexive sur une position immédiate du « je », exprimée à la première personne du singulier.

distingue ainsi très clairement le soi, que tout homme est capable d'être, du soi égocentrique de la perception qui exclut l'autre. Ainsi place-t-il le noyau fondamental de son anthropologie dans ce pronom réfléchi à la troisième personne, afin de pouvoir montrer que l'existence humaine personnelle n'est plus le moi de la cité par projets. Le soi entend représenter une identité réflexive, qui se découvre et se crée dans la temporalité et à laquelle on n'accède pas instantanément, ni ne se constitue comme la certitude ultime et fondatrice de toute réalité.

#### 4. L'herméneutique de soi, un *cogito* brisé

Ricœur placera l'« herméneutique de soi » au point intermédiaire de deux traditions philosophiques : entre les « philosophies du *cogito* », dans la lignée de la philosophie de Descartes qui suppose un *cogito* exalté, et les « philosophies du soupçon », héritières des œuvres de Nietzsche, de Marx et de Freud, dans lesquelles le *cogito* est humilié. Mais pourquoi faut-il revenir sur le problème du *cogito* dans une discussion sur le soi ? Pourquoi se référer à la question du *cogito* si le problème central du soi est bien présent dans les dimensions du soi, à savoir l'*ipséité* et la *mêmeté*, toutes deux présentes dans la notion d'identité personnelle ? Précisément parce que le retour aux thèses du *cogito* éclaire une distance nécessaire entre le soi ricœurien et les philosophies du sujet qui se présentent toujours comme la première personne – *ego Cogito* -, que le « je » soit défini comme empirique ou comme transcendantal, qu'il soit posé de manière absolue, c'est-à-dire sans dialogue ni tension avec l'autre. Ou, encore de manière relative, quand l'égologie du « je » a besoin d'un complément intrinsèque d'intersubjectivité.

Alors que le *cogito* est soumis à un rythme où il saute de surestimation en sous-estimation, Ricœur développe une toute autre idée du sujet. L'herméneutique de soi a son originalité dans la possibilité de ne pas clore le problème, de ne pas le totaliser. En d'autres termes, le soi d'une telle herméneutique présente une nouvelle perspective pour penser le sujet, qui est et sera toujours en tension avec son autre soi à travers la question « *qui ?* ».

Descartes, selon Ricœur, s'appuyait sur un fondement du *cogito* lui conférant le statut d'une première certitude et d'une identité. Quand Descartes entame sa première méditation en doutant de tout, doute radical, hyperbolique et métaphysique, il doute aussi de sa propre compréhension. Ce doute est dramatisé à partir de l'hypothèse du malin génie, ce qui est complètement trompeur. Or Ricœur demande :

Mais ce 'je' qui doute, ainsi désancré au regard de tous les repères spatio-temporels solidaires du corps propre, qui est-il? [...] Le 'je' qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n'est à vrai dire personne.<sup>423</sup>

Déjà dans la deuxième méditation, ce moi « désancré » ne veut trouver qu'une seule chose qui soit certaine et indubitable. La première certitude est la certitude de l'existence : « Il n'y a donc aucun doute que je suis, s'il me trompe ; et, bien qu'il me trompe, il ne pourra jamais me faire rien tant que je pense que je suis quelque chose<sup>424</sup> ». Qu'est-ce que cela signifie ? « Je suis une chose pensante, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison<sup>425</sup> ». Sur ce raisonnement Ricœur dira : « la pensée se pose en posant le doute. C'est dans ce sens que le 'j' existe pensant' est une première vérité, c'est-à-dire une vérité que rien ne précède<sup>426</sup> ».

Or, pour Ricœur, suite à la réflexion faite par Martial Guéroult<sup>427</sup>, cette certitude n'est que subjective. Le malin génie ne garantit pas la certitude objective. La certitude ne se produit qu'à l'intérieur du *cogito*, c'est-à-dire pour un « je » refermé sur lui-même. Ce ne sera alors que par la démonstration de Dieu, pour Descartes, que la question pourra trouver une réponse. C'est pourquoi dans la troisième méditation cette démonstration devrait partir du « je » jusqu'à l'existence de Dieu, si elle obéissait à *l'ordo cognoscendi* (ordre de la découverte), mais cet ordre est inversé au profit de *l'ordo essendi* (ordre de la vérité de la chose), dans laquelle Dieu devient le premier pas : la certitude du *cogito* devient seconde par rapport à la véracité divine. « L'idée de moi-même apparaît profondément transformée du seul fait de la reconnaissance de cet Autre qui cause la présence en moi de sa propre représentation. Le *cogito* glisse au second rang ontologique<sup>428</sup> ». Descartes lui-même déclare : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même<sup>429</sup> ». Si Dieu est *ratio essendi*, alors il devient *ratio cognoscendi*, car l'imperfection qui fait douter le sujet ne lui est connue que par la perfection divine : « Dieu, en me créant, [met] en moi cette

---

<sup>423</sup> SMA, p. 16.

<sup>424</sup> DESCARTES. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. IN : *Os Pensadores*. São Paulo : Ed. Nova Cultural Ltda, 1996, p. 266, nous traduisons.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>426</sup> SMA, p. 18.

<sup>427</sup> Cf.: Martial GUÉROULT, *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*, 2 vol. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

<sup>428</sup> SMA, p. 20.

<sup>429</sup> DESCARTES. *Meditações*, *op. cit.*, p. 289, nous traduisons.

idée d'être, pour ainsi dire, la marque du travailleur imprimée sur son travail<sup>430</sup> ». Résultat : « l'élimination de l'hypothèse insidieuse du Dieu menteur qui nourrissait le doute le plus hyperbolique<sup>431</sup> ». C'est ainsi que l'hypothèse du malin génie fait place à un vrai Dieu. Mais il faut se demander si Descartes, en voulant arracher le « je » à sa solitude, n'a pas en réalité produit un cercle vicieux, au lieu – comme il y aspirait initialement – de construire un enchaînement de raisons.

Ainsi, au moins deux alternatives se fondent : soit le *cogito* a valeur de fondement et est une vérité stérile, soit l'idée de parfait fonde le *cogito* dans son imperfection, et la première vérité perd son contenu de fondement. Malebranche et Spinoza se plaçaient dans la seconde alternative, tandis que les idéalistes Kant, Fichte et Husserl rejoignent la première selon laquelle le *cogito* se fondait à soi-même. Le « je pense » kantien de la déduction transcendantale « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations<sup>432</sup> » ; ce n'est donc plus Dieu qui place des représentations dans le sujet.

On comprend alors que lorsque Ricœur fait une critique directe de la tradition réflexive qui comprenait le sujet comme une entité immuable, et dont l'objectif ultime était de le faire parvenir à la connaissance totale de soi, à la parfaite coïncidence de lui-même avec lui-même, il ne se contente pas de rejeter la vision cartésienne de la subjectivité. Si l'ambition fondatrice du *cogito* trouve son origine chez Descartes, cette perspective traverse la pensée de Kant et culmine dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl. La critique ricœurienne s'adresse donc également et implicitement à ces conceptions de la subjectivité. Pour les deux auteurs, le sujet est transcendantal, une sorte de sujet fondateur, source de tout savoir, même s'il consiste essentiellement en un sujet formel, étant donné que sa nature n'est pas conditionnée par les contingences de l'existence. Pour Ricœur, « le *je-tu* de l'interlocution avec l'identité d'une personne historique, avec le soi de la responsabilité<sup>433</sup> » est ainsi perdu. L'exaltation du *cogito* révèle une identité sans histoire, qui servirait alors de premier principe épistémologique.

Bref, à partir de Descartes, le *cogito* est fondateur de la philosophie égologique, c'est-à-dire d'un « je » exalté par sa vérité de savoir au point de perdre tout rapport interlocutoire

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 295, nous traduisons.

<sup>431</sup> *SMA*, p. 20-21.

<sup>432</sup> KANT *apud SMA*, p. 22.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 22.

avec l'altérité, avec sa propre historicité et avec la responsabilité de soi-même par rapport à leurs actions. La philosophie cartésienne impose le sujet de manière immédiate et anhistorique. L'identité du sujet, dont la certitude d'existence vient du fait de résister au doute - « *cogito ergo sum* » - perd son lien avec le monde. Aux questions « *qui doute ?* », « *qui existe ?* » et « *que suis-je ?* », Descartes répond : quelque chose qui doute, qui pense ; une intelligence, un entendement, une raison. Ces prédicats attribués au moi, au lieu de le singulariser, le généralisent, le rapprochent de tous les autres moi, leur conférant des caractères communs à tous. Ils n'identifient ni ne particularisent le « je », ils ne reconnaissent pas son individualité. L'identité du « je » qui est considéré comme compréhension et raison devient impersonnelle et abstraite. En ce sens, le *cogito* cartésien se détache du monde, du temps et de l'espace, devenant une simple certitude formelle. Pour Ricœur l'identité du *cogito* est une identité « ponctuelle, anhistorique, du 'je' dans la diversité de ses opérations ; cette identité est celle du même qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané<sup>434</sup> ».

A cette tradition philosophique du *cogito* s'opposent les « philosophies du soupçon ». Ainsi, au pôle opposé se trouverait Nietzsche avec le pari d'une destitution du *cogito* à partir du caractère figuratif de tout langage. Dans le *Cours de rhétorique* (1872), Nietzsche met en évidence le caractère essentiellement métaphorique du langage. Il n'y aurait pas, d'une part, un langage pur et transparent et, d'autre part, des figures de langage qui, pour ainsi dire, orneraient ou chevaucheraient un langage original ou naturel. Tout langage serait lui-même figuratif. L'ensemble des métaphores et métonymies mobilisées par le langage conduirait ainsi à l'indistinction entre vérité et mensonge. Le geste métaphorique inaugure le langage humain et rend peu glorieuse la recherche d'une première vérité. Le langage serait, selon Nietzsche, tout entier, métaphorique et donc menteur<sup>435</sup>.

Pour Ricœur, cela constitue un paradoxe : « le paradoxe du menteur<sup>436</sup> ». En fait, c'est plus complexe, car il y a un double paradoxe : d'abord, parce que la notion de vie pourrait être placée dans la même veine que le *cogito* cartésien, comme « la révélation d'un nouvel immédiat [...] avec les mêmes prétentions fondationnelles que le *Cogito*<sup>437</sup> ». A cela, certains

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>435</sup> Cf. : Friedrich NIETZSCHE, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, Trad. : brasileira de Rubens Rodrigues Torres Filho, IN: *Os Pensadores*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1996.

<sup>436</sup> *SMA*, p. 23.

<sup>437</sup> *Ibid.*

commentateurs de Nietzsche ont succombé, bien qu'en lui-même, selon Ricœur, il faille privilégier son geste de reconstruction, et non son désir de déconstruction. Deuxièmement, si nous poussions ce paradoxe jusqu'au bout, la propre philosophie de Nietzsche y serait incluse. Par conséquent, son propre discours devrait, comme tout autre discours philosophique, être pris pour un menteur. La frontière entre vérités et illusions est elle-même illusoire : « les vérités sont des illusions, dont on a oublié qu'elles sont<sup>438</sup> ». De même que dans le *Cours de rhétorique* il n'y avait pas d'opposition entre langage littéral et langage métaphorique, ici le langage du menteur ne renvoie pas à un langage vrai. Les vérités « paraissent à un peuple solides, canoniques, obligatoires<sup>439</sup> » : les vérités *ne sont pas, elles paraissent* vraies à un peuple, parce qu'elles ont été convenues comme telles en fonction de leur utilité pour la vie. Sur cette formulation Ricœur dira : « De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité<sup>440</sup> ». Le malin génie de Nietzsche serait donc plus mauvais que celui de Descartes, puisque Descartes n'inclut pas dans son doute « l'instinct de vérité<sup>441</sup> », tandis que le doute hyperbolique nietzschéen affecte jusqu'à l'instinct de vérité lui-même.

Ricœur propose alors de « montrer dans l'*anti-Cogito* de Nietzsche non pas l'inverse du Cogito cartésien, mais la destruction de la question même à laquelle le *Cogito* était censé d'apporter une réponse absolue<sup>442</sup> ». Le « je pense » cartésien est une vérité dont même le malin génie ne pourrait me faire douter. Mais Nietzsche, lui-même transformé en malin génie, est plus malin que Descartes, précisément parce qu'il doute du « je », du « je pense » et de la relation établie entre les deux. Nietzsche pousse plus loin le doute cartésien en remettant en cause le *cogito*. Le doute s'étend à la certitude de penser. L'acte de douter et celui qui doute sont considérés comme irréels.

Nietzsche ne dit pas dogmatiquement - quoiqu'il arrive aussi qu'il le fasse – que le sujet est multiplicité : il essaie cette idée : il joue en quelque sorte avec l'idée d'une multiplicité de sujets

---

<sup>438</sup> F. NIETZSCHE, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, op. cit., p. 57, nous traduisons.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 57, nous traduisons.

<sup>440</sup> *SMA*, p. 24.

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 25.

luttant entre eux, comme autant de « cellules » en rébellion contre l'instance dirigeante. Il atteste ainsi que rien ne résiste à l'hypothèse la plus fantastique, aussi longtemps du moins qu'on reste à l'intérieur de la problématique délimitée par la recherche d'une certitude qui garantirait aboutement contre le doute.<sup>443</sup>

Ce doute radical soulevé par Nietzsche rend même irréalisable l'idée d'une identité, au sens d'une unité irréductible et singulière. En effet, si le sujet est la multiplicité, s'il est constitué d'une pluralité d'informations qui ne peuvent être attestées en une seule instance, alors il n'y a de place pour aucune identité/unité.

Ainsi, pour Ricœur, il y a chez Descartes et Nietzsche le même exercice de doute hyperbolique : « Nietzsche ne dit pas autre chose, dans ce fragment du moins, que ceci : *je doute mieux que Descartes*<sup>444</sup> ». C'est-à-dire que si Descartes commence par ne pas distinguer entre le rêve et l'état de veille, Nietzsche parie sur l'indifférenciation entre le mensonge et la vérité, le propos étant de retrouver le *cogito* comme fondement premier ou son rejet pur et simple, quand le considérant comme l'un des trucs du langage. C'est à ce moment que Ricœur semble adopter et démontrer, de manière plus évidente, une innovation dans le champ de l'anthropologie philosophique, notamment dans la question de l'identité personnelle, cherchant à créer une alternative aux deux perspectives antinomiques prévalant dans la pensée occidentale. Pour Ricœur « sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet ; d'où il faudrait conclure que le 'je' des philosophies du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours<sup>445</sup> ».

Comment alors situer une approche d'une « herméneutique de soi » entre une revendication cartésienne d'un accès immédiat au sujet et d'un fondement ultime, d'une part, et le soupçon nietzschéen de l'impossibilité d'unifier une identité, de l'autre ? C'est précisément à cette question que Ricœur entend répondre dans sa réflexion sur la nécessité d'une « herméneutique de soi ». Face à un sujet *atopos* représenté dans le *cogito* et l'*anticogito*, Ricœur commence à défendre le primat de la médiation réflexive par rapport à la position immédiate du sujet. C'est sa première intention philosophique. Il s'agit de montrer l'importance du « soi

---

<sup>443</sup> SMA, p. 27.

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*

» et sa différence avec le « je ». Cette différence, on la retrouve dans de nombreuses langues et pas seulement en français.

Le « soi » de « soi-même » est inscrit sur la forme réflexive dans la langue elle-même, ce qui oblige à réfléchir sur la capacité du « je » à se donner de manière réflexive<sup>446</sup>.

Depuis Socrate, nous voulons nous connaître. Nous restons fidèles à cette exigence. Mais cela n'est possible que par la médiation d'un autre. Pour Ricœur, il est impossible à l'homme de se connaître directement, immédiatement, introspectivement. C'est alors en analysant le langage que se révèle le pouvoir du « soi » par rapport au « je ». Ainsi, entre deux pôles extrêmes, Ricœur cherche à construire une « herméneutique de soi » qui vise à « se tenir à égale distance du *Cogito exalté* par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche<sup>447</sup> ». Selon l'interprétation ricœurienne, le pronom réflexif « se » traduit le concept d'un « *cogito* brisé<sup>448</sup> », rompu, un *cogito* qui fait expirer la tentative traditionnelle d'appréhension intériorisée dans le « je ». Le « se » est la dimension réfléchie de tous les pronoms personnels. Ce n'est ni le «

---

<sup>446</sup> Le philosophe Adriaan Theodoor Peperzak nous aide à comprendre cette formulation d'un point de vue réflexif - et pas seulement grammatical - en posant une question sur ce qui a dominé la pensée européenne dans sa constitution, en proposant comme réponse l'injonction socratique : "connais-toi toi-même !". L'auteur développe une idée stimulante, posant la question de savoir quand quelqu'un dit : « Je veux connaître l'autre qui est en moi », qu'est-ce que « l'autre » ? « Dans quel sens peut-on dire que je suis pour moi-même comme un autre dans le sens d'autrui ? ». Suite au raisonnement de cette question, d'autres questions se posent : y aurait-il une analogie entre la relation entre moi et l'autre et entre moi et moi-même ? Le respect que j'ai pour moi-même, le respect pour « l'autre » de moi, aurait-il vraiment une analogie avec « l'autre » qui n'est pas moi ? Cf. : Adriaan PEPERZAK, « Autrui et moi-même comme autrement autre », IN : Paul RICOEUR – *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Éditeur, n. 16, 1995, p. 73-85.

<sup>447</sup> SMA, p. 35.

<sup>448</sup> Sur l'expression « *Cogito* Brisé », Olivier Abel et Jérôme Porée disent : « Apparue pour la première fois dans *Le Volontaire et l'involontaire*, la thématique du “*cogito* brisé” resurgit quarante ans plus tard dans *Soi-même comme un autre*. Encore avait-elle trouvé entre temps une place de choix dans l'essai sur Freud puis dans *Le Conflit des interprétations*, les œuvres charnières de la fin des années soixante ». O. ABEL et J. Porée., *op. cit.*, p. 28. Même en reconnaissant que l'expression est la même en 1950 et 1990, il ne serait pas difficile d'imaginer que le sens dans lequel elle a été utilisée dans les deux œuvres est susceptible d'avoir acquis des nuances différentes ; à cet égard, il nous semble qu'une étude des développements de la notion de sujet à travers la philosophie de Ricœur doit porter une attention particulière à ces différences incorporées au gré des incursions de Ricœur dans des traditions de pensée aussi distinctes que la philosophie réflexive, le structuralisme, la psychanalyse, la phénoménologie et l'herméneutique. Cependant, nous nous limiterons à la compréhension de l'expression « *cogito* brisé », issue de « l'herméneutique de soi » exposée dans SMA. Mais il faut aussi noter que dans CI, Paul Ricœur parle aussi d'un « *cogito* blessé ». A propos des deux adjectifs, brisé et blessé, bien qu'utilisés dans des ouvrages différents, O. Abel et J. Porée s'expriment également en disant : « ‘*Cogito* brisé’ ; ‘*cogito* blessé’ ces expressions ne peuvent être nettement distinguées. Leur enjeu, dans tous les cas, est double : épistémologique et ontologique. Tout au plus l'accent est-il placé plutôt sur l'un ou sur l'autre. Aussi la ‘blessure’ infligée au *cogito* l'est-elle avant tout à la ‘prétendue évidence’ d'une pensée qui désire savoir, quand le ‘*cogito* brisé’ est l'index, sur le plan de la pensée, d'une ‘existence brisée’, d'une ‘lésion’ intérieure à notre désir d'être (VI, 21). L'un appelle une ‘attestation’ qui partage l'incertitude du témoignage et occupe un lieu épistémique intermédiaire entre le savoir et la croyance (SA, 392). L'autre suscite ce qu'il faudra mieux nommer une ‘réappropriation’ celle, justement, de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de ce désir (CI, 325) ». O. ABEL et J. Porée., *op. cit.*, p. 30.

je », ni le « tu », ni le « il », mais en même temps, il les englobe tous comme une forme secondaire. La notion de *soi* amène aussi l'impossibilité d'un accès immédiat à une connaissance qui ne peut être qu'indirecte. Elle permet d'éviter l'alternative néfaste entre un moi tout-puissant et déifié et un sujet humilié et biffé. L'alternative de soi se place directement à la fois contre la divinisation qui dénaturerait sa fragilité réelle et contre celle qui pourrait affaiblir sa capacité et engendrer une forme d'humiliation<sup>449</sup>.

Évidemment, le *cogito brisé* de Ricœur, qui montre la fragilité du sujet, ne signifie pas la disparition du « même ». Le sujet en tant que personne est toujours là, mais maintenant comme point d'arrivée d'une démonstration venant de la troisième personne et des réponses à la question « *qui ?* » dans la sphère du discours, du récit mais aussi de l'action. La personne émerge alors au terme d'une opération de clivage des formes d'inscription de l'identité et, corrélativement, sa capacité face à une telle fragilité mise en cause se révélera précisément dans la puissance d'action. Ricœur présentera une interprétation du soi médiatisée par l'analyse et la réflexion de l'action que l'agent déclenche. En parlant, en faisant, en racontant et en s'imputant éthiquement et moralement des actions, le sujet reflète son être, le manifeste. Ce sont ces multiples manifestations qui peuvent être interprétées. C'est ainsi qu'à travers diverses médiations le sujet cherche la réponse à la question « *qui ?* ».

### 5. Identité *-idem*, identité-*ipse* et *ipséité*

En essayant de définir l'identité de ce *cogito* brisé, un être social et dialogique, autonome et vulnérable, parmi les différents éléments dont il faut tenir compte, Ricœur mettra en évidence la permanence dans le temps. Le sujet n'est pas un être intemporel, immédiat, réductible à la catégorie du *cogito*, mais c'est à travers l'histoire de sa vie que se révèlent l'identité et la singularité qui le constituent. Par conséquent, seule une vie examinée est pleinement vécue, donc le récit fait partie intégrante de la construction identitaire.

Ricœur distinguera deux sens de l'identité personnelle : l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* utilisées, pour la première fois en ce sens, dans l'ouvrage *SMA*, dans le but d'expliquer ce qui reste réellement identique chez une personne au fil du temps, de telle sorte qu'on peut dire

---

<sup>449</sup> Il faut dire que la position de Ricœur par rapport à la question de l'identité de soi persiste pendant de longues périodes de son œuvre. Par exemple, dans *CI*, il présentait déjà une section intitulée « Vers une herméneutique du je suis », trente ans avant de présenter « l'herméneutique de soi » dans *SMA*. Cf. : *CI*, p. 238. On peut percevoir une certaine unité thématique, avec toutes ses nuances, mais dans le maintien d'une pensée liée à la problématisation suivante : « je suis, mais qui suis-je moi qui suis ? », « quelle sorte d'être est le soi ». *SMA*, p. 345, p. 28. Toutes les deux questions, qui se croisent dans un intervalle de trente ans, sont projetées sur une question principale à laquelle on tentera de répondre tout le temps dans *SMA*, à savoir la question *qui ?*

qu'il y a un noyau de soi-même, c'est-à-dire une identité malgré la distension temporelle. Selon le premier sens, *idem*, identique, signifie le semblable, donc, ce qui ne change pas avec le temps, et, d'après le second sens, *ipse*, identité signifie le propre, ce qui se distingue de l'autre au sens de l'étrange et non du différent. Ce deuxième concept d'identité, rappelle Ricœur, a un rapport très particulier avec la permanence dans le temps.

Commençons par la compréhension de l'identité-*idem*. C'est le pôle de la *mêmeté*, de l'identité qui se caractérise par une permanence dans le temps. La *mêmeté*, rappelle Ricœur, est un concept de relation et une relation de relations, ce qui signifie qu'elle a des significations différentes. Dans un premier sens, la *mêmeté* équivaut à l'identité numérique. Par l'opération d'identification, nous identifions et ré-identifions la même chose comme étant la même une fois, deux fois ou autant de fois que nécessaire. Dans ce cas, identité signifie unicité et s'entend comme confrontation à la pluralité. Dans un second sens, la *mêmeté* équivaut à l'identité qualitative. Dans certaines situations, nous pouvons substituer une chose à l'autre en raison de leur extrême similitude, sans aucune perte sémantique. Le contraire de cette conception de l'identité, en tant que similitude, serait la différence. Dans un troisième sens, la *mêmeté* équivaut à la continuité ininterrompue. Malgré la reconnaissance de certaines dissemblances, nous avons identifié quelques traits permanents qui nous permettent de dire que nous sommes confrontés à la même chose. Il s'agit de la continuité évolutive que connaît toute entité vivante dans le temps : elle est la même, malgré les transformations physiques qu'elle a subies. Le quatrième sens a précisément à voir avec l'identité comme permanence dans le temps et est intimement lié à la recherche d'un invariant relationnel lui conférant le sens fort de permanence dans le temps. « Toute problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps<sup>450</sup> ». En appliquant ces significations de l'identité-*idem* à la personne, Ricœur trouve dans la « permanence du caractère », c'est-à-dire dans les dispositions, les habitudes et les identifications acquises avec lesquelles nous reconnaissons une personne, le modèle de la permanence dans le temps de la *mêmeté*.

J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l'on va dire, il cumule

---

<sup>450</sup> SMA, p. 142-143.

l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la *mêmeté* de la personne.<sup>451</sup>

Les dispositions acquises sont liées à la notion d'habitudes sédimentées ou en voie de l'être. Le caractère intègre ainsi une dimension temporelle. Son histoire est le processus de sédimentation de certaines habitudes qui tendent à masquer l'innovation qui les a précédées. D'autre part, les dispositions acquises sont également liées à des identifications avec quelqu'un ou quelque chose. L'identité d'une personne ou d'une communauté, dans une certaine mesure, se construit à partir de l'identification à des valeurs, des mythes, des idéaux ou des héros. Cette dimension de l'identité suppose l'altérité. C'est cette idée de fidélité à certains idéaux, valeurs ou héros qui transforme la permanence du caractère en maintien de soi, figure emblématique de l'*ipséité*. En effet, *l'identification avec* présuppose un moment éthique de délibération et d'évaluation, à travers lequel une personne, ou une communauté, est liée à certaines valeurs, idéaux et héros et en exclut d'autres. En ce sens, *mêmeté* et *ipséité* coexistent dans le caractère, la première forme de permanence dans le temps en masquant la seconde. « Il s'agit bien ici de recouvrement du *qui ?* par le *quoi ?*, lequel fait glisser de la question : *qui suis-je ?* à la question : *que suis-je ?*<sup>452</sup> ».

Le caractère, c'est véritablement le 'quoi' du 'qui'. Ce n'est plus exactement le 'quoi' encore extérieur au 'qui', comme c'était le cas dans la théorie de l'action, où l'on pouvait distinguer entre ce que quelqu'un fait, et celui qui fait ( et nous avons vu la richesse et les pièges de cette distinction qui conduit tout droit au problème de l'ascription )<sup>453</sup>.

Ricoeur avait déjà thématiqué le caractère dans d'autres œuvres à partir d'autres perspectives. Ainsi dans *Le Volontaire et l'involontaire*, le caractère apparaît comme « l'involontaire absolu » par opposition à « l'involontaire relatif » des motifs et des pouvoirs, comme la sphère de notre existence que nous ne pouvons pas changer, comme un destin, mais auquel nous devons consentir. Dans *L'Homme faillible*, le caractère, contrairement à l'infini représenté par la notion de bonheur, apparaît comme la perspective finie de l'existence de

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>453</sup> *Ibid.*

l'homme, l'ouverture limitée au monde des choses, des idées, des valeurs, des personnes. Cependant, dans *SMA*, le caractère apparaît comme l'autre pôle d'une polarité existentielle fondamentale, comme le pôle où la *mêmeté* et l'*ipséité* s'imbriquent en opposition à une « pure *ipséité* » de la promesse. Autrement dit, à l'intérieur de cette polarité, Ricœur montre deux modèles de permanence dans le temps : le caractère, que nous venons de voir, qui s'exprime dans la problématique de la conjugaison entre identité-*idem* et identité-*ipse* ; et la parole accomplie, la promesse, dans laquelle l'identité-*ipse*, ou *ipséité*, signifiant maintien de soi, se débarrasse de la *mêmeté*.

Le maintien de soi dans la fidélité à la parole donnée est la figure emblématique de l'*ipséité*, forme de permanence identitaire différente du caractère. « La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui ?<sup>454</sup> ». C'est dans l'idée de promesse et son maintien que Ricœur trouve le modèle de permanence dans le temps opposé à celui de caractère. La stabilité du caractère s'oppose à la fidélité à la parole donnée. Alors que dans le caractère *ipséité* et *mêmeté* coïncident, dans la fidélité à la promesse le soi se dissocie du même, il est « pure *ipséité* ».

Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée *d'une réponse* à la question : « Où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » Réponse qui dit le maintien de soi<sup>455</sup>.

Se tenir dans la promesse s'exprime par la réponse « *Me voici* » à la question « *Où est-tu ?* » lancée par l'autre. Ricœur recourt constamment à la figure de la promesse tout au long de son œuvre comme « l'acte de parole » par excellence. Ici, elle fonde l'expression la plus élevée de l'identité en tant que maintien de soi dans le temps par opposition à la simple permanence d'une chose, à la *mêmeté* du caractère. Dans la promesse, l'identité acquiert une marque éthique dont l'obligation est de répondre à la confiance que l'autre place en ma fidélité, en ma parole. La fidélité à la parole donnée représente la capacité humaine à vaincre la force

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 195.

du temps, car elle ne la nie pas, mais plutôt l'assume. A la fois l'assume et y répond, puisque, malgré tous les changements qu'implique le passage du temps, payer une promesse, c'est se reprendre dans cette transformation et, dans ce geste, apporter quelque chose du passé au présent. Nous sommes peut-être devenus différents de ce que nous étions lorsque nous avons donné notre parole, nos valeurs ont peut-être même changé. Cependant, puisque l'autre compte sur nous, nous sommes capables de rester fidèles à cette parole donnée au nom de la reconnaissance de la permanence du devoir par rapport à notre responsabilité. *L'ipséité*, en ce sens, révèle une forme dynamique de permanence dans le temps, résultant d'un engagement éthique, dans lequel l'individu atteste de ses actes, de ses valeurs et de ses principes. *L'ipséité* renvoie au « *qui* » singulier, unique et différent de tous les autres. Le soi qui habite son corps, mais qui n'est pas son corps, qui s'identifie à un caractère, mais qui est plus qu'un caractère immuable dans le temps. Un soi capable de réfléchir, de se construire et de devenir avec son être.

Cependant, il faut montrer que dans un soi qui a un corps, l'identité *-ipse* ne peut être isolée de l'identité-*idem*. Ainsi, dans cette conjugaison, l'identité narrative oscillera « entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'*idem* et de l'*ipse* et une limite supérieure, où l'*ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'*idem*<sup>456</sup> ». Cette caractérisation éclaire deux traits essentiels de l'identité narrative : d'une part, son caractère dynamique, le caractère étant une première dialectique, « le soi avec l'apparence de *mêmeté*<sup>457</sup> ». D'autre part, nous avons l'*ipséité* pure, comme le choix de se maintenir face aux variations subies au fil du temps. Nous avons là une deuxième dialectique, entre l'*ipséité* pure et la *mêmeté*, précisément parce que même si elle est l'*ipséité* pure, il y a un dynamisme qui vient de l'impossibilité d'une séparation absolue entre *ipséité* et *mêmeté*, parce que la subjectivité est corporelle.

Le problème de l'identité personnelle consiste dans la recherche d'une médiation entre ces deux modèles de permanence de la personne dans le temps, entre le pôle de la *mêmeté* de caractère et le pôle de l'*ipséité* pure. Ricœur trouve cette médiation dans la notion d'identité narrative. Seule l'identité narrative peut médiatiser « les traits immuables que celle-ci doit à l'ancrage de l'histoire d'une vie dans un caractère, et ceux qui tendent à dissocier l'identité du

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 131

soi de la *mêmeté* du caractère<sup>458</sup> ». L'identité narrative tient ensemble les deux pointes de l'identité : la permanence du caractère dans le temps et la permanence du maintien de soi.

Dans *TR-3*, Ricœur déclare :

Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*); la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'*ipséité* peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'*ipséité*, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie.<sup>459</sup>

C'est précisément dans cette dialectique de la *mêmeté* entre l'*idem* et l'*ipse*, relative au caractère, et de la *mêmeté* et de l'*ipséité* pure, celle-ci du maintien de soi, que Ricœur utilisera la structure narrative de l'identité comme la médiation nécessaire qui maintient cette intégralité d'identification du soi.

## 6. Le problème de l'identité personnelle et l'identité narrative

A partir de cette conception de l'identité, la théorie narrative de l'identité personnelle sera confrontée aux théories analytiques de l'identité telles que les théories de Locke, Hume et Derek Parfit, ce dernier étant considéré, par Ricœur, comme le principal adversaire de la thèse de l'identité narrative. Les théories analytiques ignorent la distinction ricœurienne entre la *mêmeté* et l'*ipséité*, ainsi que les ressources de la narrativité pour résoudre les paradoxes de l'identité personnelle<sup>460</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>459</sup> *TR-3*, p. 443.

<sup>460</sup> Jean-Marc Tetaz rappelle que la question de l'identité de la personne a reçu sa formulation classique au chapitre XXVII de l'essai de J. Locke sur la compréhension humaine intitulé *Identité et Différence*. Après cela, la discussion ultérieure sur l'identité personnelle a surtout retenu le rôle que Locke attribue à la mémoire. C'est précisément cet aspect qui, de Bernard Williams et Sydney Shoemaker à Derek Parfit, se tient au centre des

C'est J. Locke qui introduit la notion d'identité d'une chose avec elle-même dans le temps. La mémoire et l'identité forment une équation qui permet une telle comparaison. Cette comparaison conduit à l'opposition entre identité et diversité. Ainsi comprise, la notion d'identité semble se rapprocher du pôle de la *mêmeté*, dû à la comparaison et à la recherche de l'identique. La mémoire nous permet d'évaluer les traits qui nous caractérisent et nous identifient à différents moments de notre vie. D'autre part, cette conception de l'identité se rapproche aussi du pôle de l'*ipséité*, du fait de l'attestation de ces traits permanents à un « *qui ?* », irréductible à un « *quoi ?* ». Les traits qui nous caractérisent dans le temps et qui permettent de répondre à la question « *que suis-je ?* » renvoient toujours à quelque'un d'irréductible à un ensemble de prédicats. Quelqu'un qui vit, qui habite un corps et qui a une histoire. Locke introduit ainsi le critère d'identité psychique auquel on pourrait opposer le critère d'identité corporelle. Ainsi, la grande question de l'identité personnelle résiderait précisément dans la distinction conceptuelle entre l'identité de l'homme, fondée sur son corps en tant qu'organisme, et l'identité de la personne, fondée sur la conscience de soi. Serait-il possible face à une telle distinction d'offrir une réponse cohérente aux questions des critères de l'identité personnelle d'une personne, ou faudrait-il préserver la distinction entre la personne et l'être humain, rendant ainsi les critères de l'identité personnelle exclusivement psychologique, et les critères d'identité de l'être humain, exclusivement physiques ?

Cette focalisation sur la question critériologique a occulté ce qu'il faut pourtant considérer comme les principales innovations systématiques de Locke : la définition de la personne comme un être conscient, c'est-à-dire comme un « soi », et l'accent mis sur le lien entre la question de l'identité de la personne en tant que « soi » et la question de l'imputation des actes dont la personne est l'auteur. Locke est en effet le premier à soutenir que seul un individu capable de savoir qu'il est l'auteur de ses actes peut se tenir pour responsable et donc être légitimement tenu pour responsable par autrui. L'originalité et l'importance historique de Locke consistent donc à avoir construit sa conception de l'identité personnelle dans un but pratique et à l'avoir centrée sur la question des conditions dans lesquelles un individu peut cautionner ses propres actions, telles que des actions dont il sait être l'auteur.

C'est à ce questionnement fondamental que Ricœur noue ses thèses dans *SMA*. Mais dans ce retour à la question de l'identité de soi et de l'attribution des responsabilités qu'il rend

---

discussions philosophiques qui ont donné lieu au problème de l'identité personnelle. Cf. J.-M. TETAZ, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique », *op. cit.*, p. 463.

possible, Ricœur l'opère au gré d'un déplacement. L'identité de soi n'est pas un fait immédiat de la conscience, mais le résultat d'une médiation par des récits entendus comme modèles de configuration narrative de l'action. Bref, l'identité de soi est appréhendée à travers la structure narrative de la vie, à travers la dialectique entre *ipséité* et *mêmeté*, ce serait l'identité narrative. C'est par la narration que se construit le rapport à soi, dans lequel le soi s'exprime comme soi-même et s'inscrit dans les actions que les autres lui imputent ou peuvent lui imputer.

Le problème de l'identité personnelle devient plus complexe avec Hume, chez qui commence l'ère du doute et de la suspicion. Selon Hume, l'identité correspond à une impression d'unité invariable. Celui qui ne trouve en lui-même qu'une diversité d'expériences et aucune impression invariable concernant l'idée de soi, est amené à la conclusion que le soi est une illusion. Hume considère que c'est par la faculté d'imagination que l'on restaure l'unité des impressions intérieures, exigée par l'identité, et par la croyance que l'on comble le déficit de la *mêmeté* qui résulte du processus de comparaison de plusieurs impressions. Ainsi, chez Hume, l'idée d'une identité personnelle est une illusion, considérant que dans l'examen de « son intérieur » on ne peut trouver qu'une diversité d'expériences et aucune impression invariable quant à l'idée d'un soi. Pour Hume, l'idée d'une identité personnelle est le fruit de l'imagination et de la croyance. Le scepticisme de Hume repose sur la réduction de l'identité au seul modèle de la *mêmeté* : la permanence d'une impression invariable.

Ricœur se demande si Hume est à la recherche d'un soi irréductible au même dans le temps ? Car dans les cas où une impression invariable et permanente ne subsiste pas, il est encore possible de se poser la question : quel est cet être qui s'interroge sur son unité, sur son identité ? Cela pose la question de savoir quelle serait la validité des critères d'identité. Quelle est la base de ces critères ? Est-il possible de soumettre la *mêmeté* et l'*ipséité* à des épreuves de vérité ? En cas de similitude, du fait de la comparaison effectuée entre deux occurrences, le critère est acceptable, dans la mesure où il sert de référence à cette même comparaison. Mais la réponse à la question « *qui suis-je ?* » se prête-t-elle à l'épreuve de la vérité ? On dirait que la réponse de Ricœur à ce type de discours très courant, soit de la pure *mêmeté*, soit de la pure *altérité*, est poético-narrative et introduit la question même de l'*altérité* au cœur de la constitution de l'*ipséité*. L'identité de l'*ipséité* est dynamique et repose sur une structure temporelle et relationnelle, conformément au modèle poétique de la composition narrative. Elle inclut précisément le changement et l'*altérité* dans la cohésion d'une vie.

C'est à ce stade de la réflexion que Ricœur invite Derek Parfit au débat, en référence à sa notion d'identité personnelle développée dans *Reasons and Persons*. Selon Ricœur, les positions de Parfit sur l'identité se construisent sur le renoncement explicite à toute distinction entre *ipséité* et *mêmeté*. Ricœur se demande si, comme Hume, Parfit, en recherchant un statut identitaire ferme, fondé sur la *mêmeté*, n'était pas destiné à présupposer un soi qu'il ne cherchait pas. L'utilisation de quelques cas paradoxaux sur l'identité, révélés par les '*puzzling cases*', ont conduit Parfit à conclure que la question de l'identité est une question creuse, puisque dans certains cas l'identité d'un sujet est indéterminée. Ainsi Parfit conclura que la question de l'identité personnelle n'est pas fondamentale pour que le sujet se constitue en sujet éthique. Pour Parfit, « l'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux<sup>461</sup> ».

Selon Ricœur, les positions de Parfit s'apparentent aux positions de certaines religions orientales qui font appel à la dissolution de l'identité au profit de la disponibilité et de l'ouverture à l'autre. L'auteur affirme même que « '*personal identity is not what matters*' (l'identité personnelle n'est pas ce qui importe)<sup>462</sup> ». Pour Ricœur, cette thèse repose sur le fait que Parfit ne distingue pas la *mêmeté* de l'*ipséité*. Parfit se laisse prendre aux critiques à l'identité substantialiste que Ricœur refuse également, mais Parfit ignore l'existence d'une « distinction entre deux problématiques de l'identité<sup>463</sup> ». Or, pour Ricœur « le dilemme disparaît si l'on remplace l'identité entendue au sens du même (*idem*) par l'identité entendue au sens de soi-même (*ipse*). Même dans les cas les plus troublants de '*puzzling cases*' qui rendent impossible l'identification et la ré-identification d'une personne comme la même personne, la question de savoir qui est le sujet qui s'interroge et qui cherche son unité reste pertinente. Il est important de se demander qui est ce sujet pour qui l'identité personnelle n'est pas ce qui compte. « Car enfin, comment s'interrogerait-on sur *ce qui* importe si l'on ne pouvait demander à qui la chose importe ou non ?<sup>464</sup> ».

Or Parfit soutient qu'il est plus important d'attirer l'attention sur les expériences elles-mêmes que sur la recherche d'une unité de vie. L'identité doit constituer une œuvre d'art plutôt

---

<sup>461</sup> D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986, *apud SMA*, p. 157.

<sup>462</sup> *SMA*, p. 156.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 165.

qu'une revendication d'indépendance. Parfit entend démontrer que la question de l'identité personnelle, au sens temporel d'un sujet d'attribution de pensées et d'actions, reste indécidable. Parfit porte ainsi l'accusation la plus radicale contre l'idée même que le soi est quelque chose comme un « fait primitif » dont on pourrait proposer une herméneutique. Les apories apparues au cours des précédentes études *SMA* seraient alors un indice que l'idée même d'un « soi » comme sujet d'inscription des pensées et des actions serait une illusion.

C'est à ce questionnement radical que Ricœur entend répondre par la conception narrative de l'identité du « soi ». Plus encore, Ricœur se demande : si l'on part du principe que mon identité personnelle n'est pas, en fait, ce qui importe, n'impliquerait-on pas non plus que l'identité de l'autre ne nous intéresse pas ?

Ce que Parfit vise, c'est précisément l'égotisme qui nourrit la thèse de l'intérêt propre contre laquelle son ouvrage est dirigé. Mais un moment de dépossession de soi n'est-il pas essentiel à l'authentique *ipséité* ? Et ne faut-il pas, pour se rendre disponible, s'appartenir en quelque façon ? Nous l'avons demandé : la question d'importance se poserait-elle s'il ne restait pas quelqu'un à qui la question de son identité cesse d'importer ? Ajoutons maintenant : si mon identité perdait toute importance à tous égards, celle d'autrui ne deviendrait-elle pas, elle aussi, sans importance ? Nous retrouverons ces mêmes questions au terme de notre plaidoyer en faveur d'une interprétation narrative de l'identité<sup>465</sup>.

Ainsi, à travers le modèle narratif identitaire, Ricœur présupposera les résultats obtenus dans l'analyse de soi en tant que sujet parlant et agissant. Il y a une intégration de ces résultats dans la structure précédemment fournie par la théorie de la narration, déjà développée dans le chapitre précédent, à partir de l'ouvrage *Temps et récit*. Le récit apportera ainsi ce que Ricœur appelle une « réplique poétique [...] ». Une réplique poétique « aux apories de l'ascription<sup>466</sup> ». Une telle réplique poétique se développe sur le plan narratif entre les études antérieures de *SMA*, qui se sont développées sous la philosophie du langage, et les études ultérieures, liées à la dimension éthique et morale de soi et de son action. En d'autres termes, la thèse défendue par Ricœur est donc non seulement que le modèle narratif permet le développement d'une conception de l'identité capable de résister aux critiques que Parfit

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>466</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 175.

adresse à la conception traditionnelle de l'identité personnelle, mais aussi que ce modèle a de ressources nécessaires pour apporter une réponse originale au problème de l'attribution mis en évidence dans les études descriptives initialement présentées dans *SMA*.

Jusqu'ici, on peut comprendre que Ricœur entend montrer les limites des approches liées à l'identité personnelle qui ne distinguent pas la *mêmeté* et l'*ipséité*. Contrairement à une identité abstraite du même, l'identité narrative, constitutive de l'*ipséité*, peut inclure le changement et l'altérité dans la cohésion d'une vie. « Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust<sup>467</sup> »; il se reconnaît dans l'histoire de sa vie qu'il raconte sur soi-même. Cela veut dire que seul le récit de soi permet à soi-même de se comprendre, en tant qu'être capable, fait d'altérité et se plaçant comme soi-même a parti de l'autre. C'est-à-dire que c'est la médiation narrative qui permet de dépasser la conception de l'identité personnelle réduite à la *mêmeté*. Elle met en évidence la dialectique entre *idem* et *ipse* et permet d'articuler l'idée de diversité empirique avec le maintien de soi de celui dont l'identité évolue tout au long du récit.

## **7. L'identité narrative, une réplique poétique de l'identité personnelle**

C'est dans la sixième étude de *SMA*, sur l'identité narrative, c'est-à-dire sur le lien entre intrigues et personnages, que se révélera la médiation exercée entre les deux pôles de l'identité, au sein de la seconde dialectique entre le même et l'*ipséité*. Opérant cette médiation dialectique, Ricœur démontre que le récit a le pouvoir de révéler de nouveaux sens face aux apories entre agent et action, et leur capacité de s'appliquer au champ pratique, servant ainsi de support au questionnement éthique de l'homme. Car le problème de l'attribution est lui-même une question éthique. L'interprétation de soi trouvera dans le récit une médiation privilégiée, capable d'intégrer de longues chaînes d'actions, qui sont les pratiques, dans l'histoire d'une vie, donnant intelligibilité et sens au processus temporel dans lequel se déroule l'existence humaine.

La question elle-même - *qui agit ?* implique le problème d'attribution traité par Ricœur, qui concerne l'attribution de prédicats spécifiques, ceux d'action, aux particuliers de base, que sont les personnes. La nature de ce type d'attribution se produit, dès le départ, dans la vie de tous les jours, chaque fois que nous avons besoin de comprendre dans quelle mesure une personne est impliquée dans un événement qui suppose la coopération de plusieurs autres.

---

<sup>467</sup> *TR-3*, p. 355-356.

C'est alors pour résoudre les problèmes et les apories dans lesquels la philosophie analytique du langage a laissé la question de l'attribution de l'action à quelqu'un, que Ricœur reprendra et développera la problématique de l'identité narrative. Autrement dit, répondre à la question *qui* forcera le philosophe à affronter la philosophie du langage et à raconter l'histoire d'une vie, à travers laquelle chacun apprend à s'attribuer ses actions. C'est ainsi que la question de l'attribution d'actions à quelqu'un est également liée à la question de l'identité personnelle. L'identité du *qui* exige de se confronter à la dimension linguistique et historique de la personne et aussi de lui attribuer son action, c'est-à-dire qu'elle exige non seulement l'inscription historique et symbolique de l'action humaine, mais aussi la référence de cet agir à son agent. En conséquence, Ricœur, dans *SMA*, dépasse la simple analyse logique et sémantique du langage de l'action, développée par la philosophie anglo-saxonne de l'action, pour aborder la question de l'identité narrative, résultant de l'intersection du récit historique et fictionnel.

L'action n'est pas, pour le sujet en soi, un fait observable et vérifiable, séparé, une chose sûre, mais elle apparaît à travers l'exercice de son corps, à travers les témoignages, des signes qu'il laisse et fonde une attribution et un concept imputation éthique-juridique. Ricœur démontre ainsi que la littérature, en tant que concept d'identité narrative, peut constituer le lien indispensable entre l'identité d'un sujet agent et celle d'un sujet éthico-juridique attribuable. En raison de la manière dont cette identité prend en compte la dimension temporelle de l'agir, de la manière dont elle suscite la dialectique *idem et ipse* et de la manière dont elle contribue à l'éclaircissement éthique de la notion d'identité. Autrement dit, les variations imaginatives provoquées par l'identité narrative et soutenues par des expériences de pensée enrichies par la littérature, permettent de décrire toute une gamme de combinaisons entre la *mêmeté* et l'*ipséité* et de comprendre l'idée d'imputabilité.

L'idée maîtresse est qu'une manière essentielle d'appréhender la subjectivité pratique, à travers le rapport à ses actions, est de recourir à la narration. En effet, l'identité n'est pas donnée d'un coup, immédiatement ; au contraire, elle est redevable du chemin parcouru par les récits qui constituent des modèles de réflexion sur l'action. En racontant les actions et en mettant en scène un personnage principal, qui n'est rien sans ses actions et sans ses liens avec les autres, le récit tend à le présenter comme une personne. Ce qui veut dire que seul le récit empêche, en fait, que le problème de l'identité personnelle tombe aujourd'hui dans une antinomie vide de sens. C'est par le jeu des trois *mimèsis* (décrit au chapitre précédent) que le

caractère isolé des actions humaines peut être intégré dans la totalité d'une vie humaine, qui s'énonce comme un *qui* à qui s'attribue les actions qu'un autre peut lui attribuer.

Bien sûr, en passant de l'identité du personnage à celle de soi-même, Ricœur présuppose le rôle fondamental de la lecture, impliquée dans la mimésis III, comme application du texte au monde concret, dans son moment de re-figuration. C'est fondamentalement à partir de l'identité concordante et discordante de l'intrigue que Ricœur pense l'identité du personnage dans le récit - quelque'un dont l'identité implique l'alternance de la permanence et du changement - pour enfin pouvoir atteindre l'identité du soi-même reconfiguré par l'acte de lecture<sup>468</sup>.

De cette manière, à travers la structure narrative, il est possible d'identifier le personnage en tant que personne du récit, démontrant qu'il n'est pas une entité distincte de ses expériences, mais qu'il partage sa propre histoire racontée dans la dynamique de son identité. Ricœur nous dit que « le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage<sup>469</sup> ». Or, c'est en configurant une intrigue entre ce qui pointe vers l'unicité d'une vie et les faits imprévisibles des événements, que s'origine une identité narrative du personnage, à travers laquelle le personnage peut être identifié en tant que personne. C'est pourquoi cette dialectique concordante-discordante doit s'inscrire dans la dialectique entre *mêmeté* et *ipséité*, démontrant comment l'identité du personnage s'inscrit dans les deux pôles de la permanence dans le temps : caractère (*idem - ipse*) et maintien de soi (*ipséité* pure). Cette fonction médiatrice que joue l'identité narrative entre les pôles de la *mêmeté* et de l'*ipséité* est confirmée par les variations imaginatives auxquelles le récit soumet cette identité. Il y a alors, par identification et variations imaginatives, une inversion du rapport entre intrigue et personnage. Ricœur souligne que les grands récits qui constituent le patrimoine d'une culture donnée, récits de fiction et récits historiques, contribuent de manière décisive à la constitution de l'identité personnelle de leurs lecteurs<sup>470</sup>. Il se demande lui-même qui n'est pas allé chercher dans les personnages de ses lectures, comme Antigone, Ulysse,

---

<sup>468</sup> « Par concordance, j'entends le principe d'ordre qui préside à ce qu'Aristote appelle 'agencement des faits'. Par discordance, j'entends les renversements de fortune qui font de l'intrigue une transformation réglée, depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale. J'applique le terme de configuration à cet art de la composition qui fait médiation entre concordance et discordance ». *SMA*, p. 168.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>470</sup> *RF*, p. 33.

Julien Sorel, ou Jean Valjean, les attitudes, valeurs et choix de vie, pour se comprendre et orienter son action ?

Disons-le donc encore une fois : c'est l'identité du récit qui fait l'identité du personnage<sup>471</sup> comme noyau unificateur de pratiques, de comportements, de projets de vie et d'idéaux, qu'il sait mettre en relation avec soi-même. Il n'existe pas en soi-même, mais seulement en tant qu'agent d'actes éthiques et moraux. De plus, il est caractéristique du personnage, comme de l'intrigue, d'être une synthèse de l'hétérogène, c'est-à-dire que son identité est soumise à la structure concordante-discordante des faits et, avec elle, le lecteur apprend quelque chose sur le lien de l'histoire de sa propre vie, et ainsi pouvoir se l'approprier et travailler avec. Ricœur dit aussi que, si l'action enveloppe les personnes dans une série de rôles différents : vie professionnelle, vie familiale, vie de loisir, etc., le récit a l'avantage de les réunir en un *qui*.

La lecture, qui interprète le récit, s'approprie le monde que lui offre la fiction comme schématisation du possible pratique. Elle applique non seulement le monde élargi par le récit, mais prépare également l'entrée dans le champ éthique de la notion d'auctorialité. Elle permet aussi la cohésion d'une vie, en autorisant l'attribution d'une identité spécifique, que l'on peut appeler son identité narrative, à une communauté ou à un individu. Ainsi, la cohésion d'une vie nous apparaît tout au long d'un récit, à travers l'enchevêtrement d'actions, de pratiques, de plans de vie et d'idéaux directeurs, et le récit est à la fois le modèle paradigmatique et le moyen de cette cohésion. La lecture, comme application de la fiction à la vie, nous fait prendre conscience à travers l'enchaînement des histoires, qui constitue le récit, qu'il n'y a pas de sujet dans le soliloque. Le récit n'est pas seulement pour Ricœur le gardien du temps vécu ; c'est aussi le gardien fondamental de la condition relationnelle de la personne et de sa cohérence et de son identité qui, autrement, se dissoudraient dans une pure dispersion.

Ricœur nous rappelle, dans *CC*, que la notion d'identité narrative a d'abord été pensée et conceptualisée par lui lorsqu'il a écrit cette conclusion à *TR-3*. Ce n'est qu'à ce moment qu'il conçoit l'expression comme la représentation de tout le travail accompli, même si, comme il le dit, « elle était déjà au cœur du livre, avec la notion de 'mise en intrigue du personnage'<sup>472</sup> ». Mais la thèse développée plus tard dans *SMA* va plus loin et il affirme qu'un moyen clé pour

---

<sup>471</sup> *SMA*, p. 175.

<sup>472</sup> *CC*, p. 137.

comprendre l'identité humaine est de recourir au récit. « La personne, comprise comme personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses 'expériences'<sup>473</sup> ». C'est l'agir humain, l'agent ou son auteur, le lieu de la détection identitaire ; cela se dit à travers l'intrigue littéraire et historique ; et des processus imbriqués de l'histoire et de la fiction ainsi que de leur fertilisation mutuelle, selon Ricœur, « une catégorie pratique<sup>474</sup> » est née. La personne suppose certains traits qui la différencient, c'est l'homme capable dans la mesure où il se reconnaît et est reconnu comme agissant, parlant, se comptant et étant responsable, attestant ainsi qu'il est capable (ou incapable). La personne est définie, en somme, par Ricœur, à travers les pouvoirs qui l'attestent, en fonction de sa capacité d'agir et qui la rendent digne d'estime et de respect.

### 8. **L'*ipséité*, facteur éthique de l'identité narrative**

Nous pouvons comprendre que la dialectique entre identité-*idem* et identité-*ipse*, poussée à l'extrême, démontrant une pure *ipséité*, nous ramène à la question *qui*. La thèse de Ricœur est même que la portée de la dialectique entre *idem* et *ipse* permet de révéler l'identité d'*ipséité* lorsqu'il y a perte de support pour l'identité *mêmeté* dans les versions narrativistes de l'identité personnelle. Travailler sur le concept d'*ipséité* pure, c'est justement avoir la capacité de répondre au *qui* de l'action.

On voit que tous les efforts de Ricœur visent à nous montrer qu'il y a deux formes d'identités qui nous constituent qui ne sont pas identiques et que dans le récit on peut les distinguer et les articuler, comme la *mêmeté* et l'*ipséité*. Le caractère, comme nous l'avons vu, est l'élément identitaire des différents personnages d'un récit, qu'il soit de science ou de fiction<sup>475</sup>, et il ne se réduit pas non plus aux caractéristiques du corps, car il implique d'autres traits sédimentés qui sont pertinents pour le temps et constituent le soi dans la dimension de la *mêmeté* de son identité. En revanche, l'*ipséité* pure, que Ricœur définit comme la forme de la permanence dans le temps irréductible à la détermination d'un substrat, n'exclut pas l'identité *mêmeté*. Elle en est plutôt un aspect supplémentaire, entretenant avec elle des relations de tension et de complémentarité.

---

<sup>473</sup> SMA, p. 175.

<sup>474</sup> TR-3, p. 355.

<sup>475</sup> Différence entre fiction littéraire et science-fiction (technologique) : « En ce sens, on peut dire que les variations imaginatives des sciences-fictions sont des variations relatives à la *mêmeté* tandis que celle de la fiction littéraire sont relatives à l'*ipséité*, ou plus exactement à l'*ipséité* dans son rapport dialectique à la *mêmeté* » SMA, p. 179. La science-fiction n'affecte que la *mêmeté*. C'est pourquoi lorsqu'elle prend en compte les considérations éthiques qui vont au-delà de l'identité-*idem*, comme l'a déclaré Parfit, elle déclare aussi : l'identité n'est pas ce qui compte !

Comment Ricœur définit-il alors ce nouveau trait, l'*ipséité*, éminemment éthique, de l'identité humaine ? Être capable de sollicitude pour l'autre, lui donner la parole et lui être fidèle, malgré les changements temporels qui peuvent nous affecter. C'est l'un des traits de l'identité qui, comme le caractère, constitue un défi au temps et une victoire face au changement, soulevé par les possibles variations narratives de l'*ipséité*. D'autre part, si l'*ipséité* est une identité avec des lacunes, parce qu'elle est inachevée tant que le récit existe, elle présuppose une dimension éthique qui la conduit à l'engagement et à la réalisation de ses promesses qui la maintiennent pour rester la même. Comme le dit le philosophe, nous sommes capables de promettre et de réaliser : « quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, 'je maintiendrai'<sup>476</sup> », ce qui signifie : je tiendrai ma parole. Tel est le sens de l'*ipséité* : répondre à la confiance que l'autre place en moi et sauvegarder l'institution du langage<sup>477</sup>.

Cependant, contrairement au caractère, et là est toute la différence, cette identité exprimée par la promesse n'implique pas un support substantiel immuable :

Il est en effet un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette tenue la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ?<sup>478</sup>.

En effet, bien que dépourvue de support matériel, l'*ipséité* est une autre forme de permanence dans le temps qui inclut l'altérité en elle-même : elle représente l'avènement de la dimension fiduciaire du lien social. Tenir parole, malgré les changements qui peuvent affecter l'être humain, c'est révéler un aspect de l'humanité qui existe au-delà de tout modèle visuel de représentation et qui permet l'émergence d'une vie sociale, exigeant les catégories praxéologiques d'engagement, de responsabilité et d'attestation narrative. D'où l'importance du modèle du personnage ; il nous introduit dans l'histoire sociale des promesses de l'humanité, celles qui se sont tenues et aussi celles qui ne l'ont pas été.

---

<sup>476</sup> SMA, p. 149.

<sup>477</sup> Ibid.

<sup>478</sup> Ibid., p. 148.

De nature clairement éthique, l'*ipséité* exprime le modèle d'identité qui est le résultat des actions d'une vie examinée et qui est complètement détaché de la *mêmeté*. Il exprime le comportement de la personne, sa façon d'agir de manière à ce que l'autre puisse compter sur lui<sup>479</sup>. Comme nous l'avons vu, et une fois de plus mis en évidence, la promesse implique le maintien de soi dans le temps, par la parole donnée. C'est précisément parce que quelqu'un peut compter sur nous et nous demander des comptes que nous ne sommes pas seulement une *mêmeté*, marquée par un génotype ou un caractère, ni une pure trace textuelle ou narrative, mais une manière singulière d'agir qui constitue notre *ipséité* réelle.

L'*ipséité* révèle la manière dont nous interagissons, qui est fondamentalement notre véritable condition ; autrement dit, nous sommes, chacun de nous, celui qui, marqué par des traits biologiques et psychologiques permanents, et aussi celui qui ne trouve son vrai modèle que dans la mimésis de l'agir, représenté par la structure concordante discordante du personnage narratif. Notre véritable identité est clairement éthique et le récit peut nous aider à le dire. En effet, on pourrait se poser la question : comment un sujet agent pourrait-il donner à sa vie une qualification éthique, si cette vie n'était pas recueillie sous la forme du récit<sup>480</sup>.

La thèse ricoeurienne dit que chacun de nous est un soi-même, tandis que nous sommes un autre, comme un autre, mais notre *mêmeté* implique en elle-même une altérité de nature éthique qui n'a pas de support matériel. Comment concilier ces deux formes d'identités ? Selon Ricoeur, seule une conception narrative de l'identité permet d'articuler et de configurer l'écart qui existe dans tout soi entre la *mêmeté* et l'*ipséité*, l'identité narrative étant le résultat nécessaire de la dialectique. L'identité narrative révèle ainsi sa fonction principale : exprimer la conjugaison entre *mêmeté* et *ipséité*.

Cette manière nouvelle d'opposer la *mêmeté* du caractère au maintien de soi-même dans la promesse ouvre un *intervalle de sens* qui reste à combler. Cet intervalle est ouvert par la polarité, en termes temporels, entre deux modèles de permanence dans le temps, la persévération du caractère et le maintien de soi dans la promesse. C'est donc dans l'ordre de la temporalité que la médiation est à chercher. Or, c'est ce « milieu » que vient occuper, à mon avis, la notion d'identité narrative<sup>481</sup>.

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 150.

De plus, dans la mesure où il n'y a pas de récit éthiquement neutre, le récit lui-même ouvre la voie à l'évaluation éthique. Ainsi apparaissent dans *SMA* les paragraphes qui constituent l'avant-dernière étude (VII, VIII, IX), consacrée à l'éthique, la morale et la sagesse pratique, dont nous traiterons certains aspects dans d'autres chapitres. Dans *SMA*, c'est le moment où on passe de l'identité textuelle et narrative à l'identité éthique qui exige une personne responsable de ses actes<sup>482</sup> et l'inscrira dans la sphère morale et politique. En effet, pour Ricœur, les capacités humaines ne sont que virtuelles tant qu'elles ne sont pas insérées dans le système éthico-politique qui permet leur réalisation.

Enfin, c'est dans toute la complexité présentée dans ce chapitre que Ricœur tente de démontrer que le problème de l'identité personnelle traduit plutôt un dilemme articulé à l'expérience inhérente à toute entité soumise à la temporalité. En termes synthétiques, on peut dire que la solution à ce problème passe par la découverte d'un ou plusieurs critères permettant de dire qu'une certaine personne est la même à des moments différents. Ainsi, l'hypothèse est construite que le concept d'*ipséité* est la meilleure catégorie pour traduire l'articulation dynamique entre le sentiment de soi et l'identité personnelle.

En conclusion, c'est pour rendre compte de la dialectique de l'identité humaine entre le même et l'*ipséité* que Ricœur proposait dans *SMA* de prendre pour fil conducteur le modèle narratif du personnage qui, dans les récits communs, apparaît placé dans l'intrigue en même temps que l'histoire est racontée. Mais notre objectif était aussi de montrer comment la fonction narrative étend le champ pratique au-delà des limites étroites de l'observable et du vérifiable et permet de penser la dimension de l'initiative. Ainsi, on peut comprendre qu'outre sa fonction identificatrice, la conception de l'identité narrative prépare aussi l'éthique, par la manière dont elle est faite de la représentation des actions et de leur évaluation, en termes de fortune ou d'infortune et par le rôle fondamental de l'autre au cœur de mon *ipséité*. Or, ce qui nous semble évident, c'est justement que la question *qui*, qui a guidé toute cette réflexion, revient dans un énième chapitre de conclusion. Précisément parce que la question *qui*, pour Ricœur, est révélatrice de l'*ipséité* et est absolument centrale dans la philosophie ricœurienne de la personne. Ainsi, l'analyse narrative permet à telle personne, ce *qui*, lequel est le lecteur-narrateur de son histoire, non seulement de s'identifier à sa propre histoire, mais aussi de lui

---

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 178.

garantir le pouvoir de prendre des initiatives sur les raisons et d'en supporter les conséquences des événements, tout en s'en attribuant la responsabilité. C'est ainsi que le lecteur-narrateur construit son identité comme identité narrative, et c'est à cette opération réalisante de l'expérience narrative, où se redéfinit le soi-même, que nous opposerons à la suppression de l'identité du sujet, reflet de la dynamique dans laquelle la cité par projets opère.

## CHAPITRE 4

### IV— IDENTITE ET RECIT EN QUESTION

---

#### 1. L'identité dans la philosophie de Ricœur

Après avoir présenté l'idée de la constitution narrative de l'identité chez Ricœur et comment elle se rapporte au concept d'identité du sujet en contribuant à la réflexibilité de soi, nous entendons dans ce chapitre montrer comment cette « constitution » n'est pas non plus une solution fermée et, donc, n'est pas exempte du conflit d'interprétations. La conception narrative de l'identité, voire l'idée d'identifier un soi réflexif, est mise en tension par certains penseurs. Par conséquent, nous voudrions démontrer un conflit évident, parmi tant d'autres, par rapport à une telle conception. Il est important de dire que bien que nous soyons ancrés dans la pensée de Ricœur, il arrive que les critiques liées à la configuration narrative ne s'appliquent pas exactement à son œuvre elle-même. Parfois, dirions-nous même, les critiques se placent dans un certain espace d'ignorance de son œuvre, et à d'autres moments, en utilisant leur propre pensée comme impulsion pour élargir les concepts d'identités, voire pour leur propre réfutation. Cependant, pour Ricœur, la conception d'une identité narrative est liée au contexte des problèmes soulevés dans son travail, comme démontré dans les chapitres précédents, liés à l'aporie du temps, à la question de la conception d'une identité personnelle, à l'attribution de l'action à l'auteur, entre autres. Par ailleurs, la dimension narrative de l'identité, rappelons-le, se retrouve dans *SMA* comme une médiation entre description et prescription, c'est-à-dire qu'elle a aussi un objectif spécifique qui est précisément de pointer la *mésotês* de la question éthique, plus précisément de la « visée éthique » de Ricœur, particulière aussi, comme nous le verrons au chapitre suivant. Cela dit, il faut encore souligner que, pour Ricœur, l'identité narrative n'a jamais été entendue comme la seule forme d'identité possible. La fabrication de son travail semble admettre qu'il existe d'autres formes de vie pour dire l'identité. Il fixe ainsi lui-même les limites de son argumentation qui, comme nous l'avons dit, se veulent être des réponses aux questions constituées dans sa propre réflexion. Ce qui n'empêche évidemment pas son application dans d'autres contextes par d'autres penseurs, mais suggère une responsabilité analytique dans l'exposition du concept lui-même.

Ricœur lui-même, dans sa démarche philosophique, apparaît comme un penseur profondément engagé dans le dialogue intellectuel. Son enquête l'amène à explorer en profondeur les œuvres qu'il étudie, cherchant à discerner des nuances et des significations jusqu'alors non mises en évidence. Il est à noter que Ricœur initie des conversations intellectuelles avec des auteurs de différentes périodes historiques et contextes culturels, établissant des dialogues interdisciplinaires et une herméneutique complexe qui couvrent diverses traditions philosophiques, notamment classiques, réflexives et analytiques. Son objectif semble double : d'une part, trouver des points de convergence et de cohérence entre ces différents courants philosophiques et, en même temps, identifier leurs distinctions et singularités. Ainsi, affrontant la complexité avec un équilibre remarquable, une responsabilité intellectuelle et un engagement ferme envers son époque, Ricœur a développé une œuvre vaste, caractérisée par la richesse de la multiplicité des influences et des perspectives qui la composent. Cette pluralité évidente apparaît clairement lors d'un examen critique de sa production intellectuelle. Lorsqu'on se plonge dans son travail, on remarque la minutie avec laquelle il aborde les termes spécifiques, détaillant soigneusement chaque problématique travaillée. Ricœur a exprimé le caractère particulier de ses livres, qui se distinguent par leur spécialisation dans des thèmes précis, laissant de côté les investigations des questions massives : « Mes livres ont toujours eu un caractère limité ; jamais je ne me pose des questions massives du type : Qu'est-ce que la philosophie ? Je traite de problèmes particuliers [...] »<sup>483</sup>. Après avoir achevé une œuvre, Ricœur se trouvait souvent confronté à une circonstance particulière, dans laquelle il faisait face à quelque chose qui dépassait le cadre de son œuvre originale, quelque chose qui transcendait les limites de son travail.

Après avoir terminé un travail, je me trouve confronté à quelque chose qui lui échappe, qui s'exorbite de lui, qui devient pour moi obsédant et constitue le prochain sujet à traiter. [...] Je crois que quiconque écrit fait cette expérience d'un thème qui d'abord rôde dans les marges de la conscience puis vient s'installer au centre et finalement devient obsédant<sup>484</sup>.

Cette expérience d'un sujet qui erre d'abord aux marges de la conscience, pour ensuite s'élever au centre des préoccupations intellectuelles, est quelque chose que Ricœur croyait

---

<sup>483</sup> *CC.*, p. 125.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 125-126.

inhérent à l'expérience de tout auteur ou chercheur qui s'engage dans la pratique de l'écriture critique académique. Et cette caractéristique essentielle qui imprègne sa réflexion semble intrinsèquement alignée avec sa perspective philosophique.

La philosophe Jeanne-Marie Gagnebin soutient que Ricœur fait preuve de scepticisme à l'égard de la tentative de totalisation et de toute « tendance à l'*hybris* totalisant », ce qui confère à sa philosophie une qualité de « philosophie sans absolu<sup>485</sup> ». Contrairement à la recherche hégélienne de la totalité, Ricœur ne vise pas à trouver une vérité qui invaliderait toutes les autres perspectives. Ainsi, comme tous les autres thèmes qu'il aborde, comme l'identité narrative ou le besoin d'un soi capable de s'identifier, ces questions ne se présentent pas comme des impositions à l'acte d'exister. Il nous semble que Ricœur travaille précisément avec ce qui pourrait être considéré comme une des réponses possibles aux exigences de son temps. Sa réflexion sur l'identité et le sujet se développe dans un contexte qui nécessite une profonde capacité de lecture entre les lignes, une analyse des antagonismes persistants qui constituent les entités et phénomènes complexes liés à ce sujet.

L'apport de la réflexion de Ricœur, bien que révélant sa pertinence pour l'actualité, était intrinsèquement lié aux besoins de son époque. L'environnement intellectuel qui entourait Ricœur était imprégné d'influences et de défis intellectuels divers. Sa réflexion a été façonnée par une critique de la conception de sujet qui prévalait sur la scène intellectuelle française à partir des années 1960. Tout comme nous avons évoqué précédemment l'émergence d'une sociologie pragmatique française dans le contexte des travaux de Boltanski, les thématiques explorées par Ricœur étaient profondément ancrées dans le milieu intellectuel de l'époque. Ricœur lui-même reconnaît ce contexte, affirmant que « cette période est marquée par la critique venue des bords différents et dirigée non seulement contre l'existentialisme et les philosophies de l'existence, mais en général contre toutes les philosophies du sujet<sup>486</sup> ». Ces critiques étaient diverses et allaient des disciples français de Heidegger, qui promouvaient un « modèle de pensée poétisante, d'où tout résidu de position égocentrique serait expulsé, [...] violemment opposé à 'l'humanisme' prétendu des philosophies réflexives, phénoménologiques ou herméneutiques<sup>487</sup> », à des courants intellectuels tels que le

---

<sup>485</sup> Jeanne-Marie GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006, p. 167, nous traduisons.

<sup>486</sup> *RF*, p. 32.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 32.

structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss, la linguistique de Saussure, la psychanalyse de Lacan et le marxisme d'Althusser.

Face à un contexte aussi diversifié, Ricœur semble paradoxalement vouloir transcender la question du sujet en fonction de ses limites. Comme en témoigne sa réflexion où la pensée se positionne sans prétention par rapport à l'absolu et se trouve constamment confrontée à quelque chose qui lui échappe, la philosophie de Ricœur souligne que le sujet n'a pas non plus de souveraineté ni de contrôle total sur le sens. Son exploration du concept de *cogito*, analysée dans le chapitre précédent, s'inscrit dans cette recherche d'équilibre philosophique. Cette trajectoire philosophique de Ricœur semble profondément influencée par la reconnaissance de quelque chose de plus grand, de quelque chose qui dépasse le strict cadre du sujet, échappe à sa compréhension totale. Dès lors, les concepts d'identité et de récit, ainsi que leur dialectique, l'herméneutique de soi et l'enquête sur le *cogito*, pointent tous vers ces limites inhérentes à un sujet à la fois actif et passif, comme le caractérise Ricœur : l'homme agissant et souffrant. Cependant, comme nous le montre Sybil S. Douek<sup>488</sup>, Ricœur n'était pas insensible aux courants de pensée en France et aux critiques qui en émanaient, comme en témoigne son ouvrage sur Husserl (*AEP*) :

Dans les essais que j'ai consacrés à Husserl à la suite de la traduction des *Ideen I* – essais rassemblés plus tard sous le titre *A l'école de la phénoménologie* (1986) -, je prenais mes distances à l'égard d'une conscience de soi immédiate, transparente à soi, directe, et plaidais pour la nécessité du détour par les signes et les œuvres déployés dans le monde de la culture<sup>489</sup>.

Ricœur remettait alors déjà en cause un présupposé commun à Husserl et Descartes, à savoir « l'immédiateté, ma transparence, l'apodicticité du *Cogito* ». Il soutient au contraire que la conscience de soi ne se révèle pas directement, mais plutôt à travers la médiation culturelle. En tant que telle, la réflexion sur le sujet est par nature indirecte. Pourtant, dans le cadre de son caractère réflexif dialogique, Ricœur reste ouvert aux critiques adressées à la notion de sujet, notamment celles émanant des perspectives heideggerienne, structuraliste et

---

<sup>488</sup> Cf. : Sybil S. DOUEK, *Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas. Um elegante desacordo*, São Paulo, Edições Loyola, 2011.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 34.

lacanienne. Ces critiques ont servi d'instruments pour reformuler sa conception du sujet, enrichissant ainsi son approche.

Bien qu'il ne rejette pas complètement le structuralisme, Ricœur prend position contre une « philosophie structuraliste » qui exclurait le sujet comme énonciateur du discours. Il considère des penseurs comme Lévi-Strauss comme des interlocuteurs précieux, tout en défendant vigoureusement sa propre vision d'une « philosophie du sujet ». Selon Dosse, le passage par le structuralisme a permis à Ricœur d'enrichir sa problématique du sujet et, dès lors, « il accueille avec la plus grande bienveillance ce qu'il pourra interroger, problématiser, complexifier le *cogito* cartésien<sup>490</sup> ». Et, comme nous l'avons déjà souligné dans la section précédente de cet ouvrage, Ricœur n'écarte pas complètement le structuralisme<sup>491</sup>, mais adopte finalement une position étroite. : « la philosophie structuraliste qui, de sa pratique, tire une doctrine générale où le sujet est éliminé de sa position d'énonciateur du discours [...]. [Lévi-Strauss] il a été pour moi un adversaire dont ma propre défense de la philosophie du sujet a cherché à se rendre digne<sup>492</sup> ».

La pertinence de la contribution sémantique d'Émile Benveniste à l'herméneutique du soi de Ricœur est notoire<sup>493</sup>. Suivant le point de vue de Benveniste, seules les deux premières personnes grammaticales, « je » et « tu », peuvent être considérées comme « personnelles », tandis que la troisième personne est traitée comme non personnelle. Ricœur adhère à cette idée en soulignant que le terme « je » reste un concept ouvert, dans lequel celui qui l'utilise s'approprie tout le langage. L'approche sémantique de Benveniste offre un moyen de reformuler la notion de sujet sans succomber à l'individualisme<sup>494</sup>. Selon Gagnebin, à l'opposé d'une interprétation restrictive du structuralisme qui prônerait l'élimination de la conception de sujet, l'apport d'Émile Benveniste à la sémantique, notamment sa définition du discours comme énoncé structuré par la relation entre celui qui parle et celui à qui ce discours s'adresse,

---

<sup>490</sup> François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 345.

<sup>491</sup> « J'ai toujours fait une grande différence entre une philosophie structuraliste et une étude structurale de textes déterminés. J'apprécie considérablement cette dernière approche ». *CC*, p. 119.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>493</sup> *SMA*, p. 62.

<sup>494</sup> Paul RICOEUR, « Individu et identité personnelle », *IN : Sur L'individu*, Colloque de Royamont. Paris, Editions du Seuil, 1987, p. 62.

offre une ouverture pour reformuler le concept de sujet, sans avoir à se soumettre à l'individualisme traditionnel<sup>495</sup>.

Dans son ouvrage *CC*, Ricœur révèle comment Foucault a également contribué de manière significative à ce débat. Il commente la célèbre phrase de Foucault dans *Les mots et les choses*, dans laquelle Foucault suggère que « [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable<sup>496</sup> ». Ricœur met en avant l'idée que « l'homme est une invention récente » et fait référence au texte de Sophocle, présent dans *Antigone* :

L'idée que l'homme est une invention récente me paraissait tout simplement fabuleuse. Je pense, par exemple, à l'« Ode à l'homme » dans l'*Antigone* de Sophocle, où l'on peut lire : « Il est bien des merveilles (*polla ta deina*) en ce monde, mais rien n'est plus *deinon* que l'homme » (v. 332 - 337). Plus merveilleux ? plus terrible ? plus formidable, au sens propre du mot ? Comment oublier aussi le souci stoïcien, la maîtrise des désirs et des passions, auxquels précisément Foucault revient à bien des égards dans ses derniers textes, que j'admire beaucoup, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*<sup>497</sup>.

Si Ricœur refuse d'admettre, avec Foucault, que l'homme est une invention récente, il semble aussi être en désaccord avec lui sur un autre point : à propos de l'abolition de la question « qui ? ». Comme nous l'avons vu plus haut, à propos de l'identité narrative, la distinction entre mêmeté et ipséité permet à Ricœur de retrouver la centralité de la question « qui ? » - « la réponse nulle, loin de déclarer vide la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question. Seule ne peut être abolie la question même : *qui suis-je ?*<sup>498</sup> ». Si Ricœur partage l'idée selon laquelle les œuvres peuvent parler d'elles-mêmes et survivre à l'auteur, il n'est pas d'accord avec l'élimination de la question « qui ? ». D'une certaine manière, Ricœur apprécie les critiques de Foucault sur le concept de sujet, notamment en ce qui concerne le rejet de l'humanisme et les prétentions du sujet. Comme l'affirme Gagnebin, il « ne craint pas de rappeler la critique heideggerienne de l'humanisme et la remise en cause des prétentions du

---

<sup>495</sup> Cf. : J.-M. GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer, op.cit.*, p. 168.

<sup>496</sup> Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1990, p. 354.

<sup>497</sup> *CC*, p. 122.

<sup>498</sup> P. RICOEUR, « L 'identité narrative », *op. cit.*, p. 304.

sujet chez Foucault, car elles iraient, selon lui, dans le même sens que ‘ma conviction, à savoir que le sujet n'est pas le centre de tout, qu'il n'est pas le seigneur du sens'<sup>499</sup> ». Cependant, il ne suit pas le désir d'impersonnalité de Foucault, car la critique du sujet n'implique pas son extinction totale, ni l'abolition de la question « *qui ?* » – aboutit, au contraire, à un « *cogito* » fracturé, un sujet blessé dans son narcissisme mais toujours un sujet, quelqu'un qui dit « je » ou, plus exactement, « soi-même ».

Enfin, la question de l'identité a mérité et reçu des traitements inégaux dans l'histoire de la philosophie. C'est ainsi qu'elle apparaît tantôt passée sous silence par d'innombrables penseurs, tantôt occupe une place marginale dans leurs réflexions, bien qu'ils aient évoqué des problématiques situées dans le même horizon sémantique. Descartes, par exemple, a apparemment fait de la question du sujet un problème axial. Notre thèse s'aligne sur l'idée selon laquelle la conception du sujet chez Ricœur englobe l'idée de la constitution de l'identité, laquelle s'effectue à travers le récit. Par conséquent, dès lors que nous abordons la notion de sujet, il est impératif de prendre en considération la question de l'identité. Il nous semble, après la critique ricœurienne que la notion de *cogito* dans son œuvre aurait mérité une réflexion plus attentive dans le cadre de la question de l'identité en tant que telle. Cela apparaît donc comme un avantage dans la pensée de Ricœur : avoir contribué à la tâche ardue de systématiser la question de l'identité dans le cadre de la philosophie française.

Évidemment, non seulement chez Ricœur, mais aussi avec des classiques avec lesquels il dialogue – Aristote, Locke, Hume, Kant, entre autres – on peut remarquer un nombre croissant de philosophes réfléchissant à la notion d'identité. Nous savons que, même si on prend la mesure de tout ce qui a été exposé, une interrogation devient évidente sur le silence de Ricœur dans *SMA* concernant d'innombrables autres questions qui ont été analysées sur l'identité et qui, éventuellement, auraient pu contribuer à son enquête.

Leibniz et son « principe des indiscernables » est vaguement évoqué<sup>500</sup>. Judith Butler juste une fois<sup>501</sup>. D'autres, comme Thomas Reid, auteur des *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), ne sont même pas nommés. Pour notre part, nous répondrions comme Ricœur l'a fait dans un entretien lorsqu'on l'interroge sur le peu d'évolution de l'esthétique dans son

---

<sup>499</sup>J.-M. GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer, op. cit.*, p. 177, nous traduisons.

<sup>500</sup> Cf. : *SMA*, p. 40, p. 347.

<sup>501</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 152.

travail : « On ne peut pas tout faire<sup>502</sup> ». Il nous semble que cette idée s'aligne avec le concept que nous avons précédemment abordé au début de ce chapitre, à savoir une philosophie dépourvue d'absolus, une philosophie qui ne prétend pas tout embrasser. Il convient de noter que Ricœur lui-même imposait des limites à ses propres investigations. Il s'abstenait de discuter d'un auteur tant qu'il ne l'avait pas étudié suffisamment en profondeur pour déceler une manière originale de le faire dialoguer avec les auteurs déjà pris en compte dans ses lectures.

Nous croyons aussi que dans une œuvre on ne peut pas parler de tout, même si tout peut toujours être, avant et après, mis en dialogue. Et puisque tout peut, et mérite peut-être, d'être mis en dialogue, pour ne pas aller au-delà de la critique, nous mettrons en dialogue le concept d'identité de Ricœur avec la pensée de la philosophe américaine Judith Butler. Le choix de la philosophe n'est pas vain. Butler, outre ses critiques pertinentes pour aujourd'hui, semble également développer une réflexion critique sur la notion d'identité et sur le sujet lui-même. Cette réflexion pourrait l'éloigner de la pensée de Ricœur, mais telle n'est pas notre perception. Ainsi, nous entendons montrer, rapidement dans ce chapitre, comment les questionnements de Butler peuvent aborder la structure narrative de l'identité, développée par Ricœur, en même temps que la méfiance qu'elle pointe à l'égard de la définition d'identités conformes aux récits, disons, structurant.

## 2. Judith Butler et la question de l'identité

Dès la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, la critique nietzschéenne, déjà partiellement évoquée par Ricœur au chapitre précédent, est sauvée par des penseurs qui, sous le signe de la crise du mouvement structuraliste, développent leurs critiques, avant tout, de toutes sortes d'affirmations à partir d'une supposée subjectivité du sujet<sup>503</sup>. Au sein de ce champ hétérogène,

---

<sup>502</sup> Cf.: Paul RICŒUR, « Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages [entretien] », *IN : France catholique*. n° 2338, 17/1/1992.

<sup>503</sup> La pensée de Foucault, non seulement influencée par Nietzsche, mais aussi par des penseurs comme Blanchot et Klossowski, ainsi que Lacan, entre autres, interroge fortement une subjectivité originelle, une genèse du sujet comme essence, pointant précisément le problème de la formation historique des subjectivités. Cette question est présentée dans son travail à travers la description archéologique de la constitution d'un certain nombre de savoirs sur le sujet et la description généalogique des pratiques de domination et des stratégies de pouvoir auxquelles les individus sont soumis. Foucault, dans un entretien déclare : « Au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme ». Michael FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4<sup>e</sup> année, n° 1, Salerne, 1980, *IN : DE*, col. 4, texte n° 281.

à la suite de la pensée de Foucault, nous avons une profonde réflexion de Butler travaillant, entre autres, sur la question du récit de soi.

Butler s'est imposée dans le débat international en permettant une profonde inflexion des débats féministes vers l'usage politique de la notion d'identité sociale. Une inflexion qui a fourni les conditions d'une véritable déconstruction de la notion de genre dans ses aspirations identitaires. Butler construit sa théorie sur la possibilité de constituer des relations intersubjectives fondées sur le démantèlement d'un principe d'identité défini comme possession d'attributs, de prédicats, d'objets et de récits. Cette affirmation prend la forme d'une dépossession qui apparaît comme une stratégie majeure pour toutes les formes de critique, y compris le nouvel esprit du capitalisme, que Butler semble postuler par rapport à un mode de vie. Connue, alors, pour représenter une forme de résistance aux idées normatives liées au genre, Butler soutient que c'est en écoutant l'expérience sexuelle que nous apprenons à vivre déposés. Ainsi, Butler nourrit une réflexion intéressante sur une forme de non-identification au système des sexes binaires. Or, notre attention dans cette thèse à son œuvre se porte précisément autour de sa réflexion sur la critique liée à la notion d'identité, précisément parce que c'est le lien que nous entendons faire avec l'œuvre de Ricœur.

Ses premières publications, au début des années 1980, témoignent d'un souci constant des modalités d'actualisation de la philosophie hégélienne en France. Des auteurs comme Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty et Jacques Lacan l'aident à réfléchir sur la problématique de la constitution du sujet et de son rapport à l'altérité<sup>504</sup>. Ces mêmes thèmes sont reformulés de manière originale dans *Gender Troubles* (1990), qui devient l'un des textes fondateurs de la « *Queer Theory* » nord-américaine - un champ d'études et de pratiques qui s'est renforcé au milieu des années 1990 aux États-Unis et qui entend dénaturiser les conceptions socialement enracinées sur le genre afin d'enquêter sur des formes d'action politique qui ne sont plus soutenues par des identités. À partir du milieu des années 2000, on assiste à un changement d'orientation dans sa perspective. Au lieu de questions spécifiques sur le genre, l'accent est mis sur un thème plus général, la précarité<sup>505</sup>. L'intérêt pour l'élaboration d'une théorie du sujet

---

<sup>504</sup> Cf.: BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

<sup>505</sup> Cf. : Judith BUTLER, & Athena ATHANASIOU, *Dispossession: The Performative*, IN : *The Political (Conversations with Athena Athanasiou)*, Cambridge, Polity Press, 2013 ; Judith BUTLER, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York & London: Verso, 2004 ; Judith BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005 ; Judith BUTLER, *Frames of War: When is Life Grievable?*,

qui porte l'autre en soi (comme le disent les auteurs de la lignée hégélienne), son rapport aux identités, ainsi que le rôle de la performativité<sup>506</sup> et de l'agentivité restent cependant constants tout au long de sa trajectoire intellectuelle.

D'où part la réflexion de Butler sur le soi ? D'abord sur la théorie de la reconnaissance de Hegel. Butler affirme que l'autre n'est pas seulement celui qui constitue le soi, qui garantit le soi par la reconnaissance de son système d'intérêts individuel et des prédicats qui composeraient la particularité de sa personne. L'autre est celui qui, depuis l'introduction de la sexualité adulte dans l'univers de l'enfant, le dépossède. L'autre est celui qui laisse le soi sans surveillance. Analysant la question de la reconnaissance dans l'œuvre de Hegel, Butler déclare :

En effet, si l'on suit la Phénoménologie de l'Esprit, je suis invariablement transformé par les rencontres que je fais ; la reconnaissance devient le processus par lequel je deviens différent de ce que j'étais et cesse ainsi de pouvoir revenir à ce que j'étais. De cette façon, il y a une perte constitutive dans le processus de reconnaissance, puisque le « je » est transformé par l'acte de reconnaissance. Tout votre passé n'est pas appréhendé et connu dans l'acte de reconnaissance ; l'acte modifie l'organisation du passé et son sens tout en transformant le présent de qui est reconnu. La reconnaissance est un acte dans lequel le « retour à soi » devient impossible pour une autre raison également. La rencontre avec l'autre opère une transformation de soi dont il n'y a pas de retour<sup>507</sup>.

Autrement dit, pour Butler, nous sommes dépossédés par les autres d'une manière que souvent le récit conscient de nous-mêmes que nous cherchons à fournir est perturbé, d'une manière que notre notion même d'autonomie et de contrôle subit un changement. Une telle dépossession expose une certaine vulnérabilité structurelle de soi dans ses rencontres, ainsi que l'opacité de ce qui l'amène à se relier à d'autres qui perdent le contrôle. Ainsi, pour Butler, il existe deux formes de dépossession : l'une liée à l'insécurité sociale et civile qui produit des modes d'assujettissement ; et une autre liée à une vulnérabilité structurelle, qui produit une insécurité ontologique. C'est à partir de ce problème hégélien de la reconnaissance, cause de

---

New York & London, Verso, 2009 ; Judith BUTLER, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2015.

<sup>506</sup> Nous verrons plus loin le développement butlérien de ce concept.

<sup>507</sup> Judith BUTLER, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autênciã, 2015, p. 41, nous traduisons.

la dépossession, que Butler, à sa manière, aborde les questions de genre dans son livre *Gender Troubles*. Utilisant désormais, dans une large mesure, des appropriations de la théorie du pouvoir de Foucault, elle tente de dissocier sexe et genre, passant par la critique du structuralisme comme courant de pensée tendant à naturaliser un ordre patriarcal de fonctionnement de la vie sociale. Butler présente enfin l'idée de potentiel politique pour une compréhension du genre qui subvertit la notion d'identité. Le fondement de l'idée butlérienne est qu'il n'y a pas de sujet ou de genre idéal responsable de la construction de l'identité.

À partir de la problématisation du sujet, le philosophe procède à la dénaturalisation des catégories de genre et de sexe, les replaçant dans les trames des discours – et, dérivant lui-même, d'une conception de l'identité influencée par des récits déterminés. Revenant à la question de savoir comment l'identité<sup>508</sup> se construit dans et par le discours, Butler pose un sujet comme toujours en processus, qui se construit lui-même à travers des énoncés par les actes qu'il exécute ou performe. Ainsi, l'identité de genre est reconceptualisée dans le cadre de la performativité comme une séquence d'actes sans acteur ou auteur préexistant. L'identité, par exemple, d'une femme, serait ainsi un devenir, un édifice sans origine ni fin.

L'identité est donc ouverte à certaines formes d'intervention continue et de recadrage, tant qu'il s'agit d'une pratique discursive<sup>509</sup>. Rappelons que la théorie de l'identité de genre, telle qu'élaborée par Butler, était une réaction à ce qui était reconnu comme un poids oppressant du sujet moderne, dont la caractéristique substantielle (l'être comme chose pensante) était révisée comme une stratégie d'universalisation de plus du masculin et l'éloignement du féminin. Le féminin serait l'autre dont ce sujet (jamais *une sujete*) s'éloigne radicalement. Penser la construction du genre en même temps que celle du sujet est déjà une manière de commencer à dénouer ce piège, comme le propose Butler<sup>510</sup>. C'est pourquoi, pour Butler, réfléchir à l'identité de genre, c'est en fait réfléchir à la notion d'identité. Pour la philosophe américaine, « l'identité » ne pouvait être pensée avant de parler d'identité de genre, pour la simple raison que les gens ne deviennent intelligibles que lorsqu'ils acquièrent leur genre selon des normes reconnaissables d'intelligibilité de genre. Pour Butler, le genre n'est pas une substance (un substantif), ni un ensemble de qualités flottantes (adjectifs du sujet). Le

---

<sup>508</sup> Surtout l'identité de genre/sexuelle.

<sup>509</sup> Judith BUTLER, *Problemas de Gênero Feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012, p. 26-33.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 37.

genre, en devenant identité, a un effet substantiel produit et imposé par des pratiques culturelles et des régimes discursifs qui en règlent l'intelligibilité – entendue comme entretenant, à travers le genre, des relations de cohérence et de continuité entre sexe, genre, pratique sexuelle et désir. Dans ces limites, l'identité de genre intelligible est performatisée comme substance<sup>511</sup>.

Ainsi, dans cette rapide description, on peut comprendre que la théorisation du genre et du sexe chez Butler est un moyen non seulement de questionner les identités, mais aussi de combattre la soi-disant métaphysique de la substance. C'est-à-dire une lutte contre une croyance répandue selon laquelle le sexe et le corps sont des entités matérielles naturelles et évidentes. La philosophe soutient, au contraire, que le genre n'est pas naturel et qu'il n'y a pas de relation nécessaire entre le corps d'une personne et son genre. Cependant, elle prévient également que, même s'il n'est pas naturel, le genre peut se présenter comme s'il l'était, dans les cas où il se cristallise<sup>512</sup>. Pour étayer sa réflexion, Butler travaille avec le concept de performativité, que nous entendons expliciter, mais sans l'épuiser, puisque notre démarche respectera le contexte de notre recherche et le dialogue qu'il propose.

### **3. La performativité butlerienne**

La performativité du genre a été élaborée par Butler comme un moyen d'expliquer le processus de construction historico-culturelle des genres au sein des systèmes de binarisme sexuel-genré et d'hétérosexualité obligatoire. Cette construction est développée à partir des termes de l'analyse du pouvoir de Foucault, donc dans une compréhension des pouvoirs comme positifs, c'est-à-dire multiples, relationnels et prolifératifs. Si bien que, même si elle est une construction imposée, la performativité peut être appropriée et transformée par les sujets dans les limites des rapports de force discursifs. Butler travaille cette appropriation possible comme lieu de possibilité d'une subversion. Dans les termes de Foucault, la subversion peut être pensée comme les résistances stratégiques aux modes d'assujettissement qui accompagnent les processus de subjectivation dans les sociétés modernes.

Butler, comme Ricœur, n'a pas rejeté tout l'héritage structuraliste, mais l'accepte en partie, du moins dans l'affirmation qu'il y a des impositions linguistiques qui nous précèdent et ne font que déterminer nos vies. Ces impositions établissent, sans que nous nous en rendions

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 37-48.

<sup>512</sup> *Ibid.*

compte, des normes qui forment la manière dont nous agissons en tant que genre. Des énoncés comme « je suis un homme » ou « je suis une femme », qui semblent être des descriptions de ce que nous sommes irrévocablement, établissent subrepticement des prescriptions. Ils occultent leur force normative, c'est-à-dire la manière dont ils imposent comment nous devons agir pour nous inscrire dans l'une des deux possibilités précédemment définies pour le genre, ainsi « les opérations de pouvoir qui régissent le genre sont insaisissables, elles renvoient à le 'qui devrait être le cas' sous le titre 'de ce qui est le cas'<sup>513</sup> ».

Le grand obstacle à la réflexion sur les normes de genre réside donc dans la difficulté que nous avons à les percevoir comme telles. Avec l'aide de la psychanalyse de Freud et de Lacan, Butler montre que nous ne pouvons pas voir les normes, car elles sont à la fois extérieures et intérieures : nous les introjectons et les naturalisons<sup>514</sup>. Ce que nous prenons comme un attribut qui nous serait interne est cependant quelque chose que nous anticipons et produisons à travers des actes corporels. Le genre peut ainsi être compris comme un « effet hallucinatoire des gestes naturalisés<sup>515</sup> ».

Si, comme les structuralistes, Butler perçoit que nous sommes gouvernés par des normes qui nous précèdent, elle dépasse le structuralisme en trouvant une manière très particulière de montrer que cette détermination n'est pas complète. Pour elle, il y a pourtant liberté, ou, si l'on veut utiliser une expression fréquente dans le débat américain, *agency*. Le point sensible ici est le suivant : le potentiel de liberté réside précisément dans les normes qui régissent notre action. Il n'est pas possible d'abandonner simplement les normes, car elles nous constituent. Comme le dit Foucault, le sujet est l'effet des normes. Butler souligne, cependant, qu'en dépit d'avoir déclaré qu'il existe des pratiques de sujétion et, de même, de liberté ; Foucault n'a pas suffisamment développé ses formulations sur les modalités spécifiques de l'autonomie. La philosophe explore cette voie à travers ses réflexions sur la performativité. Selon elle, on peut répéter et, en même temps, transformer. Le concept de performativité est d'une importance fondamentale pour sa théorie. Il ne serait pas exagéré de dire que les diverses reconfigurations et nouvelles associations faites autour de cette notion tout au long de sa trajectoire constituent l'aspect le plus original de son travail.

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. xxi, nous traduisons.

<sup>514</sup> Cf. : Judith BUTLER, *Bodies that Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*, New York & London, Routledge, 1993. Judith BUTLER, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.

<sup>515</sup> J. BUTLER, *Problemas de Género. op. cit.*, p. xv, nous traduisons.

Pour Butler, le genre n'est pas biologique, ni culturellement construit, mais il est performatif. Pour conserver une place qui nous est assignée par des affirmations telles que « c'est un homme » ou « c'est une femme », nous devons accomplir certains gestes, nous devons nous habiller d'une certaine manière, c'est-à-dire un acte performatif. Quelque chose qui ressemble à ce qui se passe au théâtre. C'est comme si nous jouions devant un public. Contrairement au théâtre, cependant, ceux dont la performance n'est pas conforme aux normes de genre peuvent subir diverses formes de punition sociale, comme dans les cas de violence contre les homosexuels, les transgenres, les travestis et les personnes intersexuées. Le genre est performatif en ce sens que l'essence, l'identité ou la réalité naturelle liée aux actes et gestes qui indiquent l'expression du genre sont, en fait, des fabrications, qui sont configurées à travers la répétition et la citation d'actes accomplis par d'autres dans le passé.

Butler retrace la critique de Derrida<sup>516</sup> faite à John L. Austin<sup>517</sup>, sur les performatifs, soutenant que les énoncés non seulement rapportent quelque chose, mais exécutent effectivement ce qui est dit. Butler montre les difficultés de penser la performance à partir d'un acte illocutoire, c'est-à-dire qui n'accomplit l'action qu'au moment de son énonciation. Un des exemples est le prêtre qui, devant la communauté, pose sa main sur le front du bébé et dit « je vous baptise ». Différent de dire « Le jour est ensoleillé », dans lequel il n'est vérifié - déclarations constatatives, ou actes perlocutoires -, que lorsque quelqu'un, avec une autorité

---

<sup>516</sup> Derrida critique la théorie des actes de langage de Austin, en particulier la distinction entre les énoncés performatifs et constatifs, arguant que le langage est beaucoup plus complexe que cette distinction ne le suggère. Il qualifie la pensée d'Austin de « relativement originale » et cherche à montrer que la conception de la communication exposée dans la théorie des actes de langage ne serait en aucun cas assimilée à la conception classique de la communication classique : « Communiquer, dans le cas du performatif [...] ce serait communiquer une force par l'impulsion d'une marque ». L'élaboration d'Austin, selon la réflexion de Derrida, découle de l'idée d'un sujet intentionnel conscient de la totalité de son acte de parole ; rien ne lui échappe, et donc il y a une unité de sens dans sa réalisation. Derrida remet en question l'accent mis directement par Austin sur l'intention du locuteur et l'idée selon laquelle le langage est une action transparente qui accomplit le dit. « La communication performative redevient communication d'un sens intentionnel. [...] Cette présence consciente des locuteurs ou récepteurs participant à l'effectuation d'un performatif, leur présence consciente et intentionnelle à totalité de l'opération n'implique téléologiquement qu'aucun reste n'échappe à la totalisation présente ». En présentant sa critique, Derrida souligne également la présence de contextes et de significations ambiguës dans le langage, remettant en question la possibilité de séparer complètement le langage de la réalité et de l'action. Pour Derrida, le langage est ritualisé et régulé par des conventions sociales, et le corps joue un rôle fondamental dans l'exécution des actes de langage. Derrida souligne ainsi l'importance de la citationnalité et de l'itérabilité dans le langage, qui rend impossible le contrôle total des limites du contexte, conduisant toujours à la production de significations polysémiques. Cf. : Jacques DERRIDA, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 37-39. Butler s'appuie sur cette critique pour affirmer que le sujet de la parole est celui qui produit corporellement un acte ; l'acte de parole sollicite le corps. Ainsi, la réflexion que développe Butler repose sur l'idée d'action. Agir dans l'acte de parole est l'action du corps, et définir cette action, c'est précisément interroger le rapport entre langage et corps.

<sup>517</sup> L'œuvre la plus utilisée d'Austin est *How to do things with words (Comment faire des choses avec des mots)*, publié en 1962, un an après sa mort, traduit en 1970 sous le titre : *Quand dire c'est faire*. Cf. : John L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. : G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

reconnue dans un contexte attendu, dit quelque chose comme « Je vous baptise » ou « Je vous déclare mari et femme », plus que vérifier, quelque chose se fait et se transforme à partir de l'énoncé.

Le discours de haine, par exemple, a des effets corporels immédiats. Mais il a aussi des effets qui durent dans le temps, qui se produisent par répétition : pour que l'offense se matérialise, il faut qu'elle soit répétée. Le fait que les effets d'une énonciation soient différés dans le temps et qu'ils nécessitent une répétition implique l'impossibilité de maintenir indéfiniment sa condition originelle. La reproduction produit nécessairement des défauts ou des excès dans la norme. Ces faiblesses normatives peuvent être travaillées pour créer un surplus de sens. C'est là que réside la possibilité de l'agentivité. Butler déclare : « c'est donc de la politique, cette ouverture (pour le répéter différemment). Pas la possibilité de ne pas répéter, mais des possibilités qui renvoient au comment et au où<sup>518</sup> ». Il est important de s'intéresser au contexte et à la manière dont la répétition se produit, car à chaque fois qu'elle est rejouée, une énonciation peut se transformer.

La vraie tâche est de découvrir comment un sujet qui se constitue dans et par le discours récite le même discours, mais peut-être dans un autre but. Pour moi, la question a toujours été de savoir comment trouver l'agentivité, le moment de la nouvelle citation ou de la relecture du discours que la condition d'émergence d'un sujet<sup>519</sup>.

Un autre concept qui aide à comprendre les performatifs et le pouvoir discursif de produire est celui d'interpellation, de Louis Althusser, qui décrit l'acte par lequel une personne est interpellée par n'importe quel type d'autorité et, en se retournant en réponse, assume sa position idéologique. L'auteur cite en exemple le policier qui crie "Hé, vous" à une personne dans la rue, en s'adressant à lui comme sujet. En se retournant, la personne répond et assume l'appel, qui pour Althusser est le moment où la personne devient sujet, sachant que l'interpellation lui était effectivement adressée. L'interpellation sera souvent déclenchée par Butler pour aborder les modes de subjectivation, comme dans *Excitable Speech* et *The Psychic*

---

<sup>518</sup> Judith BUTLER, « On Speech, Race and Melancholia », IN : *Entrevista concedida à Vicky Bell. Theory, Culture & Society*, Vol. 16(2) : pp. 163-174, 1999, p. 160, nous traduisons.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 165, nous traduisons.

*Life of Power*. Dans *Bodies that Matter*, Butler utilise le même exemple du médecin pour associer ce performatif à la production du genre :

Considérons l'interpellation médicale, selon laquelle l'émergence de l'échographie, transforme un bébé d'un être « neutre » en « il » ou « elle » : dans cette nomination, la fille devient fille, elle est amenée au domaine du langage et de la parenté à travers l'interpellation de genre. Mais ce devenir d'être, une fille ne s'arrête pas là ; au contraire, cette interpellation fondatrice est réitérée à plusieurs reprises par les autorités et, à des intervalles de temps divers, pour renforcer ou contester cet effet naturalisé. La nomination est à la fois l'établissement d'une frontière et l'inculcation répétée d'une norme<sup>520</sup>.

Cependant, si pour Althusser l'interpellation est unilatérale, pour Butler la réponse du sujet est importante. Pour Butler, l'appel est toujours une interpellation de la police, de la loi répressive, mais la philosophe estime que l'intérieur de la loi laisse place à la subversion<sup>521</sup>. Pour parler de l'espace de la subversion, deux concepts développés par Derrida<sup>522</sup> sont utilisés non seulement pour expliquer la performativité, mais pour démontrer la possibilité de l'agentivité. A chaque fois que Butler utilise le verbe « citer », elle déclenche en fait le concept de citationnalité, une caractéristique de répétabilité du langage qui peut être retirée d'un contexte donné et insérée dans un autre. Pour Butler la citationnalité peut être utilisée comme une stratégie *queer* pour convertir l'abjection en agenda politique. D'après Butler

Paradoxalement, l'incapacité de tels signifiants – « femmes », c'est ce qui me vient à l'esprit en ce moment – à décrire pleinement le groupe qu'ils nomment est précisément ce qui les constitue comme lieux d'investiture fantasmatique et de réarticulation discursive. Cet échec est ce qui les ouvre à de nouvelles significations et à de nouvelles possibilités de recadrage politique. Cette

---

<sup>520</sup> Judith BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 25-26, nous traduisons.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>522</sup> La citationnalité et l'itérabilité sont développées en réponse à Austin, pour qui un performatif n'est « réussi » que s'il reste dans les limites du contexte et de l'intention de l'auteur. Par exemple, si un prêtre (désigné) dit "Je vous déclare maintenant mari et femme" (performatif) à un couple hétérosexuel dans une église, cela réussira. Cependant, si le même prêtre prononce le même énoncé à deux petits chiens, ce sera un échec, car le performatif perd sa force en dehors de la convention. Derrida soutient que ce qu'Austin considère comme un défaut est une caractéristique de tous les signes, qui sont sujets à appropriation, réitération, etc., ce qu'il appelle l'itérabilité essentielle du signe, c'est-à-dire qu'il ne peut être contenu ou enfermé dans aucun contexte ou intention de l'auteur.

fonction performative et ouverte du signifiant me paraît essentielle pour construire une notion démocratique radicale des possibilités futures.<sup>523</sup>

Pour Derrida, le signe ne peut être contenu dans les intentions de sa création, restant toujours ouvert aux appropriations, aux « ré citations ». L'itérabilité est la propriété du signe d'être toujours autre dans sa *mêmeté*, c'est-à-dire que dans la répétition il y a toujours altération. Et c'est la citationnalité et l'itérabilité qui garantissent l'espace pour la subversion des normes de genre. Butler affirme que

La performativité ne peut être entendue en dehors d'un processus d'itérabilité, d'une répétition régularisée et obligatoire des normes. Et cette répétition n'est pas effectuée par un sujet ; cette répétition est ce qui rend un sujet possible et constitue la condition temporelle du sujet. Cette itérabilité implique que la "réalisation" n'est pas un "acte" ou un événement singulier, mais une production ritualisée, un rituel réitéré sous la pression et par la contrainte, par la force de l'interdit et du tabou, avec la menace d'ostracisme voire de mort contrôlant et forçant la forme de production, mais sans, j'insiste, détermination totale préalable<sup>524</sup>.

Ainsi, pour Butler, il n'y a pas de volontarisme du sujet, mais par la citationnalité, la répétition, un espace s'ouvre, quoique dans la norme, pour la subvertir et la re-signifier. Le potentiel d'agentivité des sujets se retrouve précisément dans ce caractère instable des performatifs, tel qu'il est présenté dans *Bodies that Matter* et développé dans *Excitable Speech*. L'agence, pour la philosophe, se situe précisément dans ce jeu performatif de répétitions plein de paradoxes. Il s'agit donc de mettre l'accent sur des pratiques capables de défaire des impositions normatives qui fixent des limites à notre imagination et qui, une fois de plus, déterminent un sens très restreint à ce que nous comprenons comme des possibilités de changement social. Butler écrit : « Je pense qu'on ne peut pas travailler avec la théorie politique sans un sentiment d'imprévisibilité, sans anticiper une rupture avec le régime actuel qui ne peut être connue dans le présent. Je suis toujours à la recherche de ces ruptures<sup>525</sup> ».

---

<sup>523</sup> J. BUTLER, *Cuerpos que importan*, op. cit., p.272, nous traduisons.

<sup>524</sup> *Ibid*, p.145-146, nous traduisons.

<sup>525</sup> J. BUTLER, « On Speech, Race and Melancholia », op. cit., p. 162.

Il est bon de souligner que la citationnalité en elle-même ne configure pas une pratique subversive, ce que Butler elle-même pointe lorsqu'elle évalue la féminité comme une citation forcée de la norme, une forme de récit qui en garantirait la continuité. L'idée centrale est qu'une transformation sociale peut être impulsée par des événements qui montrent que ce qui semblait être une réalité naturelle et évidente est, en fait, fabriqué : difformités de genre, échecs de répétition ou répétitions parodiques. La performativité renvoie aux processus qui produisent ce que nous percevons comme la réalité. Mais pas seulement. Cela ouvre également la voie à l'annulation de la réalité telle que nous la connaissons.

Comme l'identité narrative de Ricœur, la notion de performativité de Butler a parfois été reformulée. Plus récemment, dans le livre *Notes towards a performative theory of assembly* (2015), Butler s'interroge sur la manière dont la performativité peut être pensée collectivement et met en lumière la pertinence d'un droit d'assemblée (*right to assembly*) ou d'un droit à la présence des corps dans les rues ou parcs. A la différence même du modèle des cités symboliques de Boltanski et Thévenot, la philosophe nord-américaine s'intéresse donc au fait que la présence des corps qui se rassemblent dans l'espace public a des effets performatifs, qui vont toujours au-delà de l'intentionnalité.

#### **4. Ricœur et Butler, un rapprochement possible**

Nous entendons maintenant aller plus loin en essayant de corrélérer la possibilité d'une subversion butlérienne avec les aspects narratifs de l'identité définis par Ricœur. Gardant les distances dues aux différents contextes d'élaboration des concepts, nous pensons que leur articulation peut aider à penser de nouveaux modes d'identités dans l'histoire, à comprendre les formes d'action et de résistance de ces sujets qui subvertissent ou racontent leurs manières d'être. Nous considérons donc que le sujet, même chez Butler, a suffisamment d'ouverture pour qu'il puisse aussi être pensé en termes narratifs, considérant que c'est dans et par le récit qu'il se constitue dans ses contingences historiques et culturelles. On peut ainsi, comme nous venons de l'exprimer plus haut, en respectant le *locus* de départ différent, et aussi la téléologie de chaque réflexion, établir un dialogue qui révèle, nécessairement, que les pensées de ces deux philosophes ne sont pas tellement contradictoires, même si elles ne sont pas pareilles.

Même face aux critiques proposées par Butler à propos de la constitution même d'une identité, il nous semble important d'examiner les relations que l'identité narrative peut entretenir avec une identité de genre construite performativement en vue de la subversion. Un point de départ de la connexion entre les théories des deux philosophes est le fait que l'identité

de genre est pensée comme construite à travers (et dans) les actions du sujet. Or, on a vu que chez Ricœur, il y a une proximité entre les actions pratiquées par quelqu'un, que ce soit le sujet, ou, selon ses mots, le soi-même, et la dimension narrative de l'identité. Selon Ricœur, il y a une corrélation entre l'action et le personnage dans le récit. Cette corrélation ou connexion est constituée par la composition de l'intrigue narrée, qui intègre la discontinuité de la vie dans la permanence du temps narré. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette propriété intégrative de l'intrigue est appelée configuration narrative<sup>526</sup>, et concerne la composition entre le principe de l'ordre de l'organisation des faits - exigence de concordance - et les reculs qui transforment, en une manière gouvernée, l'intrigue de son début à sa fin - admission de la discordance. Les événements ainsi composés ont un statut particulier. Ce sont des événements narratifs, ce qui signifie qu'ils sont à la fois sources de désaccord, lorsqu'ils surgissent de manière inattendue, et de concordance, lorsqu'ils font avancer le récit. Ce dernier a le pouvoir de créer des significations inédites en articulant, dans une intrigue, une diversité d'événements.

Ricœur affirme aussi le sujet narratif comme le personnage qui accomplit l'action dans le récit. Cependant, le personnage-sujet n'est pas une réédition de la figure du sujet comme celui qui préexiste à l'action, le personnage-sujet est composé dans une intrigue, pour avoir une identité corrélatrice à l'histoire narrée elle-même<sup>527</sup>. Ainsi, on voit que l'identité dans le récit répond aux questions qui sont faites à propos d'une action, c'est-à-dire que le récit entend répondre aux questions sur *qui* a fait quoi, *pourquoi* il l'a fait et *comment* il l'a fait. Plus encore, dans le récit, les réponses à ces questions s'étalent dans le temps<sup>528</sup>. Raconter, ce serait donc prolonger dans le temps les circonstances de l'action.

Revenant à l'identité de genre, on voit qu'elle peut aussi être placée en termes narratifs à partir du lien expliqué par Ricœur entre action et narration. Butler, on l'a vu, montre que l'identité de genre se fait dans les actes, elle n'existe pas d'avance. De tels actes sont aussi des actions – comme choisir des vêtements identifiés à tel ou tel sexe, s'appeler par un certain nom, ou répondre quand on l'appelle, exercer un certain métier, etc. – et, à ce titre, sont liés au récit en tant qu'événements qui composent l'intrigue et, à travers elle, le personnage. De même qu'il n'y a pas de sujet avant le genre, il n'y a pas non plus de sujet-personnage avant le récit. Le genre est fait dans le processus, ainsi que l'identité narrative.

---

<sup>526</sup> SMA, p. 168.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 174.

Si l'on pouvait, en quelque sorte, comparer et contextualiser la thèse de Butler au concept d'identité narrative de Ricœur, on pourrait admettre, très prudemment, que la déconstruction opérée par Butler est directement liée à la critique de ce que Ricœur nomme identité-*idem*. L'identité de l'ordre *idem* est une identité de l'identique, du semblable, bien que pensée et travaillée en détail par Ricœur, elle est chargée pour Butler de soutenir l'idée d'une identité substantielle, le corps, le sexe biologique, l'ontologique. C'est précisément l'identité mise en cause par Butler, car, si elle est chargée d'identifier le sujet dans le temps et dans l'espace, elle n'a pas un caractère ontologique, mais performatif. C'est pourquoi Butler entend travailler avec les possibilités de suspension de cette identité qui, dans le processus même de sa réitération, opérerait une transmutation, une répétition non originelle, qui serait précisément exposée par la dissemblance à sa propre référence. C'est la critique que fait Butler de la formation identitaire du sujet. Ce qui a été identifié comme naturel n'est jamais original, mais obéit à des déterminations mimétiques, qui créent parfois des failles dans le système, créant ainsi une différence disharmonieuse, cette dernière étant l'occasion d'une subversion. Ce processus, déjà dans le contexte de l'identité narrative de Ricœur, a lieu précisément à cause de ce qu'il appelle, comme nous l'avons vu, identité-*ipse*. L'identité dynamique, qui se fait en cours de route, qui se développe tout au long du récit, sur ce qui nous arrive et ce que nous devenons. C'est une identité qui ne se conforme pas aux modèles préexistants. Ricœur voit dans la dynamique de l'identité narrative la possibilité d'être nous-même et non la copie exacte de l'autre, parce que notre identité est dans l'intrigue de notre récit qui construit un récit unique de soi-même. C'est pourquoi la flexibilité du récit a le privilège d'exprimer une forme de déconstruction et de reconstruction. Nous remarquons donc que l'identité n'est pas fixe, elle n'est pas bloquée lors de l'enregistrement de celle-ci. Parce que le récit est à la hauteur de la singularité. La préfiguration proposée dans l'identité qui se construit dans le récit va vers l'affirmation que l'être humain n'est pas dit une fois pour toutes, mais qu'il ne cesse d'être dit, qu'il ne cesse d'être raconté et redit, par les multiples écrits des multiples écrivains que nous sommes. Évidemment, on l'a vu, pour Ricœur, le mouvement, la versatilité, le changement opéré par identité-*ipse* ne peut exister sans la première, identité-*idem*. Celle-ci va bien au-delà, dans le concept de Ricœur, d'une identité figée et identifiée dans la matière. Elle répondrait non pas au « *qui* », mais au « *quoi* » d'une identité de permanence, qui a pour critère « la continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous

tenons pour le même individu »<sup>529</sup>. Il faut ici considérer, même avec l'effort de se rapprocher, l'écart qui existe entre les deux penseurs, qui peuvent croiser leurs idées, mais s'éloigner dans la téléologie de leurs théories. Alors que Butler veut penser un changement social où les sujets sont pourtant toujours déjà réalisés par une performativité de base, Ricœur veut penser, ensemble, permanence et changement, tradition et novation, à la fois inscrits dans la personne et dans la culture, mais insérés dans une temporalité, sans mettre un tissu de fond permanent qui légitimerait le monde humain en changement, ou l'empêcherait de changer.

En poursuivant cette approximation et ce rapprochement, nous dirions que raconter la construction de l'identité de genre serait alors jouer les actions que le sujet exerce et subit, suivant le vocabulaire de Ricœur, dans le terrain narratif, ce qui peut apporter des contributions à l'historiographie du genre. L'identité de genre implique, comme on l'a déjà vu, un certain niveau d'agentivité du sujet dans sa performativité, cependant, elle est principalement contrainte par une chaîne mimétique de citationnalité qui met toujours à jour les hiérarchies culturelles de genre. Ainsi, la critique de Butler est qu'il y a aussi dans cette répétition performative une sorte de *mimèsis* platonicienne, qui constitue l'identité de genre ainsi entretenue par une chaîne de citations de pratiques et de discours autoritaires. A chaque acte performatif répété, dans chaque blessure - la souffrir, la subir, le fait d'être traité, par exemple, de pédé, de gouine - qui repositionne les sujets dans le cadre de pratiques punitives, toute l'expérience antérieure de définition du genre est ramenée au présent sous la forme de la citation.

Ainsi, l'identité serait performative dans la mesure où elle est l'effet d'un système de régulation des différences de genre responsable de les diviser et les hiérarchiser de manière restreinte. La performativité de genre serait donc avant tout la répétition, un métarécit, à travers des chaînes citationnelles, des normes de genre qui les constituent. C'est la répétition forcée de normes subjectivantes antérieures, normes qui ne peuvent être ignorées selon les volontés individuelles. De telles normes construisent, animent et limitent le sujet genré. Cette répétition des normes subjectivantes, antérieures au sujet même qui s'en constitue, est précisément une notion du récit remise en question par Butler.

Dans son ouvrage *Le récit de soi ; critique de la violence éthique* Butler critique le récit qui tente de forger une identité cohérente et homogène, qui présupposerait le sujet comme

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, 141.

une essence fixe et immuable. Butler soutient que ce type de récit est oppressif et limitatif, car il exclut ceux qui ne correspondent pas à cette identité normative et standardisée. Ainsi, elle propose un récit d'identité contingente, qui reconnaît la multiplicité et la fluidité des identités humaines. Selon Butler, il y a toujours une absence, une vulnérabilité dans le récit de soi-même :

Le récit de moi-même est partiel, hanté par quelque chose dont je ne peux pas concevoir une histoire définitive. Je ne peux pas expliquer exactement pourquoi je suis devenu ainsi, et mes efforts de reconstruction narrative sont toujours sujets à révision. Il y a quelque chose en moi dont je ne peux pas faire un rapport<sup>530</sup>.

Butler ne réfute pas le récit lui-même, mais tente de révéler, à partir de son questionnement, l'impossibilité de totaliser ou d'universaliser l'expérience humaine. Cependant, le récit est vu par Butler comme un élément fondamental dans la formation de l'identité. Pour elle, les histoires que les gens racontent sur eux-mêmes et sur leur vie sont fondamentales pour la construction et le maintien de l'identité. Pourtant, Butler souligne que les récits ne sont pas définitifs, mais plutôt ouverts à la subversion et à la révision. Ainsi, s'éloignant de la réduction de l'expérience basée sur l'un ou l'autre récit normatif, Butler travaille avec la dynamique du récit de soi comme moyen d'expression et possibilité de transformation, au lieu d'une forme d'oppression et de limitation. C'est pourquoi Butler parle du démantèlement de l'injonction normative, réalisé dans l'échec de la performativité, dans la difformité du genre ou encore dans ce qu'elle nomme la répétition parodique. Ces dysfonctionnements que Butler instille dans le processus performatif lui-même créeraient un champ de subversion pour que la performativité puisse se faire autrement, voilà l'opportunité du changement.

Toujours sur ce même prisme narratif, la chercheuse canadienne Marjolaine Deschênes, dans son article intitulé *Ricœur et Butler*<sup>531</sup>, rappelle que lorsque Butler utilise le concept de parodie dans « *Trouble de genre* », elle emprunte le concept à Fredric Jameson,

---

<sup>530</sup> J. BUTLER, *Relatar a si mesmo*, op. cit., p. 55, nous traduisons.

<sup>531</sup> Cf. : Marjolaine DESCHENES, « RICŒUR et BUTLER. Lumière sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative », IN : *Études ricœuriennes / Ricœur studies*, vol. 4, n1, 2013.

dans « *Postmodernism and Consumer Society* »<sup>532</sup>. Ce concept de parodie serait donc pour Butler une tentative de variation mimétique, arguant ainsi que l'identité de genre serait une malheureuse tentative de répétition et de maintien d'un original inexistant. Deschênes, dans son article, tente de montrer comment Butler développe sa critique du concept de mimésis, pensant celui-ci précisément en paramètres platoniciens. Cette critique porte précisément un jugement sur la notion platonicienne dualiste du monde, dans laquelle la copie cherche à imiter et à reproduire l'essence.

La notion de parodie s'opposerait précisément à l'idée qu'il existe une essence à imiter, ou à reproduire. Butler dit que « le gai ou la lesbienne est donc à l'hétérosexuel non pas ce que la copie est à l'original, mais plutôt ce que la copie est à la copie. La répétition parodique de l'original [...] révèle que l'original n'est rien d'autre qu'une parodie de l'idée de nature et d'original<sup>533</sup> ». La critique s'adresse précisément à la constitution d'identités qui tenteraient, d'une certaine manière, d'imiter, c'est-à-dire d'exécuter, un modèle que les normes culturelles ont institué, comme les essences intelligibles platoniciennes, mais qui sont en fait des formes/modèles qui n'existent nulle part que dans des récits normatifs préexistants.

On pourrait alors dire que le concept de parodie de Butler est aussi une critique de la *mimésis* platonicienne. Ce qui est présenté dans le corps, dans la matière, serait toujours interprété comme une copie imparfaite et inférieure à une essence qui existe dans la réalité intelligible, puisque pour Platon, la vraie réalité est au-delà du monde sensible. Butler, d'autre part, soutient que l'imitation parodique peut être une forme puissante de résistance contre les structures de pouvoir oppressives, ce qui représenterait cette réalité platonicienne incontestable. La parodie est ce qui renverserait la norme culturelle, l'essence platonicienne, par une imitation exagérée et satirique. Au lieu d'être une copie inférieure de son essence, la parodie expose la superficialité et la contingence des structures de pouvoir, les subvertissant dans un mouvement qui trouve de l'espace pour de nouvelles possibilités de subjectivité et d'identité. Ainsi, la parodie travaillée par Butler se confronte à l'idée de *mimésis* traditionnelle, et constitue une défense d'une manière libre de produire du sens et une résistance culturelle.

A son tour, Ricœur s'éloigne aussi d'une conception de la *mimésis* platonicienne, qui renvoie au champ de l'essence, de la substance, où tout sujet ne serait qu'un simulacre de

---

<sup>532</sup> Cf. Fredric JAMESON, « Postmodernism and Consumer Society », IN : Hal FOSTER (éd.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 1983.

<sup>533</sup> J. BUTLER, *Problemas de Género. op. cit.*, p. 261, nous traduisons.

quelque chose de fixe et d'immuable. Refusant la thèse d'une substance absolue du sujet, Ricœur enrichit sa théorie de l'identité narrative du concept de *mimèsis* aristotélicienne. Comme on l'a vu, il travaille sur cette reprise narrative, qui est justement un troisième temps dialectique entre histoire et fiction, qui ne peut être considéré ni comme un temps cosmologique, ni strictement phénoménologique, mais comme un temps humain, un temps compté, qui sert de mesure entre le temps de l'existence et le temps du monde, consistant à agir et à pâtir. L'identité qui se constitue dans ce temps narratif entend honorer les sens du terme identité, analysé par Ricœur et évoqué plus haut comme identité-*idem* et identité-*ipse*. A son niveau mimétique, il mobilise de multiples identités : celles du personnage, du récit et du lecteur. Lorsqu'elle s'enrichit du concept aristotélicien de *mimèsis praxeos*, Ricœur, comme on le voit, conçoit une activité dynamique qui se configure dans un processus poétique en trois temps, figuration, configuration et refiguration. La figuration, évoquée dans les chapitres précédents comme *Mimèsis 1*, serait une pré-compréhension du monde de l'action. C'est une première compréhension du monde de l'action humaine qui n'est pas passive, mais qui est nécessaire pour qu'il y ait une possibilité de transformation créative de la réalité. La configuration, précédemment appelée *Mimèsis 2*, est le monde de l'action configuré en narration, le monde du texte. En elle, l'action est placée dans un contexte large, où une séquence d'événements est racontée. Cette configuration est importante car, en donnant du sens au flux d'actions et d'événements, une histoire cohérente et pleine de sens se construit. Le troisième moment, la refiguration, *Mimèsis 3*, est le monde de l'action que le lecteur peut transformer par la réception narrative, grâce à son identification au personnage et à ses actions. Ici, l'histoire n'est pas seulement racontée, mais réinterprétée, racontée encore une fois, reconfigurée. A ce stade, le récit est soumis à de nouvelles perspectives, de nouveaux regards et de nouvelles interprétations, permettant que le récit de soi, l'histoire du sujet, soit constamment réinventée et mise à jour. On comprend ainsi comment Ricœur constitue une réalité anthropologique mimétique de l'action humaine qui s'articule autour des possibles variations narratives fournies par les étapes insufflées dans le concept de *mimèsis praxeos*.

En réalisant que la *mimèsis praxeos* ne nécessite d'aucun modèle original, ni de vrais acteurs, elle aborde une réponse possible à la critique de Butler de la *mimèsis* platonicienne. De la même manière que la performativité parodique, la *mimèsis praxeos* rend présent quelque chose d'absent, en l'occurrence une configuration d'action qui ne préexiste pas nécessairement à l'intrigue, mais que l'intrigue narrative elle-même invente et crée. On peut ainsi corréler cette fonction narrative développée par Ricœur avec la compréhension même du récit proposée

par Butler, qui, bien que nécessaire, laisserait toujours quelque chose d'absent dans le récit de soi-même. Il y a une vulnérabilité, une contingence, qui laisserait toujours ouvert le récit que le sujet fait sur soi-même<sup>534</sup>. Or, en ce sens, l'identité narrative est ce qui opère précisément l'absence, rendant accessible précisément ce qui pourrait devenir et non ce qui est ou ce qui était. C'est en ce sens qu'il parvient à construire une cohérence à partir de ce qui est, sans ignorer les possibilités de ce qui pourrait être. Ce serait une pensée globale qui ne considère pas une essence, qui n'est pas soutenue dans un modèle immuable logé dans un ciel d'idées super-sensibles, mais plutôt un mouvement qui considère le corps dans l'histoire, mais qui rend aussi possible le non-dit, l'impensé, l'indéterminé à travers la tension entre accord et désaccord de l'*idem* et de l'*ipse*.

En rapprochant le concept d'identité narrative de Ricœur et l'idée de performativité parodique chez Judith Butler, on constate que les deux perspectives mettent l'accent sur la dimension créative et dynamique d'une identité qui peut être touchée, mais encore absente. Pour Ricœur, l'identité se construit à travers le récit que chaque individu élabore sur soi-même et sa trajectoire de vie. Ce récit est essentiel à la formation de l'identité, car c'est lui qui donne sens et cohérence à la diversité des expériences qui composent la vie d'une personne. Butler, pour sa part, soutient que la performativité porte en elle une possibilité de subversion des récits mimétiques normatifs qui sous-tendent les modèles culturels et façonnent l'identité. Grâce à l'imitation et à la manipulation des conventions, les gens peuvent créer de nouvelles possibilités d'identité. Bien que Ricœur et Butler partent de perspectives différentes, le rapprochement entre les deux théories peut être fait dans la mesure où les deux reconnaissent l'importance d'une non-détermination substantielle du sujet. Pour Ricœur, l'identité narrative n'est pas quelque chose de donné ou de figé, mais plutôt quelque chose qui peut être révisé et raconté tout au long de la vie. De même, pour Butler, la performativité dans sa fonction de dissimilitude par rapport à ce qui est considéré comme original est un mouvement de résistance qui permet la création et la subversion des identités.

Ainsi, le rapprochement entre les théories de Ricœur et Butler permet non pas une réfutation, mais une compréhension plus large et plus complexe de l'identité, en mettant l'accent sur sa dimension narrative, subversive, créative et dynamique. Au lieu d'être considérée comme quelque chose de donné ou de naturel, l'identité est comprise comme une construction sociale et culturelle en constante transformation et pouvant être recréée par

---

<sup>534</sup> Cf. : J. BUTLER, *Relatar a si mesmo*, op. cit., p. 55-56.

l'action narrative et performative. Notre tentative de nous approcher visait à montrer comment le concept d'identité narrative peut être conjugué avec la critique butlerienne de l'identité de genre, qui se fait de manière performative. L'intersection avec le concept d'identité narrative apparaît comme une possibilité de redimensionner la performativité de genre d'un sujet construit narrativement.

## 5. Ricœur et l'aporie de l'identité

C'est ainsi que nous parvenons au dernier point de ce chapitre. Dans un effort pour croiser des pensées qui, souvent, sont considérées comme antagonistes, nous réalisons que, dans certains cas, elles peuvent être complémentaires. Ni l'identité ni le récit ne sont catégoriquement rejetés par Butler, mais plutôt la façon dont ils s'imposent couramment à l'existant en tentant d'annuler et de supprimer toutes les autres formes de vie. Nous comprenons donc que le sujet genré de Butler, constitué par l'exclusion et la différenciation, qui cache son origine exclusive et crée, par ce subterfuge, l'illusion de son autonomie, même s'il s'agit d'une attaque radicale contre le sujet universel et autonome de la modernité, n'a pas besoin de signifier sa mort. À travers l'identité narrative, nous entendons présenter un moyen pour que la question du sujet ne tombe pas dans la fragmentation stérile et le relativisme.

Il faut admettre que pour Butler, même si dans des études plus récentes, elle suppose le fait que l'on peut faire un usage stratégique des identités, il y a toujours une résistance aux mouvements qui se renforcent dans les identités, à cause du risque de reproduire la même oppression contre laquelle ils luttent. C'est pourquoi Butler préfère mettre l'accent sur les mouvements qui sont organisés dans une relation de résistance au pouvoir, et pas exactement à cause des identités. Dans ce cas, ce qui unirait les sujets ou les groupes ne serait pas la reconnaissance de l'identité, des similitudes, mais la force de résistance au pouvoir. Il nous semble que Ricœur, dans sa notion d'*ipséité*, paraît aussi aller au-delà du mimétisme identitaire qui ne produirait l'engagement que par des similitudes, mais qui serait basé sur l'institution de la parole. Ainsi, nous arrivons à ce moment de la recherche avec quelques questions qui nous semblent fondamentales : comment maintenir un engagement éthique qui puisse résister, maintenir, face aux possibilités de subversion, de désidentification, même parmi ceux qui s'unissent pour lutter contre le pouvoir dominant ? La polyvalence de la performativité n'est-elle pas précisément le risque de non-engagement dans la mesure où la lutte et la résistance doivent rester ? Qu'est-ce qui justifierait de maintenir le sujet de l'action dans un engagement d'une juste lutte contre le pouvoir qui n'est pas mis en péril par la

désidentification de la norme ? Jusqu'où et quand le sujet peut-il rester fiable, se reconnaissant comme résistant dans l'histoire, si à tout moment il peut concevoir une autre forme de vie qui ne correspond plus à l'histoire de la lutte dans laquelle il aurait été engagé auparavant ?

Face à de telles questions, il est nécessaire de rappeler que pour Ricœur, l'identité narrative se construit à partir d'une série d'événements et d'expériences au fil du temps, qui sont organisés en un récit cohérent et significatif. Cette perspective reconnaît l'importance de la permanence dans le temps pour la construction de l'identité, ainsi que pour la formulation d'engagements éthiques, avec les autres et avec la communauté. A la différence de la théorie de Butler, qui met l'accent sur la performativité et la subversion des normes de genre dans le moment présent, la perspective de Ricœur prend en compte la dimension temporelle de l'identité ainsi que sa relation aux normes et valeurs sociales. Cela signifie que l'identité narrative n'est pas seulement une construction de l'individualité, mais plutôt un récit qui est en relation avec l'autre, considérant également un contexte social, historique et culturel plus large. Bien que Butler reconnaisse dans le processus de performativité un mouvement dynamique dans la remise en question des identités actuelles, elle ne semble pas suffisamment insister sur la nécessité d'une perspective narrative qui permette aux individus de raconter à nouveau leurs histoires et de construire de nouvelles identités en fonction de leur expérience de vie. En subvertissant l'identité mais en ignorant la diversité des expériences et des trajectoires qui composent le tissu de la vie de chaque individu, cela ne risque-t-il pas d'aboutir à une vision homogénéisante et limitée de la critique de l'identité de genre elle-même ? Butler ne prend-il pas sa théorie au risque d'être pris au piège de sa propre critique ? C'est pourquoi nous voyons que Ricœur, en soulignant l'importance de la permanence dans le temps pour la construction de l'identité, pense aussi à la nécessité de formuler des engagements éthiques. L'identité narrative ne peut être formulée qu'à partir d'une compréhension plus large des normes et des valeurs qui façonnent la vie sociale, et pour cela, il est nécessaire de considérer la relation narrative avec la temporalité. La subversion de ces normes sans penser la place de la promesse, sans un point de stabilité relationnelle, sans l'initiative de l'institution de la parole sur laquelle on peut tenir, pourrait avoir des implications négatives pour l'intégrité de la communauté.

Dans l'identité narrative, la réflexion même sur le temps, et sur les variations imaginatives, est implicite. Car la fabrication d'une intrigue n'est jamais donnée immédiatement. On pourrait dire que le processus narratif de l'identité, effectué par le sujet-

personnage, ressemble beaucoup à l'intuition esthétique de l'artiste avec son œuvre. Ce dernier ne détache pas sa production de la préoccupation née de la réflexion des temps. Les artistes visuels, sculpteurs, compositeurs et poètes semblent se consacrer à des préoccupations qui vont au-delà de la simple question de la survie. Leurs travaux reflètent des commentaires sur le temps et les situations qui les entourent, exprimés à travers une variété de formes critiques. Mais comment cela serait-il possible s'il n'y avait pas de principe configurateur pour la perception de la réalité ? La *mimèsis praxeos* développée par Ricœur est, à notre avis, un instrument qui rassemble tous ces récits divers, ces époques diverses, et les place dans une hospitalité pour penser le nouveau. Puisque le récit, configurateur de la réalité, bien qu'il garde son principe de permanence, ce principe pointe vers la reconnaissance de ce qui a déjà été, mais aussi de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire de ce qui a cessé d'être réalisé, et donc non statique. Le récit est toujours reconfiguratif, c'est-à-dire qu'il n'a jamais été statique, il peut être mis à jour et la réalité peut être racontée peu importe combien de fois, faisant apparaître un horizon jamais épuisé dans ses possibilités. C'est une pensée qui se rapproche de la dynamique inépuisable que le philosophe italien Giorgio Agamben entrevoit dans chaque œuvre. Pour lui, une œuvre n'est jamais terminée, mais en est toujours abandonnée et poursuivie par d'autres, ce qu'il appelle lui-même « désœuvrement<sup>535</sup> ». Précisément parce qu'elle est reçue, interprétée et reconfigurée quelque temps après son « abandon ». Mais elle suppose le nouveau de quelque chose qui existe déjà, ce qui ressemble beaucoup à l'acte narratif ricœurien.

On comprend ainsi que l'identité narrative, qui n'est pas seulement une identité personnelle, mais un processus dialectique de déracinement et de maintien dans le temps, est une manière de résister au risque du présentisme, caractéristique de la cité par projets. S'il y a identité c'est parce qu'il y a une notion de permanence dans le temps. Il y a identité parce qu'il y a permanence rétrospective dans le temps, c'est-à-dire capacité à identifier la même personne après avoir considéré des faits qui sont confirmés comme étant attribuables à cette même personne. Et même s'il n'y a rien dans le passé qui prédit l'avenir, qui est toujours contingent, indéterminé, il y a quelque chose dans l'avenir qui persiste à nous offrir le passé. Nous ne pouvons pas imaginer, par exemple, qu'à un moment donné dans le passé nous

---

<sup>535</sup> Pour Agamben, « [...] toute œuvre de poésie et de pensée ne peut être conclue, mais seulement abandonnée et, éventuellement, poursuivie par d'autres ». Giorgio AGAMBEN, *L'Usage des corps. Homo Sacer IV*, 2. Trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015, p. 13.

écrivions cette thèse, mais maintenant que nous l'avons fait, nous nous reconnaissons dans la même personne qui n'avait aucune idée de le faire.

En cela, l'écrivain argentin Jorge Luís Borges nous aide à réfléchir. Dans certains de ses textes, il parle de ses rencontres avec lui-même. Imaginons ce que ce serait si chacun de nous se rencontrait soi-même sans savoir que c'était avec soi-même qu'il était. Se serait-il reconnu ? Nous sommes convaincus, dirons-nous, qu'un tel fait ne se produirait pas. Mais cette non-reconnaissance ne perturberait-elle pas la notion que nous avons de l'identité ? Il ne fait aucun doute que celle-ci ici semble fragile. Dans le « Le livre de sable<sup>536</sup> », notamment, il y a ce conte de Borges intitulée « l'Autre » qui raconte la rencontre de Borges avec lui-même. C'est dans cette histoire qu'il est dit que l'homme d'hier n'est pas l'homme d'aujourd'hui, car la rencontre de Borges sur le chemin de la vieillesse avec le jeune Borges manifeste un décalage de l'individu avec soi-même. En fait, le jeune homme d'hier qui rêvait autrefois de l'homme d'aujourd'hui ne doit pas être confondu avec l'homme d'aujourd'hui qui se souvient du jeune homme qu'il était autrefois. Ni le rêve du premier n'est réalisé, ni la mémoire du second ne peut garantir fidèlement ce qui a disparu. L'identité de tout individu, comme nous l'enseigne Borges, se joue entre l'imagination (fiction) et le souvenir (histoire), parce que la vérité de soi est toujours quelque part, entre la fiction et l'histoire de nous-mêmes.

Si l'une des obsessions de l'écrivain argentin est le temps et ses labyrinthes, on comprend que la notion d'individu, et de soi-même, s'articule avec la notion d'oubli et d'imagination, de passé et de futur. Dans un autre texte cependant, intitulé « Borges et moi<sup>537</sup> », l'auteur argentin souligne la rencontre d'un Borges anonyme avec les Borges connus dans les milieux littéraires. La fine ironie qui traverse ce court poème en prose nous met au défi de réfléchir à la coexistence des côtés jour et nuit de chaque individu. Alors qu'un Borges se permet de vivre pour que l'autre puisse tisser sa littérature, on ressent, sur une seule page, la manière dont l'anonyme en chacun de nous s'unit au désir de survivre que l'autre, en nous, s'efforce de persévérer. Plus que de mentionner « l'inconnu » qui existe en chacun de nous, Borges nous montre l'ironie du temps qui s'amuse à jouer avec quelqu'un et *le personne* de chacun. « Donc ma vie est une évasion et je perds tout et tout n'est qu'oubli de l'autre. Je ne

---

<sup>536</sup> Jorge Luís BORGES, *El libro de Arena*, trad. : Antonio Sabler, *O livro de areia*, Lisboa, Editorial Estampa, 1981.

<sup>537</sup> Jorge Luís BORGES, « Borges y yo », *IN* : BORGES, Jorge Luís. *El Hacedor*, Madrid, Alianza, 1980, p. 69-70, nous traduisons.

sais pas lequel des deux écrit la page<sup>538</sup> ». La notion d'*ipséité* de Ricœur peut être présentée comme une solution à cette aporie. En ne me reconnaissant même pas dans la première dialectique, je me vois toujours comme un moi qui peut garantir à la fois ma subsistance et celle de mon corps. Je suis fixe et limité, mais en même temps flexible et illimité. Je ne nie pas la réalité de la nécessité, mais j'apporte avec moi la contingence des variations imaginatives, cependant arrosées d'un engagement à ne pas effacer l'autre que je suis. Cet autre qui, comme le défend Butler, ne se reconnaît pas dans son corps, ni dans les normes, mais qui a encore une histoire pleine de signification pour celui qui s'interprète.

Il nous semble donc que le plus grand paradoxe de l'identité est que nous ne pouvons pas l'expliquer sans avoir comme base ce que nous avons l'intention d'expliquer. On ne peut pas dire, par exemple, que ce qui a permanence et continuité est identique sans considérer que ce qui reste et continue a, par conséquent, une identité. On pourrait aussi dire qu'une chose identique ne peut qu'être elle-même, bien qu'expliquer qu'une chose est elle-même, et non une autre, n'est possible qu'à partir d'un seul critère : celui de sa propre identité. Ainsi, on perçoit le paradoxe de la notion d'identité, même s'il n'est pas facile d'admettre que c'est dans cette notion que se jouent la plupart des concepts philosophiques. L'identité, ostensiblement pensée ou non, est une sorte de « concept parasite ». Nous verrons, dans le chapitre suivant, qu'à travers le concept d'identité narrative, l'individu cesse de se centrer sur lui-même et, se décentrant, ne se sent que comme un existant. Il est même plausible que la grammaire elle-même, avec sa tyrannie des pronoms personnels, change de manière significative. Nous apprendrons alors à nous voir de l'extérieur sans perdre toute capacité de nous voir de l'intérieur. De cette façon, l'un est un autre comme soi-même, ou soi-même comme un autre.

Ricœur nous semble indispensable en ce moment d'aporie, car il pose la fameuse question, déjà citée ici : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ? »<sup>539</sup>. C'est la question fondamentale qui nous guidera dans le chapitre suivant, où nous travaillerons précisément l'identité narrative dans sa dimension éthique. Mais c'est aussi la question qui est centrale dans ce travail. Car la cité par projets, connexionniste et mue par le flux des réseaux, est polyvalente et ouverte à d'innombrables possibilités qui fragmentent non seulement le récit historique du sujet, mais l'engagement minimum requis pour que la communauté humaine résiste. La projection de la vie dans les connexions impulsées par le

---

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 70, nous traduisons.

<sup>539</sup> *SMA*, 198.

capitalisme crée l'injonction de l'espace qui doit être conquis. Mais l'identité narrative place au cœur du flux des réseaux l'importance de la temporalité. La logique de la cité par projets enseigne qu'elle vaut tout sacrifice de temps au nom de la conquête d'un lieu, d'une nouvelle connexion. Mais l'identité narrative, à partir de la considération de la temporalité, offre un engagement éthique, comme si la place de la stabilité n'était possible que dans la considération du temps de l'histoire racontée de l'individu. De cette manière il est possible, non seulement de commencer une lutte contre le pouvoir, mais d'établir l'alliance dans la lutte pour s'y maintenir, face à toute polyvalence, afin que l'on puisse résister à tel ou tel désir de changement qui serait la cause de l'humiliation, de l'injustice et de la violence portées contre chaque vie humaine. Ainsi, la notion d'engagement éthique chez Ricœur offre une perspective intégrative et responsable sur l'identité et ses implications relationnelles.

## CHAPITRE 5

### V — ONTOLOGIE D'UNE ETHIQUE DE L'EXISTENCE

---

Nous avons terminé le chapitre précédent en évoquant les enjeux liés aux apories du concept d'identité. Évidemment, notre objectif n'était pas d'épuiser le sujet, mais de montrer comment l'identité narrative ricœurienne est plus qu'un concept fermé d'identité. L'identité narrative est, en fait, un chemin vers de nouvelles formes de vie dans ses diverses manifestations, comme une pièce fondamentale pour le théâtre de l'existence humaine. Si, comme nous l'avons dit dans la première partie de cette thèse, le nouvel esprit du capitalisme avec son idéologie a créé un théâtre sans intrigue, dans le sens où nous dit A. Tocqueville : « ce monde est, il faut l'avouer, un triste et ridicule théâtre<sup>540</sup> ». La mise en scène est la manipulation constante des potentialités des formes de vie. En présence de cette scène lamentable du capitalisme qui impose son propre récit à des sujets libres, Ricœur nous propose un chemin pour qu'on puisse se retrouver avec nos histoires usurpées par cette idéologie. De même que, dans l'avant-dernier chapitre, nous avons présenté l'idée et le concept d'identité narrative, dans ce dernier chapitre, nous voudrions également tenter de montrer comment, dans l'histoire de la philosophie, il existe un débat hétérogène autour du thème de l'identité. La discussion sur le thème de l'identité apparaît, en effet, de manière dialectique : d'une part, l'identité du sujet est conçue comme lucide et identique à lui-même, malgré la diversité de ses états. D'autre part, elle est critiquée comme une fiction substantialiste d'un soi qui est pur devenir, un flux continu de volontés.

Face à une telle perplexité, comment penser l'identité d'un sujet qui change, mais qui se maintient aussi dans le temps ? Comment dire l'identité de quelqu'un qui devrait être le protagoniste de son histoire, mais qui est aussi transformé par les histoires des autres ? Les deux derniers chapitres se sont terminés à peu près au même endroit. Dans l'idée de maintien dans le temps, soit par le caractère, dans la dialectique entre identité-*idem* et identité-*ipse*, qui ne se limite pas à la dimension purement matérialiste, car dynamique, soit dans la posture éthique de la demande d'une existence authentique, consciente et responsable, à travers le

---

<sup>540</sup> Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, t. I, Édition historico-critique publiée par Eduardo Nolla, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 261.

concept d'*ipséité* pure. Or, au lieu de concevoir l'identité comme une essence statique ou comme un simple flux de volontés, Ricœur nous invite à reconnaître la complexité de l'identité humaine face à une approche réflexive et interprétative qui considère à la fois l'action du sujet et l'influence du contexte historique et social dans la perception de soi-même.

Nous avons vu dans la première partie de cette thèse que dans l'environnement du nouvel esprit du capitalisme, un flux de connexions en réseau s'impose, alimenté par l'impératif de fluidité et de flexibilité adressé à tous les sujets. Il y a donc un conflit clair sur les manières de maintenir la temporalité présentée par Ricœur. Dans un mouvement de mutation constante, chaque individu apparaît comme une mosaïque multiforme de représentations et d'autoreprésentations qui ne sont pas les siennes. Cette exigence de multiplicité prise en otage par le système économique empêche la reconnaissance à la fois de soi et de l'autre. Bien qu'il y ait, comme cela semble être le cas avec la critique de Butler, toujours d'autres expériences possibles, même si elles apparaissent comme une distorsion du *statu quo*, vers de nouvelles possibilités de prise de conscience et d'autodétermination avec des politiques affirmatives, nous ne croyons pas que l'on puisse ignorer le risque causé par le déplacement et l'incertitude. La fluidité comme imposition d'un mode de vie peut conduire à une sorte d'inconstance de l'être, dans laquelle les limites de l'identité personnelle se dissolvent dans le kaléidoscope de la multiplicité des connexions gérées par la cité par projets. L'identité risque de devenir comme le mouvement de la mer, un processus toujours en mouvement, mais qui, du fait de son indéfinition perpétuelle, se dissout comme un océan d'eaux sans vagues. Cette métamorphose inexorable entraîne la perte de l'univocité, le danger de perdre soi-même et l'autre.

C'est pourquoi la trame narrative proposée par Ricœur peut être un noyau de compréhension et de refiguration de l'être, un socle sans antécédent ontologique, mais crucial pour le rapport à soi et aux autres. À la lumière de ce contexte, dans cette quête narrative de la dialectique identitaire, nous arrivons à l'apport précieux de sa conceptualisation de l'*ipséité*. L'*ipséité*, résultat de la fonction narrative, se confronte à la fluidité inhérente du flux des réseaux et, en même temps, interroge l'hétéronomie catégorielle imposée à une identité comme substantielle. Dans son rapport dialectique dans la temporalité, elle met en évidence la notion de *mêmeté*, la constance du caractère, dans laquelle un soi est capable de se reconnaître comme le même. Dans son affranchissement des variations dynamiques, elle transcende le temps historique, étant ainsi flexible et indéterminé, révélant l'altérité de soi-même qui lui apparaît

comme un autre. Dans sa responsabilité, elle demeure, face aux changements qui la rendraient méconnaissable à l'autre, comme une promesse dans une parole identifiable dans le temps. Ainsi, Ricoeur propose une intrigue pour la constitution d'un sujet capable de prendre l'initiative de sa vie, d'interpréter son existence. Un sujet qui dit "je peux", même face à la souffrance ou devant l'humiliation. Un sujet qui résiste aux déterminations extérieures, trouvant dans la fonction narrative un refuge créateur de reconnaissance, de soi-même et de l'autre, au milieu du flux capitaliste incessant de l'inconstance identitaire.

Nous arrivons ainsi au dernier chapitre de cette thèse, pour tenter de mettre en lumière l'enjeu éthique de la reconnaissance des récits de vie, fruits de l'action narrative de l'identité. Au fur et à mesure que l'identité acquiert la capacité de faire et de tenir des promesses moralement pertinentes, la personne développe une capacité d'action morale et de responsabilité éthique. Par conséquent, contrairement à la fluidité identitaire qui peut précipiter l'instabilité et l'incertitude, voire la fatigue d'être ce que l'on ne peut pas reconnaître, l'existence éthique est capable de résister au changement et de créer de la constance. Non pas à cause de la substantialisation, mais à cause de l'estime de soi, du respect de l'autre, par l'acte de parole et du maintien de soi, l'un et l'autre crucial pour le développement d'une intrigue de vie reconnaissable. En ce sens, le cadre éthique de Ricoeur nous offre un point d'appui ferme dans l'intermittence des projections identitaires réticulaires, un point d'ancrage nécessaire dans la turbulence des expériences humaines.

Il est important de dire que d'un point de vue éthique, Ricoeur n'était pas persuadé qu'il existait une seule loi morale universelle qui puisse être considérée comme correcte et adéquate. Sa perspective éthique suggère que nous sommes souvent guidés, impliqués et même confus par une multitude de concepts éthiques différents. Cet état constant de flux inhérent à la vie morale est un point notable dans l'œuvre de Ricoeur, un aspect qu'il a abordé avec beaucoup d'intérêt et de profondeur. Ainsi, il n'est pas surprenant de trouver chez Ricoeur la proposition d'un profond pluralisme éthique, c'est-à-dire une coexistence et une interaction dialogique de plusieurs systèmes de valeurs qui s'ajustent et se corrigent mutuellement. C'est dans cette complexité harmonieuse que Ricoeur développe sa sensibilité pour une existence bonne et responsable, ce qu'il appelle sa « petite éthique ». Cependant, ce qui nous intéresse dans ce chapitre n'est pas d'explorer chaque concept de la petite éthique de Ricoeur, exposé dans les études VII, VIII, et IX de *SMA*. Mais de travailler sur des aspects jugés structurants de son éthique, sa visée éthique, exposés au chapitre VII de *SMA*. Aspects que nous jugeons

pertinents dans la corrélation de notre critique de la cité par projets. De cette manière, nous essaierons de préserver ce que nous interprétons comme le noyau de sa structure éthique, de s'estimer et se maintenir soi-même, de considérer l'attente de l'autre et de souhaiter des institutions justes. Logiquement, au sein de cette centralité éthique, au milieu de la conclusion de cette thèse, nous verrons également comment cette structure est corrélée aux arguments soulevés dans sa propre philosophie. Ainsi, l'identité narrative sera liée à cette éthique primordiale, ainsi que les théories du langage et de l'action jusqu'au moment de la conclusion qui tentera de désigner un sujet capable. Capable de vivre sans se nier soi-même comme un autre, compte tenu de l'impératif de projection idéologique de la performance. Nous voulons proposer, dans la liberté d'interprétation de l'œuvre de Ricœur, que le cheminement éthique de la reconnaissance de l'estime de soi passe par la fonction narrative de l'identité et aboutit à l'affirmation que nous sommes des sujets capables. Des sujets capables d'accepter et de résister à la temporalité telle qu'elle nous apparaît. Nous sommes des êtres fragiles, c'est vrai, mais puissants aussi, capables de nous exprimer par le langage, d'agir, de concevoir et de partager des récits personnels et collectifs, de résister à de nouvelles formes d'humiliation de soi et aussi d'assumer la responsabilité de nos actes.

## **1. Du récit à l'existence**

Après une réflexion sur la ressource narrative dans la formation de l'identité, Ricœur aborde la question éthique impliquée dans ce processus. La refiguration par le récit, qui permet une médiation entre temps historique et temps fictionnel, se présente comme un tiers temps qui permet la réinterprétation singulière du sujet. Dans cette perspective, un ethos est nécessaire pour aider ce sujet à trouver un équilibre dans ce nouvel horizon refiguré. Le moi doit être capable de se reconnaître et de développer des modes de vie fondés sur le respect de l'institution de la parole, établissant ses relations sur la base d'un engagement mutuel. Cependant, avant d'explorer les aspects de ce moment éthique, la question se pose : comment Ricœur aborde-t-il ce passage du sujet narratif à sa refiguration dans le contexte éthique ? Comment ce sujet narratif – qui n'est ni l'auteur originel ni celui qui conclut le récit, puisqu'on ne peut raconter sa propre conception ou sa mort – se reconnaît-il dans le récit et, simultanément, se refigure-t-il dans le temps historique ? Comment Ricœur explore-t-il le passage d'un individu qui raconte sa propre histoire à la reconnaissance de soi et de l'autre dans la refiguration du temps historique ? Ou, comme il le demande lui-même : « De quelle

manière la composante narrative de la compréhension de soi appelle-t-elle pour complément les déterminations éthiques propres à l'imputation morale de l'action à son agent ?<sup>541</sup> ».

Pour rendre compte de ces enjeux, Ricœur soutiendra qu'il n'y a pas d'action sans symbolisme constitutif et que le symbolisme narratif est ce qui contribue à la configuration individuelle et sociale de l'action. Rappelons-nous que dans *TR-I* Ricœur nous avait déjà dit que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle<sup>542</sup> ». Le récit est une symbolique représentative de l'action « dans la mesure où il a précisément pour référent l'action humaine<sup>543</sup> ». La fiction nous donne ainsi un remarquable modèle représentatif de l'intentionnalité de l'action, selon Ricœur. « J'appelle récit », rappelle le philosophe, « très exactement ce qu'Aristote appelle *muthos*, c'est-à-dire l'agencement des faits<sup>544</sup> » et *mimèsis* de l'action.

Aristote n'hésite même pas à dire que la poésie est plus philosophique que l'histoire, dans la mesure où celle-ci s'en tient à l'anecdote et à la contingence. C'est en ce sens que le poème tragique est une fiction heuristique. Il constitue une sorte de modèle narratif qui a la vertu de « redécrire » une action humaine comme on dit par ailleurs *des modèles scientifiques* dans le cadre d'une logique de la découverte<sup>545</sup>.

Comme Aristote, Ricœur définit la *mimèsis* comme *muthos*, car c'est dans la composition de l'intrigue que l'action est imitée, c'est-à-dire que le récit doit être compris comme l'opération par laquelle les actions s'enchaînent et non comme une pure représentation qui imite des actions réelles. On peut alors considérer que les intrigues que nous inventons sont le moyen privilégié par lequel nous refigurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette<sup>546</sup>. Et c'est dans l'acte de lecture, rappelle Ricœur, qu'agissent les modes de figuration nouvelle du champ pratique, dans un processus analogue à la fusion

---

<sup>541</sup> *SMA*, p. 193

<sup>542</sup> *TR-I*, p. 85.

<sup>543</sup> Paul RICŒUR, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, 1<sup>a</sup> ed, Paris, Editions du Seuil, 2013, p. 298.

<sup>544</sup> *TR-I*, p. 62.

<sup>545</sup> *EC-3*, 298- 299.

<sup>546</sup> Cf. : *TR-I*, p. 13.

des horizons de Gadamer<sup>547</sup> : « Le travail de pensée à l'œuvre en toute configuration narrative s'achève dans une refiguration de l'expérience temporelle »<sup>548</sup>. Bref, le processus narratif « re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème<sup>549</sup> ».

C'est suivant cette logique que dans *SMA*, Ricœur travaille sur la constitution de l'identité personnelle, proposée dans l'herméneutique de soi, passant de la dimension linguistique à la dimension narrative, et de cette dernière à la dimension éthique que suppose le sujet parlant, narrateur de soi-même. La théorie narrative peut prendre en charge la médiation entre description et prescription si l'élargissement du champ pragmatique et des considérations éthiques sont impliqués dans l'acte de narration. Ainsi, en suivant le parcours proposé dans sa réflexion, on comprend que la théorie narrative, responsable de la compréhension de soi du sujet, se réalise dans la conjonction nécessaire avec la théorie éthique. Pour Ricœur, les expérimentations intellectuelles que nous menons dans le laboratoire imaginaire ne sont pas absentes des jugements normatifs menés dans le domaine du bien et du mal. C'est pourquoi Ricœur dit que : « transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer »<sup>550</sup>. La capacité éthique d'exercer un jugement est ainsi soumise aux variations imaginatives propres à la fiction. Cette valorisation qui s'opère principalement dans la dimension de la fiction, peut exercer une fonction de découverte mais aussi de transformation par rapport au ressenti et à l'action du lecteur dans la refiguration de l'action opérée par le récit.

#### **a) Le récit comme assimilation de l'existence**

La tâche de raconter sa propre histoire dépasse la simple récapitulation des événements passés, et s'apparente davantage à une procédure sémantique par laquelle les individus se construisent activement dans la réalisation de leur identité. Ainsi, dans le champ de compréhension de la fonction narrative construite par Ricœur, on passe du monde phénoménologique des variations imaginatives au champ de l'existence elle-même. Dans l'exercice d'élaboration de nos récits individuels, nous nous redéfinissons de manière significative, en enchaînant une multiplicité d'éléments du passé et du présent. Par l'exercice de cette pratique nous voici non seulement comme narrateurs de notre histoire, mais comme

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>548</sup> *TR-3*, p. 9.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>550</sup> *SMA*, p. 194.

l'histoire racontée elle-même, contemplant dans notre univers narratif une image réfléchie de nous-mêmes, insérée dans l'immensité du temps et de l'espace. Contrairement à la fragmentation suggérée par la cité par des projets, avec des connexions multiples qui empêchent la constitution singulière de la vie, Ricœur dit : « Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie »<sup>551</sup>. Ce qui signifie que le récit empêche en réalité que la question de l'identité personnelle ne tombe aujourd'hui dans une antinomie vide de sens, puisque le jeu des trois *mimèsis* parvient à intégrer le caractère isolé des actions humaines dans la totalité d'une vie humaine.

Bien entendu, passer de l'identité du personnage à celle de soi implique le rôle fondamental de la lecture, impliquée dans la *mimèsis III*, comme application du texte au monde concret. C'est pourquoi, pour Ricœur, nous recherchons des attitudes, des valeurs et des choix de vie dans les personnages que nous lisons afin de nous comprendre et d'orienter nos actions<sup>552</sup>. Et donc, disons-le encore une fois, c'est l'identité narrative elle-même qui construit l'identité du personnage comme un noyau fédérateur de pratiques, de conduites, de plans de vie et d'idéaux, qu'il est capable de s'approprier. Ricœur soutient que l'identité narrative émerge de l'action et des choix du personnage, qui agit comme un acteur moral et éthique dans le contexte de l'histoire. En ce sens, le personnage n'est pas une entité séparée et autonome, mais se définit par les actions qu'il accomplit et les valeurs qu'il exprime tout au long du récit. Ces actions et choix contribuent à la création d'une représentation cohérente et signifiante du personnage qui devient alors le protagoniste de son histoire, un agent actif au sein de l'intrigue narrative. Non seulement cela, mais l'intrigue et le personnage, nous dit Ricœur, sont composés d'éléments divers et contradictoires, soulignant la complexité de l'identité humaine. A travers le récit, le lecteur est amené à comprendre comment différents aspects de sa propre vie peuvent s'interconnecter et s'influencer, permettant une réflexion plus profonde sur sa propre identité et son expérience, réunissant ce que Ricœur appelait une synthèse de l'hétérogène, dans la compréhension d'un *qui*.

Ricœur nous apprend à voir qu'il y a une possibilité de penser la vie en l'attribuant à un *qui*, dans un contexte global, hétérogène, qui ne voit pas seulement le flux comme un tout, et qui ne réduit pas non plus les identités à de simples projets. Cette réflexion confronte

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>552</sup> Voir chapitre 3, partie II.

directement ce qui a été exposé dans la première partie de cette thèse sur la cité des projets forgés par le nouvel esprit du capitalisme. En essayant d'absorber toutes les sphères de la vie humaine et de les projeter dans l'idéologie économique du travail, le capitalisme opère un réductionnisme de la dimension perceptive de la vie et du sujet. En transformant le temps de la vie en un réseau de connexions momentanées, la vie s'appréhende comme une succession de projets qu'il faut sans cesse optimiser. La compulsion à se transformer et à se réaliser en permanence, conformément aux exigences du nouvel esprit du capitalisme, peut conduire à la fragmentation de l'identité et à une recherche incessante et épuisante de buts et d'objectifs. Nous avons vu combien cette logique de la cité par projets a de profondes implications, tant sur le plan professionnel que privé. Dans la sphère professionnelle, les pratiques de gestion reposent sur l'évaluation des performances, les cibles individuelles et les incitations à atteindre les objectifs fixés. Cependant la force du capitalisme réside dans sa capacité, entre autres aspects, à intégrer la critique artiste et à développer un modèle de management centré sur le plaisir de créer, sur l'innovation. Il atteint la sphère esthétique du sujet, encourageant l'individu à devenir l'auteur de sa propre vie, s'épanouissant néanmoins au sein de l'entreprise et limitant son existence au temps de travail. Sur le plan personnel, les personnes sont encouragées à se considérer comme des auto-entrepreneurs, responsables de planifier, de mener à bien et d'optimiser leur vie dans tous les aspects. Cette approche encourage la mentalité instrumentale et fragmentée, où la vie est façonnée et quantifiée en fonction des besoins du système économique, ce qui signifie que la vie est adaptée à un récit idéologique sans interaction de soi, mais où tout le monde est le même. Alors que le nouveau capitalisme promeut cette vision fragmentée et instrumentalisée de la vie, qui est guidée par des projets en multiconnexions, la théorie de Ricœur cherche une compréhension plus intégrale, dans laquelle l'individu est mis au défi de s'engager dans une réflexion profonde et interprétative compte tenu de son histoire.

Ricœur s'efforce d'incorporer divers aspects de l'existence au sein d'un récit cohérent et signifiant, enchevêtré à celui des autres, tout en reconnaissant son endettement et sa dépendance mutuelle, et sa solidarité avec d'autres récits. Dans ce récit, l'identité personnelle se développe à partir de valeurs intrinsèques et d'une réflexion sur sa propre histoire. Ricœur soutient qu'en s'engageant dans la tâche de raconter notre expérience personnelle, nous nous engageons dans un processus d'auto-réflexion et d'auto-identification, qui culmine dans la formulation d'une perception plus consolidée et plus profonde de qui nous sommes. Simultanément, alors que nous nous situons à la lumière de l'histoire plus large qui nous entoure, nous reconsidérons nos histoires individuelles du point de vue de l'intrigue élargie

dans laquelle nous sommes participants et co-créateurs. Ce jeu complexe de processus d'introspection et de contextualisation historique nous permet d'émerger fréquemment refigurés - tout en restant entièrement nous-mêmes. Le récit ne nous apparaît pas dans cette thèse seulement comme gardien du temps vécu ; c'est aussi le gardien fondamental de la condition relationnelle de la personne, de sa cohérence et de son identité, qui, autrement, se dissoudraient dans une dispersion continue dans le flux des projections exigées par les impératifs de connexions.

### **b) Le récit comme appropriation de l'existence**

Pour Ricœur, l'identité ne se donne pas d'un coup, tout de suite ; elle est au contraire redevable du cheminement des récits qui constituent des modèles de réflexion sur l'action. En racontant les actions et en mettant en scène un personnage principal, qui n'est rien sans ses actions et sans ses liens avec les autres, le récit tend à le présenter comme une personne. Cependant, ce sujet éthique qui émane de la pratique du récit de soi acquiert une particularité distincte par rapport à la notion conventionnelle d'auteur. Selon Ricœur, le sujet ne se définit ni comme l'auteur original ni comme la conclusion du récit.

Or, rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance ; ma naissance et, à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même. Quant à ma mort, elle ne sera fin racontée que dans le récit de ceux qui me survivront ; je suis toujours vers ma mort, ce qui exclut que je la saisisse comme fin narrative<sup>553</sup>.

Cette déclaration, en fait, est un argument sophistiqué qui remet en question notre compréhension de la vie, du temps et, surtout, de la mortalité. Le sujet, narrateur de sa propre histoire, ne peut être considéré comme son auteur original, puisqu'il n'a pas de contrôle sur les circonstances spatio-temporelles qui ont impliqué sa naissance, pas même sur les aspects prédéterminés de son personnage. De même, un tel sujet n'a pas la capacité de compléter le récit, puisque le récit de sa propre mort lui est inaccessible. Ainsi, Ricœur esquisse une distinction ontologique subtile mais pertinente entre l'auteur d'une œuvre littéraire et le sujet éthique qui tisse son propre récit. Cependant, il réaffirme le rôle essentiel de l'autoréflexion et

---

<sup>553</sup> SMA, p. 190.

de la reconnaissance de soi dans la constitution du sujet éthique - processus essentiels par lesquels l'individu évalue et révisé éthiquement ses propres actes tout en continuant d'exister, d'apprendre et de se développer dans le tissu de vie : « en faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens »<sup>554</sup>.

Lors de la narration, le sujet ne serait pas exactement l'auteur original de son histoire, mais un tiers qui construit un monde dans la relation entre l'interprète et le contexte historique. « je » serait donc un autre, une altérité, comme l'ont commentait au chapitre précédent à propos de l'œuvre de Jorge Luiz Borges. C'est en ce lieu que le sujet prouve sa totale inadéquation de la catégorie de substance et de son schéma de permanence dans le temps.

Là réside la vertu purgative de cette expérience de pensée, au plan spéculatif d'abord, mais aussi au plan existentiel : il se pourrait en effet que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle doivent traverser l'épreuve de ce néant de l'identité-permanence, cette vacuité équivaldrait à la « maison vide » dans les transformations chères à Lévi-Strauss. D'innombrables récits de cette conversion témoignent de ces nuits d'identité personnelle<sup>555</sup>.

C'est à ce moment que le lecteur, qui ne se reconnaît plus, doit opérer une appropriation de la narration, pour que l'être soit maintenant interprété narrativement et devienne un soi qui figure comme ceci ou cela. Il s'agit d'un processus d'appréhension de soi résultant de la réception du récit par le lecteur, qui configure désormais sa propre histoire. Ainsi, paradoxalement, il se soutient comme auteur, car dans l'histoire qu'il raconte, il s'approprie le sens, qui n'est alors plus ressenti par le narrateur, mais par l'interprète lui-même qui s'interprète en racontant sa vie. C'est la constitution d'une subjectivité par choix, par résistance. Car ce que nous appelons subjectivité n'est « ni une suite incohérente d'événements, ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. C'est précisément la sorte d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme »<sup>556</sup>.

Ricœur affirme que ce n'est pas par hasard, ni par abus, que plusieurs philosophes stoïciens ont interprété la vie vécue comme la représentation d'une pièce, une représentation

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>555</sup> *EC-3*, p. 378.

<sup>556</sup> RICŒUR Paul, « Vida: uma narrativa em busca de narrador ». *IN* : Paul RICŒUR, *Escritos e Conferências 1, em torno da psicanálise*, Trad.: Edson Bini, Edições Loyola Jesuitas, São Paulo, 2010, p. 210.

théâtrale, « dans une pièce que nous n'avons pas écrite et dont l'auteur, par conséquent, recule au-delà du rôle<sup>557</sup> ». C'est précisément cette relation entre les multiples sens que l'on peut tirer des termes « auteur » et « auctorialité » qui contribue à la richesse de sens de la notion d'agir.

Ainsi, nous sommes tous lecteurs de nous-mêmes, même si l'histoire a été écrite par quelqu'un d'autre. On s'aperçoit donc que cette herméneutique de soi proposée dans *SMA* est en harmonie avec ce que Ricœur défendait dans ses essais sur l'herméneutique des années 1980, déjà évoqués dans cette thèse : « Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte ». C'est grâce à un texte comme "un autre" que nous construisons notre propre identité, favorisant la connaissance de nous-mêmes. On comprend que la lecture, qui interprète l'intrigue narrative, s'approprie le monde offert par la fiction comme une schématisation du possible pratique. Elle applique non seulement le monde élargi par le récit, mais prépare également l'entrée dans le champ éthique de la notion d'auctorialité. Elle permet aussi la cohésion d'une vie, en autorisant l'attribution d'une identité spécifique, que l'on peut appeler son identité narrative, à une communauté ou à un individu.

### c) Le récit comme existence partagée

Cependant, dans cette interaction avec notre propre existence dans laquelle le récit nous place, Ricœur dit quelque chose de plus. La lecture, comme application de la fiction à la vie, nous fait prendre conscience par l'enchaînement des histoires qui constitue le récit, qu'il n'y a pas de sujet dans le soliloque.

A cette difficulté fondamentale s'en joint une autre, qui n'est pas sans rapport avec la précédente ; sur le parcours connu de ma vie, je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, *bref raconter plusieurs histoires*, dans la mesure où, à chacune, manque le critère de la conclusion [...]<sup>558</sup>.

Ricœur croit en l'interdépendance et aux rencontres narratives qui affectent les histoires individuelles. Chaque récit individuel serait intégré dans un complexe d'autres histoires variées. Cela signifie que nous ne nous comprenons pas seulement à partir des histoires que nous racontons sur nous-mêmes, mais aussi à travers l'incorporation d'histoires

---

<sup>557</sup> *SMA*, p.191.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p.190.

racontées par d'autres, ainsi que par l'inclusion d'autres personnes dans nos propres histoires. « Les histoires vécues des uns sont enchevêtrées dans les histoires des autres. Des tranches entières de ma vie font partie de l'histoire de la vie des autres, de mes parents, de mes amis, de mes compagnons de travail et de loisir<sup>559</sup> ». Les histoires, pour Ricœur, ne sont pas exclusives ou individualistes, mais relationnelles et communautaires. La compréhension éthique de soi nécessite de se comprendre comme faisant partie intégrante de récits pluriels. Ainsi Ricœur considère que le sujet éthique n'est pas un individu isolé, mais qu'il est profondément enraciné dans les histoires racontées par les autres. En ce sens, la conscience morale d'un individu est indissociable des récits multiformes et complexes auxquels il participe. En tant que sujets éthiques, nous sommes les personnages d'une myriade d'histoires.

Enfin, il y a une intrication de l'histoire de chacun dans l'histoire de beaucoup d'autres. Et c'est encore une autre vocation à l'existence présentée par le concept narratif : habiter sa vie dans ce lieu de responsabilité qu'exige l'éthique. Bien que le sujet ait toute liberté de se raconter autrement, au-delà des contraintes normatives d'une structure linguistique, culturelle, religieuse, etc., son histoire sera toujours refigurée parmi de nombreuses histoires qu'il faut considérer, reconnaître. On voit ainsi comment Ricœur tisse un lien intrinsèque entre éthique et récit. L'éthique exige de se comprendre et de comprendre l'autre, de valoriser le passé et les variations imaginatives comme des possibilités futures - toutes essentielles à la construction du récit. Le passage du narrateur au sujet éthique est inextricablement lié à l'idée que chaque histoire fait partie intégrante des histoires de beaucoup d'autres.

On voit que dans ce passage de la fonction narrative de l'identité à l'existence, il y a, parmi les faits narrés dans un temps passé, place aux rêves, aux engagements, aux attentes et aux prédictions par lesquels les protagonistes des récits s'orientent vers leur avenir. L'unité narrative d'une vie est placée sous le signe de la tentative de narration de l'articulation narrative entre rétrospection et prospection. Cette dialectique entre les mondes, l'histoire et la fiction, fait que le récit se réapproprie l'histoire de vie qui était effacée par le nouvel esprit du capitalisme, dans lequel les gens participent à un récit qu'ils ne peuvent pas raconter, comme s'ils participaient à un grand intellect universel qui leur vole leur unicité. La puissance narrative elle-même, étant une dialectique entre deux mondes, ne relativise pas l'existence, puisque, avant que le récit ne s'isole dans le monde de ses variations imaginatives, il le fait en sauvant précisément ce qui fait partie de la vie elle-même, et revient plus tard à la vie,

---

<sup>559</sup> *Ibid.*, p.190.

suggérant à cette vie de multiples manières de s'appropriier l'existence. Mais, comme nous venons de le voir, cette appropriation ne se fait pas de manière égoïste ou individualiste, mais de manière mutuelle dans laquelle la reconnaissance d'autres récits est nécessaire, pour que le soi puisse se voir dans et comme un autre. C'est l'ouverture de la fonction éthique qui trouve sa nécessité devant soi comme autre, ouverture que Ricoeur désigne sous le terme d'"hospitalité narrative". Or, pour Ricoeur, c'est précisément dans cette ambivalence entre raconter et exister, dans les histoires que nous nous racontons, les histoires que nous entendons des autres et les histoires dans lesquelles nous nous plaçons, que se compose notre constitution de sujets éthiques.

## **2. Le fondement éthique : estime de soi, sollicitude et institutions justes**

Si l'on se souvient que Ricoeur refuse la séparation de la poétique de la vie, dans l'herméneutique de soi, de son contexte historique, on comprend que quand on parle d'identité narrative, on parle d'une posture existentielle de la vie. Cette position expérientielle de l'existence elle-même renvoie précisément à la question éthique de chacun. L'enjeu éthique pour Ricoeur a son principe fondé sur la notion dite d'estime de soi.

Dans la première partie de cette thèse, nous avons vu comment le nouvel esprit du capitalisme a créé une cité symbolique basée sur des projets qui finissent par affecter négativement l'estime de soi. Ce problème est aggravé par la précarité du travail et la focalisation sur l'entrepreneuriat individuel, qui impactent négativement la capacité des individus à se reconnaître comme acteurs de leur propre action. De plus, le nouvel esprit du capitalisme compromet le respect mutuel et la considération éthique de l'autre, en raison de la poursuite incessante du succès face à une concurrence féroce. L'idéologie capitaliste s'applique constamment à déconstruire les institutions de solidarité et à déréguler les institutions communes. Cette dégradation des relations interpersonnelles et du respect de soi, de la sollicitude, du respect d'autrui, révèle une dimension problématique qui touche non seulement les relations professionnelles, mais aussi les dimensions les plus intimes de la personne, voire la relation du sujet à lui-même. De plus, la manière dont la durée de vie est raccourcie et configurée pour s'adapter au temps de travail dans le nouvel esprit du capitalisme fait également partie de notre critique. Cette configuration humiliante subordonne d'autres sphères importantes de la vie - comme la famille, les loisirs et le développement personnel, etc. - à la logique des projets. Cette réduction de la diversité des expériences et la soumission

à une vision unidimensionnelle et utilitaire des personnes sont des formes d'humiliation de l'identité personnelle.

La violence opérée par le nouvel esprit du capitalisme renvoie, en langage ricœurien, à la réduction voire à la destruction du « pouvoir-faire » du sujet. Or Ricœur nous dira que le « pouvoir-faire » est précisément le « pouvoir d'agir », c'est-à-dire la capacité qu'a un sujet de se constituer en agent de son action<sup>560</sup>. En essayant de détruire cette puissance d'action individuelle, ce que le nouvel esprit du capitalisme touche dans son action violente, c'est précisément « l'estime de soi ». L'estime de soi qui, dans l'éthique de Ricœur, se convertit aussi au passage par la norme universalisante et devient « respect de soi ». En affectant négativement l'estime de soi, le nouvel esprit du capitalisme touche au cœur du maintien éthique de l'individu, détruisant à la fois sa capacité à se reconnaître comme sujet de son action et la norme du respect de l'autre. C'est exactement ce que Ricœur appelle l'humiliation, le côté pervers de la société des projets, qui n'est rien d'autre que la destruction de l'estime de soi, du respect de soi, érodant la confiance nécessaire pour vivre en société. Ainsi, face à une telle humiliation, nous assistons à la destruction du pouvoir-faire<sup>561</sup>, précisément parce que l'estime de soi est la reconnaissance même de notre capacité à agir.

Sous ces formes diverses, la violence équivaut à la diminution ou la destruction du pouvoir-faire d'autrui. Mais il y a pire encore : dans la torture, ce que le bourreau cherche à atteindre et parfois - hélas ! - réussit à briser, c'est l'estime de soi de la victime, estime que le passage par la norme a porté au rang de respect de soi. Ce qu'on appelle humiliation - caricature horrible de l'humilité - n'est pas autre chose que la destruction du respect de soi, par-delà la destruction du pouvoir-faire<sup>562</sup>.

Au vu de ces considérations, ce que propose Ricœur comme principe éthique réalisé par la médiation narrative nous paraît crucial. La médiation narrative qui se dresse comme une passerelle entre « pouvoir dire et agir » et la théorie morale de l'être humain. Si ce n'est pas la réponse, l'éthique ricœurienne est proposée comme une alternative à la récupération de la valeur de l'estime de soi, de la sollicitude et de la préservation de la dignité et de l'intégrité des individus. La réflexion éthique de Ricœur est présentée dans cette thèse comme nécessaire

---

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 256-257.

pour repenser une approche de l'existence irréductible au flux de multiconnexions imposé par le système économique. En intégrant les réflexions de Paul Ricœur sur l'estime de soi, nous soulignons l'importance de se construire une identité éthique solide et la capacité d'agir moralement. De plus, sa pensée nous conduit à une résistance à la non-humiliation de l'identité, car elle ajoute une perspective qui met l'accent sur la reconnaissance et le respect de la dignité et de l'intégrité des individus. L'estime de soi est une tentative éthique de rapprochement de soi en tant qu'autre, un récit complexe qui s'assume avec passion et qui valorise la richesse qui réside dans chaque expérience, car en elle il y a une liberté de s'estimer dans la potentialité qu'il y a à raconter sa propre existence.

C'est dans la dimension éthique et morale que va émerger cette autonomie du soi intimement liée à « la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme »<sup>563</sup>. Il nous faut ici préciser la raison de cette distinction entre éthique et morale, dont Ricœur admet qu'il n'y a aucune justification, ni étymologique, ni coutumière. Les deux appellations, l'une d'origine grecque, l'autre d'origine latine, ont toujours été employées dans le double sens du mot « coutumes » qui est à la racine étymologique de l'une et de l'autre.

La coutume peut désigner aussi bien, ce qui dans un contexte social et culturel peut être considéré comme « bon », que ce qui est imposé comme « obligatoire ». C'est donc par convention que Ricœur sépare les termes, réservant « d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte »<sup>564</sup>. Malgré cette apparente séparation, les deux grandes matrices éthiques, la téléologie aristotélicienne et la déontologie kantienne, seront chez Ricœur en synergie permanente. Cependant, la thèse de Ricœur propose la primauté de l'éthique sur la morale, mais en soumettant la perspective éthique à l'examen moral, et, enfin, le recours légitime de la règle morale à la perspective éthique chaque fois que la norme conduit à des situations aporétiques ou douteuses. Dans l'analyse de l'*ipseité*, l'estime de soi et le respect de soi correspondront respectivement à la perspective téléologique et au moment déontologique, et c'est précisément à cette perspective que nous intéresserons dans notre recherche. « Ainsi, estime de soi, et respect de soi représenteront conjointement les stades les plus avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l'*ipseité* »<sup>565</sup>.

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 201.

Selon Ricœur, la structure éthique fondamentale, ce qu'il appelle la visée éthique consiste alors à « la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes<sup>566</sup> ». Voyons comment cette visée éthique se développe dans son œuvre.

a) **Estime de soi : la « vie bonne »**

L'estime de soi, ou la capacité de la personne à se désigner comme l'auteur et l'évaluateur de ses intentions et de ses initiatives dans le monde, est pour le philosophe le moment absolument fondamental de l'éthique. Ce moment précède même l'idée kantienne de respect et d'obligation. Tout comme le désir d'une vie heureuse avec les autres précède l'obligation morale ; c'est le premier moment constitutif de l'*ethos* personnel. Sans la dimension de l'estime de soi, toute éthique est impossible. L'estime de soi, selon Ricœur, commence par un désir.

Souhait d'une vie accomplie : en inscrivant ainsi l'éthique dans la profondeur du désir, on souligne son caractère de souhait, d'optatif, antérieur à tout impératif. La formule complète serait : Ah ! Puissé-je vivre bien, sous l'horizon d'une vie accomplie et, en ce sens, heureuse ! L'élément éthique de ce souhait ou de ce vœu peut être exprimé par la notion d'estime de soi<sup>567</sup>.

L'estime de soi reflète, bien plus que la contrainte de la norme, l'affirmation de la capacité de choisir pour des raisons et la capacité de commencer quelque chose dans le monde. Par conséquent, sa marque sera l'intention et l'initiative. Se valoriser, c'est alors se reconnaître comme agent éthique. Ce qui ne signifie nullement la possibilité pour chacun de se refermer sur lui-même en évitant de s'ouvrir à l'autre, car comme le rappelle Ricœur, dire *soi* n'est pas dire *je*<sup>568</sup>. Le soi implique l'autre, si bien que l'on peut dire que chacun s'estime comme un autre. Le problème éthique se pose précisément avec le mode singulier d'intégration de l'altérité dans l'*ipséité*, de la seule entité capable de devenir un *qui*, c'est-à-dire par l'appropriation de soi dans les témoignages de la liberté.

La vie bonne est l'horizon vague et mobile des plans et des idéaux vers lesquels tendent toutes nos actions, même celles qui semblent aboutir à leur propre réalisation ; c'est

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>567</sup> *L-2*, p. 204-5.

<sup>568</sup> *SMA*, p. 212.

un but dans les buts. Entre notre perspective d'une vie bonne et nos options les plus importantes (amour, profession, mariage, enfants, etc.) se dessine un cercle herméneutique dans lequel, comme dans un texte, le tout est compris par les parties et les parties par le tout<sup>569</sup>. C'est à partir de cette interprétation de soi que, sur le plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi chaque fois que la certitude de la paternité des actes et des discours entraîne la conviction de bien agir et de bien juger.

L'idée d'une vie bonne est discutée par Ricœur, en s'appuyant sur les leçons d'Aristote. Aristote soutient que la bonne vie est liée à la praxis et que toutes les actions tendent vers un bien. Cependant, il met également en évidence la téléologie inhérente à la praxis, affirmant que la bonne pratique est sa propre fin. Dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote dit que la praxis est sa propre fin parce qu'elle ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, contrairement à la *poiesis* ; l'*eupraxia*, la bonne pratique, est sa propre fin<sup>570</sup>. Mais, pour Ricœur, cela nous met face à un paradoxe : le fait que l'eupraxie soit pour elle-même sa propre fin tout en postulant une fin ultime. Ce paradoxe est résolu par Ricœur à travers une approche philosophique contemporaine. Selon Ricœur, dans la transition entre l'assignation de l'action à un agent qui peut et l'imputation d'un agent qui doit, le récit étend le champ pratique et ouvre la voie au champ éthique<sup>571</sup>. Pour Ricœur, il faut élargir le champ pratique au-delà des limites imposées par la philosophie analytique, montrant « une hiérarchie d'unités pratiques qui, chacune à son niveau, comporte un principe d'organisation spécifique intégrant une diversité de connexions logiques »<sup>572</sup>. Cette hiérarchie comprend ce que Ricœur a identifié comme des pratiques de vie, des plans de vie et l'unité narrative de la vie.

Les pratiques de vie, qu'elles soient de nature professionnelle, artistique ou récréative, présentent des relations logiques qui impliquent subordination et coordination, articulation et ajustement, ainsi que des règles constitutives qui sont des principes dépourvus de contenu éthique. Cependant, leur évaluation éthique ne peut se faire qu'en les comparant à un « étalon d'excellence<sup>573</sup> », à travers lequel on évalue la qualité de la pratique en question. Les étalons d'excellence émergent d'un idéal de perfection adopté par une communauté particulière de

---

<sup>569</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 210.

<sup>570</sup> Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Traduction (1959) J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, v. 1, 2014, *Livro VI, 1140 b, 5*, p. 134.

<sup>571</sup> *SMA*, p. 180.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>573</sup> Terme attribué au philosophe britannique Aslaïr MacIntyre. Cf.: A. MACINTYRE, *After Virtue*, *op.cit.*

praticiens liés à l'exercice d'une pratique spécifique. C'est l'étalon d'excellence qui nous permet de classer n'importe quel praticien comme bon, qu'il soit médecin, menuisier, musicien, peintre, entre autres.

Dans le cadre de la recherche de l'estime de soi et d'une vie bonne, le concept d'étalon d'excellence est lié à la notion de biens immanents à l'action, c'est-à-dire une téléologie intériorisée dans l'action elle-même. Ces atouts immanents se traduisent phénoménologiquement par l'intérêt et la satisfaction éprouvés par le praticien par rapport à la pratique en question. L'analyse de Ricœur met en évidence la relation entre les normes d'excellence et l'estime de soi, reliant la qualité de la pratique aux notions de bien-être, d'intérêt et de satisfaction du praticien. Lorsqu'une pratique est effectuée selon des normes d'excellence établies, elle peut donner au praticien un sentiment d'accomplissement personnel. C'est à ce stade que nous trouvons un premier soutien pour le développement de l'estime de soi. L'idée centrale est qu'en pratiquant une activité selon les étalons d'excellence, l'individu éprouve un sentiment de bien-être et de satisfaction, ce qui contribue à son estime de soi.

Les plans de vie sont des unités essentielles dans le rapport moyens-fin de la praxis, couvrant plusieurs domaines pratiques tels que professionnel, familial et associatif. Lors de l'analyse d'un exemple, tel que le choix médical concernant le traitement d'un patient, la décision est instrumentale et s'inscrit dans le paradigme moyens-fin qui définit la profession médicale. Cependant, ce choix ne peut être entièrement expliqué par le seul modèle moyens-fin. Dans ce contexte, il est pertinent de considérer l'application de la *phronèsis* (prudence/sagesse pratique), développée par Aristote dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*<sup>574</sup>. La *phronèsis*, qui échappe au modèle moyens-fin, permet :

de spécifier les vagues idéaux concernant ce qui est tenu pour « vie bonne » au regard de l'homme tout entier, en usant de cette *phronèsis* dont nous avons montré plus haut qu'elle échappe au modèle moyen-fin. Les configurations d'action que nous appelons plans de vie procèdent alors d'un mouvement de va-et-vient entre des idéaux lointains, qu'il faut maintenant spécifier, et la pesée des avantages et des inconvénients du choix d'un tel plan de vie au niveau de la pratique<sup>575</sup>.

---

<sup>574</sup> « [...] la prudence est une disposition capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain ». ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., Livre VI, 1140b, 5, p. 134.

<sup>575</sup> SMA, p. 208.

Le plan de vie représente ainsi la recherche d'une vie complète et éthique, à l'opposé des pratiques fragmentées. On voit déjà l'opposition à la cité par projet. Tout comme une pratique spécifique est liée à l'étalon d'excellence, la vie est liée au plan de vie. Les deux révèlent un but intérieur. Cela aide à résoudre l'apparente contradiction de l'Éthique à Nicomaque, où chaque pratique a une fin en soi, mais cherche aussi un but ultime. L'intégration de ces objectifs se fait dans la relation entre la pratique et le projet de vie choisi. Bien que les actions liées à une vocation aient un but qui leur est propre, il est important d'être ouvert à ajuster les choix initiaux si nécessaire.

L'unité narrative de la vie est le troisième niveau dans la hiérarchie des unités pratiques. Le terme « vie » englobe à la fois la dimension biologique et l'intégralité de l'être humain, lorsqu'il porte des jugements sur soi-même. Cette unité narrative englobe l'évaluation des actions et des personnages, assurant que le sujet éthique est bien celui auquel le récit attribue une identité : l'acteur et l'auteur coïncident. Si le plan de vie relève de l'aspect volontaire ou individuel du sujet, puisqu'il résulte d'une délibération et d'un choix souhaité, l'unité narrative, au contraire, fait intervenir intentions, causes et hasard, mettant en jeu l'*ipséité* et l'altérité. L'être humain se révèle non seulement comme sujet d'action, mais aussi comme sujet de passion, exposé dans son immense fragilité.

Quoi qu'il en soit, la vie bonne est une idée complexe d'idéaux et de rêves qui détermine l'accomplissement d'une vie. Les actions tendent à être dirigées vers cette fin, bien qu'elles aient aussi leurs propres objectifs. Cette notion n'est pas déterministe, mais elle trouve un équilibre entre le fermé et l'ouvert dans la pratique. En termes épistémiques, la bonne vie relie la sagesse pratique - *phronesis* - et l'individu qui la recherche - *phronimos*. Il existe une relation mutuellement interprétative entre nos perspectives sur la vie bonne et nos choix significatifs, car lorsque nous interprétons des actions, nous nous interprétons également nous-mêmes. Cette relation enrichit notre compréhension de soi. Dans le domaine éthique, cette interprétation de soi se transforme en estime de soi<sup>576</sup>.

---

<sup>576</sup> Cependant, selon Ricœur, ces interprétations sont plausibles, non vraies, et peuvent générer des controverses et des conflits dans le jugement pratique. Il s'agit de connaissances éthiques, et non de connaissances scientifiques, bien qu'il existe des preuves empiriques qui s'y rapportent.

Cette évidence expérientielle est la nouvelle figure que revêt l'attestation, quand la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir, dans une approximation momentanée et provisoire du bien-vivre<sup>577</sup>.

Pourtant, Ricœur nous prévient : l'estime de soi, dont il est question ici, n'a rien à voir avec l'égoïsme ou le solipsisme, puisque le terme soi est utilisé pour éviter toute réduction à un moi égocentrique<sup>578</sup>. Elle correspond au contraire à l'élément réflexif de toute personne grammaticale, outre le fait que l'estime de soi n'est rien sans l'intimation éthique la plus profonde, celle de la réciprocité ou de la reconnaissance de l'autre. L'autre, mon semblable, tel est le vœu d'éthique quant au rapport entre l'estime de soi et la sollicitude<sup>579</sup>.

**b) Sollicitude, respect de soi – « avec et pour autrui »**

La solitude révèle un déploiement de l'estime de soi, un déploiement qui établit une relation implicite et impliquante de continuité entre les deux. La solitude règle l'échange entre donner et recevoir, dans le rapport entre soi, *ipséité*, et l'autre, altérité. Dans cet échange, lorsque l'initiative vient de l'autre, le moi est appelé à la responsabilité et la dissymétrie engendrée semble annuler toute possibilité d'échange ; mais le moi, reconnaissant l'autorité morale de l'autre, dégage une spontanéité bienveillante qui lui est propre : l'estime de soi (*ipséité*) se déploie ainsi dans la sollicitude (altérité). D'autre part, le « moi » est déclaré digne d'estime, non pas tant pour ses réalisations, mais surtout pour ses capacités : de pouvoir faire et de pouvoir juger. Or, l'actualisation de la puissance en acte, c'est-à-dire le passage de la capacité à la réalisation, n'est possible que par la médiation de l'autre. Mais alors comment s'opère cette médiation de l'autre ?

Ricœur utilise trois notions fondamentales issues de l'œuvre d'Aristote pour aborder la médiation de l'autre dans l'estime de soi. Premièrement, le passage de l'estime de soi à la justice passe par l'amitié. Deuxièmement, l'amitié, considérée comme une vertu, est intrinsèquement liée à l'éthique et ne repose pas uniquement sur des sentiments affectifs ou sur le dévouement aux autres. Troisièmement, l'amour de soi (*philautia*), bien que souvent associé à l'égoïsme, est essentiel pour comprendre que le bonheur humain nécessite la présence de véritables amitiés. Aristote aborde l'amitié comme un concept ambigu qui peut être guidé

---

<sup>577</sup> SMA, p. 211.

<sup>578</sup> L-2, p. 205.

<sup>579</sup> SMA, p. 203.

par le bon, l'utile et l'agréable. L'estime de soi incorpore un aspect objectif qui empêche la manifestation de l'égoïsme, garantissant qu'il ne s'agit pas d'un simple amour de soi dépourvu de médiations. Cet aspect objectif, marqué par un amour de soi guidé par le bien, empêche l'identification de la *philautia* à l'égoïsme. De plus, il est important de souligner que l'amitié se développe comme une relation mutuelle, la réciprocité étant un élément indispensable à son action. En ce sens, la coexistence et le partage commun sont des aspects essentiels de cette relation basée sur la réciprocité.

Ricœur met ainsi en évidence l'importance de la réciprocité dans l'amitié, montrant que l'amitié fondée sur le bien implique l'amour mutuel pour ce que chacun est, tandis que l'amitié fondée sur l'utile ou l'agréable est plus accidentelle, liée à des bienfaits ou des plaisirs que l'amitié peut fournir. La réciprocité dans l'amitié démontre que l'amour de soi est lié à l'amour de l'autre, tandis que l'idée que chacun est bon pour soi est liée à la pensée, à l'intellect ou à l'âme. C'est pourquoi Aristote dit que l'ami est « un autre soi ». La réflexivité - l'*ipséité* - est réciproquement partagée par soi-même et l'autre. Ainsi, si la *philautia* relève de l'amitié utilitaire ou agréable, l'amour de soi est l'égoïsme ; mais il n'en va pas de même lorsque la *philautia* est guidée par ce qu'il y a de meilleur en soi, la partie pensante, l'intellect.

Ricœur soutient que l'amitié n'annule pas l'amour de soi, surtout lorsque l'amour de soi est dirigé vers le meilleur de l'individu, comme la partie pensante. Ce seront les notions de « besoin » et de « manque » qui mettront au premier plan l'altérité de « l'autre de soi ». Dans ce contexte, la possession d'amis est considérée comme l'un des plus grands biens extérieurs. Aristote utilise les notions d'acte et de puissance pour décrire l'amitié comme une activité potentielle (*energeia*), un devenir et non un acte au sens fort, (*entelèquia*). La conception intellectualiste de l'amitié défendue jusqu'ici semblait enfermer le moi dans un habitat rationnel, à l'abri de la douleur et du remords, loin de la vulnérabilité et de la faillibilité que l'on sait caractéristiques de l'identité narrative. Désormais « Sous l'égide du besoin, un lien se noue entre activité et vie, enfin entre bonheur et plaisir<sup>580</sup> ».

Ainsi, l'amitié est considérée comme un besoin pour actualiser la bonté intrinsèque de la vie. La conscience de la vie et le plaisir sont liés au désir, autre sens assumé par la *philautia*. Ainsi, l'existence d'un ami devient désirable lorsque l'individu cherche à participer à la conscience de vie de l'ami. Bien qu'Aristote n'ait pas une conception claire de l'altérité,

---

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 218.

Ricœur souligne l'importance de la mutualité, du partage et du vivre ensemble. De cette façon, l'amitié complète l'estime de soi, introduisant l'idée de réciprocité entre amis qui s'apprécient. L'égalité inhérente à la mutualité oriente l'amitié vers la justice, où le partage de la vie en petit groupe cède la place à une répartition équitable dans une communauté politique plus large. La sollicitude, à son tour, apparaît comme un élément distinct, et il est important de comprendre en quoi elle diffère du concept d'amitié.

La sollicitude implique un échange réciproque de donner et recevoir dans la relation entre soi et l'autre. L'amitié, comme équilibre de cet échange, est fragile, nécessitant une relation réciproque d'égalité. L'amitié est donc au milieu de ce que Ricœur appelle un spectre, dont les extrémités opposées sont donner et recevoir. Pour le pôle du don, Ricœur cite la philosophie d'Emmanuel Lévinas. La pensée de Lévinas répond à l'initiative de l'Autre, qui se révèle sans se manifester, représentant une extériorité absolue. « En vertu de cette irrelation, l'« apparoir » de l'Autre dans son visage se soustrait à la vision des formes et même à l'écoute des voix »<sup>581</sup>. Le visage de l'Autre est le visage d'un juge qui instruit éthiquement, interdit l'homicide et demande justice. Cependant, cette approche morale de Lévinas anticipe les notions d'éthique et de responsabilité. L'injonction de l'Autre crée une dissymétrie dans la relation, appelant à la responsabilité passive d'un je convoqué. Cependant, Ricœur soutient que l'injonction ne peut être comprise que s'il existe un mécanisme inhérent à l'estime de soi qui compense cette dissymétrie, et ce rôle est joué par la bienveillance. La bienveillance, en plus d'être une qualité éthique de l'action, est aussi une inclination naturelle d'une personne envers les autres, ce qui permet de comprendre la primauté de l'éthique sur la morale. La sollicitude correspond ainsi à la spontanéité bienveillante de l'estime de soi, qui lui confère un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir.

À l'opposé, nous trouvons la relation entre la sollicitude et la souffrance. La souffrance est décrite non seulement comme une douleur physique ou mentale, mais aussi comme une diminution de la capacité d'agir, ce qui peut conduire à la destruction complète de l'intégrité de la personne qui souffre. Dans cette situation, le pouvoir d'initiative est celui de l'individu solidaire, qui offre sympathie et compassion. Au départ, il semble que l'autre ne fait que recevoir, et c'est ainsi au début : le « souffrir avec » correspond maintenant au moment inverse de l'injonction de l'Autre. Mais c'est alors, maintenant aussi, que s'opère une égalisation qui empêche la sympathie d'être confondue avec la simple pitié ; grâce à cette

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 221

égalisation, le moi devient affecté par le don de souffrir de l'autre. « Car il procède de l'autre souffrant un donné qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même »<sup>582</sup>. Ricœur soutient que l'amitié apparaît comme une médiation où l'individu et l'autre partagent un désir égal de vivre ensemble, l'égalité étant un présupposé. Lorsque l'initiative vient de l'autre, l'individu se soumet à la responsabilité et l'égalité n'est rétablie que lorsqu'il reconnaît la supériorité de l'autorité de l'autre. Lorsque l'initiative vient de l'individu, qui offre sa sympathie, l'égalité est rétablie par la reconnaissance partagée de l'aveu de la fragilité et de la mortalité.

On perçoit ainsi comment la sollicitude, en complément de l'estime de soi, génère le besoin d'amitiés, favorisant une perception de soi comme un autre parmi les autres. Ce sens de « l'autre [de soi] » d'Aristote est fondamental pour l'existence d'amitiés réciproques. L'analyse phénoménologique de l'amitié révèle trois éléments essentiels : la réversibilité dans l'interlocution, puisque lorsque je dis « tu » à un autre il comprend « je » pour soi-même ; l'irremplaçabilité, dans laquelle les rôles peuvent être échangés, mais les personnes sont uniques et irremplaçables ; et la similitude générée par l'interaction entre l'estime de soi et la sollicitude pour les autres : je ne peux pas m'estimer sans estimer les autres comme moi-même.

Comme moi-même signifie : toi aussi tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même<sup>583</sup>.

### c) **L'autre sans visage – dans des institutions justes**

Nous arrivons à la troisième étape de la visée éthique de Ricœur, qui concerne le rapport entre la vie bonne, la justice et les institutions, conscient que l'intention de la vie bonne implique toujours un certain sens de la justice impliqué dans la notion de l'autre. Mais construire une vie bonne, pour Ricœur, implique nécessairement une notion de justice qui dépasse les relations interpersonnelles, englobant aussi le champ des institutions. Cependant, la justice, contrairement à la sollicitude, a une exigence éthique intrinsèque d'égalité. Ainsi Ricœur voit l'institution comme un moyen d'appliquer la justice et l'égalité comme son contenu éthique, nous mettant sur la voie d'une nouvelle détermination de l'ipséité, celle de « chacun »

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 226.

: « à chacun le sien »<sup>584</sup>. En d'autres termes, le bien vivre dans les relations interpersonnelles doit s'étendre à la vie des institutions. De plus, la justice a par nature une exigence éthique qui n'est pas contenue dans la sollicitude, à savoir l'exigence d'égalité.

Les institutions sont des structures qui permettent la coexistence dans des communautés historiques, caractérisées par des coutumes communes qui rassemblent les gens, et ont un caractère grégaire, peuple, nation, religion, etc. De plus, pour Ricœur, l'institution désigne la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique qui, bien qu'irréductible aux relations interpersonnelles, leur est liée. Ces coutumes communes ne sont pas seulement des règles externes coercitives, mais des éléments qui définissent l'institution elle-même. L'importance éthique des interactions collectives est mise en évidence chez Ricœur par la pensée d'Hannah Arendt en différenciant le « pouvoir en commun » de la domination. La notion de « pouvoir en commun » implique la pluralité et la concertation, y compris des tiers qui ne seront jamais des visages et ne sont pas impliqués dans les relations interpersonnelles *je-tu*. Une autre donnée fondamentale pour Ricœur est que toute institution confère au pouvoir une dimension temporelle, le rattache à un passé fondateur et garantit sa pérennité dans l'avenir. Le pouvoir en commun n'existe que lorsque les gens agissent ensemble et disparaît lorsque cette interaction cesse d'exister. Comme la praxis d'Aristote, sa signification se termine dans l'exercice lui-même. Concernant la concertation « H. Arendt se borne à parler de l'action publique comme d'un tissu (*web*) de relations humaines au sein duquel chaque vie humaine déploie sa brève histoire »<sup>585</sup>.

Le pouvoir commun, bien qu'exercé dans l'espace public, reste généralement invisible en raison des rapports de domination. Cependant, dans les situations de crise, lorsque le pouvoir commun est menacé et que la violence devient une possibilité, il se révèle. Cependant, malgré toute l'invisibilité qui pèse sur le pouvoir commun et malgré l'autorité qui le recouvre, apparaît la troisième dimension de l'intention éthique de Ricœur, liée au désir d'agir et de vivre en commun : la justice. La discussion sur le concept de justice est influencée par des perspectives téléologiques et déontologiques. Ricœur montre comment John Rawls propose une vision de la justice fondée sur la déontologie kantienne, s'opposant à la téléologie utilitariste des anglais, mais aussi comment Rawls définit la justice comme une vertu. Ainsi, Ricœur nous montre que la justice doit être analysée sous deux angles : dans le « bien », où

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 229.

elle élargit les relations interpersonnelles aux institutions ; et dans l'aspect « juridique », où la justice, en tant qu'organe systématique, donne une cohérence à la loi et lui accorde le droit de coercition. On comprend alors que Ricœur défende une conception plus large de la justice, comme une vertu qui dépasse le système judiciaire.

Son argumentation repose sur deux aspects qui s'appuient sur le sens primordial de la justice. D'une part, l'idée de justice remonte à l'Antiquité et est associée à des préceptes divins, même dans des sociétés plus sécularisées. Ainsi, elle va au-delà des systèmes juridiques existants. D'autre part, au niveau éthique d'origine où nous nous trouvons, la justice n'est pas seulement une idée, mais un sens du juste et de l'injuste. Le sentiment d'injustice précède le sens de la justice, car c'est la justice qui manque et c'est l'injustice qui prévaut. Aristote est cité comme référence dans la fondation de la justice comme vertu. Au début du Livre V de *l'Éthique à Nicomaque*, il définit la justice comme la disposition morale qui permet d'agir correctement et de vouloir ce qui est juste<sup>586</sup>. Il y a donc un trait commun à toutes les vertus personnelles et interpersonnelles, qui est la recherche du juste milieu ou de la juste mesure (*mésotés*) entre deux extrêmes. C'est par ce *mésotés* que la justice se distingue de l'injuste et passe de la sphère interpersonnelle à la sphère institutionnelle. Ricœur montre comment Aristote propose une méthodologie qui vise à établir des limites dans la grande polysémie du juste et de l'injuste.

Aristote explore l'intersection entre les dimensions privées et publiques de la justice distributive. Il soutient que le concept de vertu partielle est aussi éthico-politique que la vertu totale qui l'englobe, puisqu'il est lié à des lois prescrites. De cette manière, une médiation institutionnelle est nécessaire, car tant le désir de plus de ressources que l'inégalité sont liés à des biens externes et précaires, tels que des biens ou des postes à répartir. Par conséquent, la première forme de justice est distributive et implique la communauté politique. La notion de distribution embrasse toutes les institutions, car elle régit diverses divisions entre les membres de la société. Il est important de considérer que le fait d'avoir une part est lié à la réception d'une part. « Car c'est en tant que les parts distribuées sont coordonnées entre elles que les porteurs de parts peuvent être dits participer à la société considérée, selon l'expression de Rawls, comme 'une entreprise de coopération'<sup>587</sup>».

---

<sup>586</sup> Cf. : ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, op. cit. Livre V, 1129a, 5.

<sup>587</sup> SMA, pp. 233-34.

Comprendre la société comme un système de distribution transcende la relation antagoniste entre l'individu et la société. Ricœur soutient que prétendre qu'il n'y a pas de continuité entre l'individu et la société, comme le propose le sociologisme de Durkheim, est aussi faux que défendre le contraire, comme le fait l'individualisme psychologique. L'institution, en tant que régulateur de la répartition entre les individus, ne se réduit pas à eux seuls, pas plus qu'elle n'est une entité ajoutée ; elle n'existe que parce que les individus y participent. L'interprétation distributive de l'institution surmonte la prétendue division entre l'individu et la société, assurant la cohésion entre les trois composantes - individuelle, interpersonnelle et sociétale - du concept éthique de Ricœur.

Le concept central partagé par la justice distributive et corrective est l'égalité (*isotés*). L'injuste est le manque d'équité. Aristote souligne que l'égalité agit comme une médiation entre deux extrêmes, car là où il y a plus et moins, il doit aussi y avoir égalité. Cependant, cette égalité ne peut pas être comprise arithmétiquement, car il faut tenir compte de la nature des personnes et des choses qui sont divisées. Par conséquent, Aristote établit la notion d'égalité proportionnelle, qui implique quatre éléments : deux personnes et deux parties. De cette façon, il défend une idée d'égalité qui ne cautionne pas un égalitarisme strict. Cependant, Ricœur s'intéresse avant tout à la force du lien entre justice et égalité. Il prétend que la médiation et l'égalité proportionnelle sont des procédures secondaires pour « préserver » philosophiquement et éthiquement l'égalité. « L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles »<sup>588</sup>. Ainsi, le visage, comme le « tu » de la sollicitude, trouve son reflet dans le concept du droit de chacun, qui est l'autre aspect de l'égalité. Il appartient à la justice d'attribuer à chacun sa part selon le critère de l'égalité.

Enfin, arrivé au terme de notre analyse, on comprend que la perspective ricœurienne d'une structure éthique fondatrice recoupe le moment déontologique où la morale exerce une sorte de « contrôle de qualité » sur l'action éthiquement orientée ; puis, chaque fois que la morale se montrera impuissante dans son évaluation, l'éthique aura le dernier mot. Il s'agit ici de faire usage de la *phronèsis* aristotélicienne. On peut mettre en évidence, dans un moment récapitulatif, et propositionnel pour l'étape suivante, trois composantes du triangle éthique de Ricœur : 1) l'estime de soi se présente comme un reflet de la vie bonne ; 2) la sollicitude, déploiement dialogique de l'estime de soi, qui consiste en l'échange entre donner et recevoir

---

<sup>588</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 236

et cherche à rétablir l'égalité par l'inégalité de la relation ; et 3) l'institution comme moyen d'appliquer la justice expose l'égalité comme contenu éthique de la justice et nous conduit à une nouvelle détermination de l'*ipséité*, celle de « chacun ».

Au terme de cette rapide analyse consacrée à cette formule ternaire de l'éthique fondamentale de Ricœur, on comprend l'impérieuse nécessité que Ricœur défend de comprendre l'interaction complexe entre l'individu, l'autre et les institutions dans la recherche de l'éthique et de la justice. Comme nous l'avons dit plus haut, l'éthique de Ricœur invite à réfléchir sur la nécessité de transcender l'aliénation de soi et de l'autre promue par le nouvel esprit du capitalisme, à la recherche d'un mode de vie fondé sur des valeurs éthiques partagées. Il est important de souligner la pertinence de cette éthique comme position de résistance de soi qui vit comme un autre et avec l'autre dans la société des projets, affrontant les dynamiques de violence et d'anéantissement de sa capacité à pouvoir être et réaffirmant l'importance d'une vie éthique engagée dans la justice, la solidarité et le bien commun.

En attendant, nous analyserons encore les implications résultant de cette éthique quant à la conception de l'identité narrative. De plus, nous explorerons les conséquences possibles qui émergent d'une perspective ontologique pour une existence éthique, en cherchant à prêter attention à la façon dont Ricœur nous permet de lire cette éthique du point de vue des théories du langage, de l'action et du récit, formant ainsi, avec l'éthique, la constitution d'un sujet capable. Par cette relecture, il entend contribuer à une compréhension plus globale, même en reprenant certains concepts déjà évidents, mais en les corrélant désormais à l'odyssée constitutive de la théorie de l'identité narrative.

### **3. Pour une ontologie éthique de l'existence**

En portant notre attention sur le thème complexe de l'éthique, nous entendons montrer comment la notion examinée jusqu'ici de cette structure triadique de l'éthique de Ricœur, peut être corrélée, selon Ricœur lui-même, avec les structures des théories du langage, de l'action et de l'identité narrative, considérées dans leurs perspectives interdisciplinaires. Cette approche vise à offrir une compréhension plus approfondie de l'éthique de Ricœur et à démontrer pourquoi elle est importante pour cette thèse, puisque l'un des thèmes principaux était précisément l'analyse narrative de l'identité.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'un des aspects essentiels de l'éthique de Ricœur est l'estime de soi, qui constitue le cœur de cette approche. Cette idée fondamentale

soutient que la responsabilité morale d'un individu est intrinsèquement liée à sa capacité à s'évaluer en tant qu'être capable d'agir sur la base de raisons réfléchies, par opposition à être simplement déterminé par des facteurs historiques ou des impulsions instinctives. L'estime de soi implique de se reconnaître comme agent du monde, doté d'une capacité de jugement et de discernement. C'est la capacité inhérente d'une personne à classer ses préférences, à faire des choix et à agir consciemment et intentionnellement. Cette dimension de la qualité humaine devient la base de la responsabilité morale, car elle implique la compréhension de soi et la conscience des conséquences éthiques de nos actions. En exerçant son estime de soi, chaque individu est appelé à réfléchir sur ses propres convictions, valeurs et objectifs. La capacité d'agir pour des raisons réfléchies permet à l'individu de transcender les influences extérieures et de confronter les expériences de manière critique. De cette façon, l'estime de soi nous donne non seulement du pouvoir en tant qu'êtres moraux, mais nous amène également à assumer la responsabilité de nos actions et à réfléchir à l'impact de ces actions sur les autres et sur la société dans son ensemble. Ainsi, l'estime de soi souligne la place centrale de l'autonomie et du jugement moral dans l'éthique de Ricœur, et propose une réponse cohérente pour l'individu qui s'est perdu dans le flux des réseaux de la ville par des projets. C'est précisément en reconnaissant cette capacité unique que nous devenons capables de devenir des agents éthiques à part entière, capables de prendre des décisions justes pour un monde meilleur, pour nous-mêmes et pour les autres. L'estime de soi est un attribut fondamental pour le développement d'un sujet éthique.

En effet, quoi qu'il en soit du rapport à autrui et à l'institution [...] il n'y aurait pas de sujet responsable si celui-ci ne pouvait s'estimer soi-même en tant que capable d'agir intentionnellement, c'est-à-dire selon des raisons réfléchies, et en outre capable d'inscrire ses intentions dans le cours des choses par initiatives qui entrelacent l'ordre des intentions à celui des événements du monde<sup>589</sup>.

Selon Ricœur, le terme réflexif « soi » a une représentation universelle qui s'applique à tous. Cette représentation universelle renvoie à la capacité inaliénable de tout être humain, impliqué dans tout type de relation, à se désigner comme un individu qui se présente à quelqu'un et, ainsi, s'affirme comme quelqu'un capable de s'estimer sur la base de

---

<sup>589</sup> L-2, p. 205.

l'intentionnalité et de l'initiative. Le sujet se reconnaît quelle que soit la personne conjuguée reconnue dans la relation, car il est « celle que j'assume en me désignant moi-même comme l'auteur de mes intentions et de mes incitatives dans le monde »<sup>590</sup>. Cette réflexivité du « soi » est fondamentale, car elle implique la prise de conscience de l'agent moral de sa propre identité et de son rôle actif dans la construction de son propre récit éthique. Par conséquent, le terme "soi" représente la capacité intrinsèque de tous les individus à s'engager dans des processus de réflexion et à établir une identité éthique consciente. Cette auto-désignation des sujets en tant qu'agents moraux est essentielle à la construction d'une éthique fondée sur l'intentionnalité, l'autonomie et la responsabilité individuelle, éléments centraux de la vision éthique de Ricœur.

On a vu aussi, dans la deuxième étape de l'éthique ricœurienne, que le concept de « respect », fondamental dans l'éthique de Kant, est réinterprété par Ricœur comme une manifestation de l'estime de soi, lorsqu'il est considéré sous l'angle de la norme morale. Pour Ricœur, le respect consiste en la notion que nous devons reconnaître et valoriser l'autonomie inaliénable présente en nous-mêmes et en chaque être humain. Cette reconnaissance se produit lorsque nous apprécions nos actions comme étant directement attribuables à nous-mêmes, en étant nous-mêmes les véritables auteurs. Ainsi, de même que l'estime de soi précède le respect, de même l'éthique, comprise comme l'aspiration à une vie heureuse en cohabitation avec les autres dans des institutions justes, précède la morale. L'éthique est le principe unificateur de la pratique, indiquant le chemin de la liberté à travers le monde de nos réalisations, et requiert la capacité humaine à la fois de s'affranchir des contraintes de la nature et de surmonter les obstacles qui empêchent une véritable ouverture à l'autre.

Dans l'explication de l'éthique, nous avons également vu que ce second terme évoqué par Ricœur s'appelle « sollicitude », représente le mouvement de l'estime de soi vers l'autre, et qu'il est motivé par l'interpellation du « soi » par l'autre. Pour Ricœur, le fondement de la compréhension de la sollicitude est la réciprocité, car c'est par elle que l'autre s'établit comme semblable à soi et le soi comme semblable à l'autre. Cette reconnaissance mutuelle et cette volonté d'entrer en relation sont des éléments essentiels pour l'expérience de la sollicitude éthique. Ainsi, le respect et la sollicitude sont des notions fondamentales dans cette phase éthique pour Ricœur. Alors que le respect souligne l'importance de l'autonomie inaliénable envers nous-mêmes et envers les autres, la sollicitude souligne la nécessité de se reconnaître et d'avoir des relations réciproques. Ces notions éthiques, prises ensemble, encouragent le

---

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 205.

développement d'une éthique de la responsabilité, dans laquelle les actions individuelles sont façonnées par une compréhension de l'interrelation et un engagement partagé à bâtir une société harmonieuse.

Sans réciprocité ou, pour employer un concept cher à Hegel, sans reconnaissance, l'altérité ne serait pas celle d'un autre que soi-même, mais l'expression d'une distance indiscernable de l'absence. Autre mon semblable, tel est le vœu de l'éthique à l'égard du rapport entre l'estime de soi et la sollicitude<sup>591</sup>.

Or, comme nous l'avons dit, la thèse de Ricœur soutient que la sollicitude n'est pas quelque chose qui vient du dehors pour s'ajouter à l'estime de soi ; la sollicitude résulte du déploiement de la dimension dialogique de l'estime de soi. Un déploiement qui ne se dédouble pas, mais établit plutôt une relation de continuité, de sorte que l'estime de soi - *ipséité* - et la sollicitude - altérité - ne peuvent être vécues ou pensées l'une sans l'autre. C'est dans l'amitié que la similitude et la reconnaissance se rapprocheront d'une égalité entre deux irremplaçables. Mais Ricœur fait remarquer que dans les formes de sollicitude marquées par une forte inégalité initiale, c'est la reconnaissance qui restitue la sollicitude. Il cite par exemple les relations entre le maître et le disciple, qui sont à l'arrière-plan des analyses d'Emmanuel Lévinas. La supériorité du maître sur le disciple se distingue par la reconnaissance de la supériorité qui égalise secrètement le rapport de dissymétrie enseignante. Dans la même logique, mais en sens inverse, lorsque la sollicitude va du plus fort au plus faible, comme dans la compassion, c'est précisément la réciprocité de l'échange et du don qui fait que le plus fort reçoit du plus faible une reconnaissance qui devient l'âme secrète de la compassion du fort. « En ce sens, je ne conçois pas la relation du soi à son autre autrement que comme la recherche d'une égalité morale par les voies diverses de la reconnaissance. La réciprocité, visible dans l'amitié, est le ressort caché des formes inégales de la sollicitude<sup>592</sup> ».

C'est au troisième moment de sa visée éthique que Ricœur introduit le concept d'institutions justes.

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 206.

“En introduisant le concept d’institutions, j’introduis une relation à l’autre qui ne se laisse pas reconstruire sur le modèle de l’amitié. L’autre est le vis-à-vis sans visage, le chacun d’une distribution juste [...] Le chacun est une personne distincte, mais je ne la rejoins que par les canaux de l’institution<sup>593</sup> ».

Nous avons vu comment les institutions, entendues comme des structures sociales, linguistiques et organisationnelles, jouent un rôle essentiel dans la régulation des relations humaines dans différents contextes. Elles sont considérées comme les garantes et les partisanes d'une « parole de justice » qui perdure dans le temps. Ce concept est directement lié à la recherche de la construction d'une vie bonne, qui implique la recherche d'une existence significative et satisfaisante, favorisant le bien-être à la fois individuel et collectif. Ricœur, dans son éthique, désigne les institutions comme « l'autre sans visage », un concept qui renvoie à l'importance de garantir la justice pour ceux qui ne nous sont pas directement visibles ou connus. Pour Ricœur, la responsabilité éthique va au-delà des interactions personnelles et doit inclure tous les individus et groupes qui sont au-delà de notre cercle immédiat. En ce sens, les institutions ont un potentiel important pour assurer la justice et l'égalité pour ceux que nous ne connaissons pas personnellement. Elles doivent être en mesure de représenter et de défendre les intérêts et les droits de ceux qui sont marginalisés, opprimés ou négligés et doivent veiller à ce que la justice soit garantie pour les individus et les groupes, même lorsque leur existence n'est pas facilement visible.

Une perspective intéressante émerge lorsque l'on considère le concept de visée éthique de Ricœur. A travers cette perspective, il est possible de comprendre comment Ricœur établit une corrélation entre trois moments fondamentaux de la fonction éthique : l'estime de soi, la sollicitude et les institutions justes ; avec d'autres triades liées aux théories du langage, de l'action et de l'identité narrative. Dans une tentative de lecture régressive, tentant de revenir aux fondements de la constitution de l'identité narrative par l'éthique, nous démontrerons cette homologie proposée par lui, dans le sens suivant : éthique et identité narrative, éthique et théorie de l'action, éthique et théorie linguistique.

#### a ) **Ethique et identité narrative**

La personne qui agit éthiquement est insérée dans une trajectoire de vie qui se développe depuis le moment de sa naissance jusqu'au moment de sa mort. Dans ce contexte,

---

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 206.

la question fondamentale se pose de savoir ce qui constitue l'enchevêtrement d'une vie. Cette enquête dépasse la sphère philosophique et correspond au problème de l'identité, tel qu'exploré par Ricœur. La question centrale est de comprendre ce qui reste identique tout au long de l'évolution continue d'une vie. Cette question, qui relève à la fois des dimensions linguistiques et de la théorie de l'action, telle que discutée dans le développement extensif de l'identité narrative à travers l'herméneutique de soi, repose sur la question *qui ?*, sous-jacente à toute action et à tout discours : *qui est l'agent ?*, *qui est le locuteur du discours ?* « La question de l'identité est celle précisément de ce *qui ?*<sup>594</sup> ».

Dans le cadre de l'identité travaillée sous l'angle de la fonction narrative, on observe deux conceptions distinctes. Premièrement, la notion de *mêmeté*, qui implique la continuité de ce qui n'est pas affecté par le flux temporel. Cette notion est abordée dans la dialectique entre identité-*idem* et identité-*ipse*, explorée à travers la question *quoi ?*. Cependant, Ricœur propose également une autre conception de l'identité, qui s'oppose à la *mêmeté*, appelée *ipséité*. Cette conception se caractérise par la capacité à se maintenir face aux vicissitudes émotionnelles et aux transformations vécues, comme l'illustre la notion des « vicissitudes du cœur » évoquée par Proust<sup>595</sup>. Dans le domaine linguistique, l'*ipséité* trouve son expression dans la promesse, qui représente une manière de rester fidèle à ses engagements. Ricœur souligne que l'*ipséité* et la *mêmeté* sont des concepts intrinsèquement liés et mutuellement conjugués. « Puis-je poser la question : « *Qui suis-je* » sans m'interroger sur *ce que* je suis ? La dialectique de la *mêmeté* et l'*ipséité* est ainsi interne à la constitution ontologique de la personne<sup>596</sup> ». Ainsi, comme nous l'avons vu dans cette thèse, concernant l'identité, Ricœur nous offre une compréhension plus complexe. Il reconnaît l'importance de la *mêmeté*, qui est liée à la préservation de quelque chose de constant qui transcende le temps, ainsi que la pertinence de l'*ipséité*, qui concerne la capacité de se maintenir face aux variations imaginatives et aux inconstances émotionnelles. Les deux dimensions sont fondamentales dans la constitution ontologique de la personne et se complètent. Dès lors, l'approche de Ricœur nous amène à réfléchir sur la nature complexe de l'identité, cherchant à comprendre à la fois ses caractéristiques statiques et dynamiques. Cette perspective élargit notre vision de la constitution de l'identité, nous invitant à considérer les multiples facettes impliquées dans ce

---

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> *Ibid.*

processus complexe et dynamique. Tout se passe comme si Ricœur pensait l'identité dans toute sa liberté, sans méconnaître qu'il y a aussi des limites à la condition humaine, mais ces limites ne suffisent pas à empêcher la refiguration de la vie.

C'est à ce point que Ricœur démontre l'importance de la fonction médiatrice du récit. A travers le développement narratif, il y a non seulement une opposition, mais une dialectique entre la *mêmeté* et l'*ipséité*. Cette dialectique se déroule à travers la composition d'une intrigue narrative et l'inclusion d'événements et d'incidents qui sont capturés et incorporés dans l'unité narrative de la vie. Il est à noter que l'action elle-même et les personnages de l'histoire sont impliqués dans ce jeu narratif. Ainsi, la dialectique entre *mêmeté* et *ipséité*, soutenue par la fonction narrative, configure la dialectique de l'identité personnelle.

Par rapport à cette idée de l'estime de soi, première étape de la triple structure éthique présentée par Ricœur, celui-ci dit :

Au premier terme de notre ternaire de l'éthos personnel, l'estime de soi, correspond le concept d'identité narrative par lequel je définis la cohésion d'une personne dans l'enchaînement d'une vie humaine. La personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative d'une vie. Celle-ci reflète la dialectique de la cohésion et de la dispersion que l'intrigue médiatise<sup>597</sup>.

Nous pouvons voir la relation profonde entre la compréhension de l'identité personnelle et l'estime de soi. L'identité narrative, médiatisée par la fonction narrative, fonde la cohérence de la personne dans sa trajectoire de vie, permettant la construction d'une unité narrative signifiante. Cette unité reflète la dialectique constante entre les éléments de stabilité et les éléments de transformation, comme entre la *mêmeté* et l'*ipséité*. Cette dynamique s'aligne sur l'estime de soi de l'expérience éthique, soulignant l'importance de la réflexion narrative et la recherche de cohérence morale et existentielle. L'identité narrative transcende ainsi l'alternative présentée par le substantialisme grec, car elle n'est pas conditionnée à la notion d'immutabilité d'une condition métaphysique intemporelle qui conditionne les identités de manière déterministe. En même temps, elle se protège de la fragmentation complète causée par le flux incessant des réseaux de la cité par projets.

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 219.

Considérant l'élément d'altérité, deuxième stade de l'éthique, représenté par la sollicitude, Ricœur l'harmonise avec la fonction narrative de l'identité en trois phases distinctes, comme il l'explique lui-même :

D'abord, l'unité narrative d'une vie intègre la dispersion, l'altérité, marquée par la notion d'événement avec son caractère contingent et aléatoire. Ensuite, et ceci est peut-être plus importante encore, chaque histoire de vie, loin de se clore sur elle-même, se trouve enchevêtrée dans toutes les histoires de vie auxquelles chacune est mêlée. [...] Enfin, l'élément d'altérité est lié au rôle de la fiction dans la constitution de notre propre identité. Nous nous reconnaissons nous-mêmes à travers les histoires fictives de personnages historiques, de personnages de légende ou de roman [...]<sup>598</sup>.

Ainsi, l'identité narrative surmonte la dichotomie entre le substantialisme grec et la fragmentation violente promue par le nouvel esprit du capitalisme. L'identité ne se soumet pas à une essence immuable et statique, ni fragmentée face à la volatilité des réseaux. De plus, la sollicitude, en tant qu'aspect éthique de l'altérité, s'harmonise avec la fonction narrative de l'identité, reconnaissant la coexistence de la cohésion et de la diversité, et est également influencée par la fiction dans la construction de notre identité. C'est à travers ces trois phases, la dispersion de l'altérité, l'intrication de nos récits avec d'autres récits, et l'appréhension de la fiction comme vaste champ d'expérimentation du travail d'identification que Ricœur établit le rapport entre sollicitude et identité narrative.

Le point de vue de Ricœur sur la troisième étape de son éthique, qui traite de l'importance des institutions justes, révèle également une corrélation significative avec la notion d'identité narrative. En ce sens, il reconnaît que les institutions elles-mêmes ont une identité qui se déploie comme un récit. Cette identité narrative des institutions se manifeste par le rythme de la tradition et de l'innovation. Ricœur met en avant l'institution de la langue comme exemple d'identité narrative, qui se développe dans le flux continu entre la tradition linguistique établie et les innovations qui se produisent.

Cela est déjà vrai de l'institution du langage, qui se développe selon le rythme de la traditionnalité et de l'innovation. Cela l'est aussi de toutes institutions de la pratique quotidienne, dont les patrons

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 220.

d'excellence sont aussi des produits de l'histoire en même temps que des modèles transhistoriques. Je ne dirai rien du récit lui-même comme institution, à travers les formalismes narratifs soulignés par l'analyse structurale des récits : le récit, en ce sens, est lui-même une institution, obéissant à des canons pour lesquels vaut aussi la dialectique temporelle de l'identité<sup>599</sup>.

C'est ainsi que Ricœur met en évidence l'identité des institutions comme une identité qui ne peut être recherchée dans une substance figée, mais comprise en termes d'une identité narrative en constante transformation. Il met l'accent sur la capacité des institutions à se maintenir par une « fidélité créative » qui incarne les événements fondateurs dans la durée tout en s'adaptant aux circonstances changeantes. Reconnaisant son dynamisme et l'importance vitale des traditions, des innovations et de la préservation des événements fondateurs, Ricœur souligne la pertinence de l'identité narrative des institutions dans sa proposition d'une position éthique.

Ainsi, au sein de cette première corrélation établie entre structure éthique et théorie narrative de l'identité, nous avons les couples suivants : premièrement, l'estime de soi et la cohérence de la personne dans sa trajectoire de vie dans la construction d'une unité narrative d'existence ; deuxièmement, nous avons la sollicitude et la dispersion de l'altérité, l'intrication de nos histoires avec d'autres histoires, et la compréhension de la fiction comme un autre laboratoire d'auto-identification ; et enfin, des institutions justes comme manière d'unir tradition et innovation, nous rapprochant des notions positives qu'il développe à propos de l'idéologie et de l'utopie<sup>600</sup>.

#### b) **Éthique et théorie de l'action**

En plus de la corrélation que l'on peut établir entre la structure trinitaire de l'éthique proposée par Ricœur et la triade de la théorie narrative de l'identité, il semble que Ricœur étende également cette corrélation à la théorie de l'action. Selon lui, les trois moments de l'éthique peuvent servir de guide pour nous conduire dans la compréhension de la question *qui ?* distinguée des questions *quoi ?* et *pourquoi ?*. En explorant cette homologie entre l'éthique et la théorie de l'action, Ricœur cherche à mettre en évidence l'importance de la dimension identitaire présente dans l'analyse de l'agent moral. Il soutient que la question *qui ?*, d'action peut être reconnue dans cette structure fondamentale de son éthique.

---

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>600</sup> Cf.: *IU* (1997).

En considérant l'éthique comme une réflexion sur l'action humaine et ses implications morales, Ricœur insiste sur la nécessité de comprendre non seulement ce *qui* s'accomplit dans une action, mais aussi qui en est l'agent. L'identité, le rôle et le rapport du sujet à l'action sont des éléments essentiels pour la compréhension éthique de la conduite. A travers cette focalisation, il est possible de saisir la complexité de l'action humaine, compte tenu de sa dimension éthique et identitaire. Cette perspective nous permet d'aborder une compréhension plus globale de la nature de l'action morale, en explorant les multiples facettes qui la composent.

D'un côté, il n'est pas d'agent qui ne puisse se désigner lui-même comme étant l'auteur responsable de ses actes. En ce sens, nous retrouvons les deux composantes de l'estime de soi : la capacité d'agir selon des intentions et celle de produire par notre initiative des changements efficaces dans le cours des choses ; c'est en tant qu'agent que nous nous estimons à titre primaire. Mais d'autre part, l'action humaine ne se conçoit que comme interaction sous de formes innombrables variant de la coopération à la compétition et au conflit. Ce qu'on appelle praxis depuis Aristote implique pluralité d'agents s'influçant mutuellement dans la mesure où ils ont prise ensemble sur l'ordre des choses. C'est alors que la troisième composante de l'éthos intervient : il n'est pas d'action qui ne se réfère à ce qu'on a appelé, en théorie de l'action, des étalons d'excellence. [...] Ce sont des traditions, révisables certes par l'usage, mais qui insèrent l'action de chacun dans un complexe signifiant et normé en vertu duquel il est possible de dire qu'un pianiste est un bon pianiste<sup>601</sup>.

Suivant la réflexion de Ricœur, le passage du niveau pratique au niveau éthique passe par l'interaction humaine, « à savoir qu'agir pour un agent, c'est exercer un *pouvoir-sur* un autre agent »<sup>602</sup>. Cette relation d'action asymétrique, entre agir et pouvoir-sur, dans laquelle un agent agit tandis que l'autre est agi, établit un contexte favorable à l'émergence de perversions telles que le mensonge et l'humiliation délibérée, la violence physique et la torture. Dans ce contexte, la violence apparaît comme un mal fondamental intrinsèquement ancré dans la dynamique dissymétrique entre agent et patient. C'est à ce point que l'éthique de l'interaction se développe par rapport à la violence, mais aussi la dépasse, explorant la possibilité de victimation inhérente à la dynamique entre agir et souffrir. La règle éthique fondamentale qui

---

<sup>601</sup> L-2, p. 215.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 216.

se manifeste dans ce contexte est la règle d'or bien connue : « ne fait pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait »<sup>603</sup>. La règle d'or sert de principe directeur qui nous pousse à agir avec empathie, reconnaissant que les autres sont aussi des sujets moraux avec des droits et une dignité qui méritent le respect. Cette règle éthique établit un impératif moral de se rapporter aux autres de la même manière que nous voulons être traités, en cherchant à éviter les actions nuisibles et en promouvant l'harmonie et la justice dans les relations personnelles.

Ricœur établit une relation entre la règle d'or et la justice distributive, culminant dans le principe, on l'a vu plus haut, formulé par J. Rawls, qui met en évidence la maximisation de la part minimale dans une distribution inégale. L'inégalité entre agents est au cœur du débat éthique, car elle remet en cause la structure inégale de l'action. Cette corrélation entre théorie éthique et théorie de l'action doit se tenir dans une stricte réciprocité. « Si la théorie de la *praxis* débouche spontanément dans une théorie morale et politique de la distribution juste, ce sont inversement les structures fondamentales de l'action, sous le couvert des questions *qui ? quoi ? pourquoi ?* qui donnent une assise ontologique à l'éthique »<sup>604</sup>.

Pour Ricœur, l'éthique est pertinente à la fois pour un être capable de se désigner comme énonciateur, celui qui utilise le langage pour s'exprimer, et pour un être capable de se reconnaître comme agent de son action. La structure éthique est en harmonie avec la théorie de l'action, comprenant ces trois éléments interdépendants : l'estime de soi, qui implique le souci de soi et l'attribution de l'action à son agent ; la sollicitude, qui implique le souci de l'autre et requiert une interaction souveraine entre agents et patients ; et des institutions justes, qui se soucient des institutions et exigent la conformité aux normes d'excellence établies pour les agents et les patients dans leurs activités et leurs vocations.

### c) **Éthique et théorie du langage**

Dans la théorie du langage, Ricœur identifie la triade : locution, interlocution et langage, qui sera mise en parallèle avec sa triade éthique. En analysant cette correspondance,

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 216. Quant à la Règle d'or, telle qu'inspirée par Ricœur, elle est issue de la pensée du rabbin Hillel, le maître juif de Saint Paul, selon le Talmud babylonien, Shabbat 31a. « Ne fais pas aux autres ce que tu détesterais qu'on te fasse ». A propos de cette citation, Ricœur dit même : « C'est là une bonne raison d'admirer la formule de Hillel : "ce que tu détesterais qu'il te soit fait". Cet aspect de l'altérité de l'autre de devrait pas être sous-estimé au bénéfice de quelque hypostase de l'autre en tant que figure du maître de justice. Même la voix du prophète qui me dit : "Ne tue pas" est virtuellement la voix du serviteur souffrant qui dit : "Ne me tue pas". Mon juge est d'abord ma victime. C'est en ce sens que je me suis risqué à dire : la morale, c'est la réponse à la violence. ». Cf. : Paul RICŒUR, *Écrits et conférences 2. Herméneutique. Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker. Présentation par Daniel Frey*, (La couleur des idées) Paris, Seuil, 2010. p. 79.

<sup>604</sup> L-2, p. 217.

Ricœur met en évidence l'importance de la promesse comme acte de parole qui combine ces triades. « Cette homologie devient une véritable implication mutuelle dans le cas de certains actes de discours comme la promesse »<sup>605</sup>. La promesse ne se limite pas à être un acte de parole isolé ; elle implique des obligations qui dépassent la sphère individuelle. En prononçant l'énoncé « je promets », l'individu assume l'engagement d'accomplir une certaine action, selon les normes constitutives de cet acte de parole. Ainsi, la promesse établit un lien entre la dimension individuelle et le monde social et institutionnel. Par cet engagement public, le sujet se positionne éthiquement face à un réseau complexe de responsabilités et d'attentes. Ainsi, la promesse représente un lien éthique qui transcende le soi et s'étend à l'autre. La corrélation proposée par Ricœur entre ces triades met en lumière la complexité et la pertinence de l'analyse éthique de l'identité pour appréhender le sujet capable de se situer dans le temps par sa parole.

Qu'est-ce qui, en effet, m'oblige à tenir ma promesse ? Trois choses : d'une part, tenir sa promesse, c'est se maintenir soi-même dans l'identité de celui qui a dit et de celui qui demain fera. Ce maintien de soi annonce l'estime de soi. D'autre part, c'est toujours à quelqu'un que l'on promet : « Je te promets de faire ceci ou cela » ; et le renversement que nous avons observé à propos de la reconnaissance mutuelle se produit ici : c'est parce que quelqu'un compte sur moi, attend de moi que je tienne ma promesse que je me sens moi-même lié<sup>606</sup>.

L'obligation de tenir une promesse équivaut à l'obligation de préserver l'institution du langage, puisque cette institution, de par sa structure fiduciaire, repose sur la confiance mutuelle établie à travers la parole de chacun. Ainsi, la langue n'est pas seulement vue comme une institution en soi, mais aussi comme une institution qui distribue la parole.

Dans la promesse, la structure triadique du discours s'harmonise avec la structure en trois étapes de l'éthique et les deux se nourrissent l'une de l'autre. Premièrement, il y a le maintien de soi et l'estime de soi. Deuxièmement, il y a le respect de la promesse, parce que quelqu'un fait confiance et dépend de la parole donnée, ce qui implique de la sollicitude. Enfin, il y a l'obligation de préserver le langage en tant qu'institution basée sur la confiance, ce qui implique de tenir ses promesses. Cette corrélation met en évidence l'interdépendance entre ces éléments. L'accomplissement de la promesse ne se limite pas seulement à l'obligation

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 213.

individuelle d'honorer un engagement, mais est aussi intrinsèquement lié au maintien du langage en tant qu'institution fiable. Ainsi, la promesse joue un rôle crucial dans la préservation de la confiance mutuelle et le maintien de l'intégrité du langage en tant qu'institution sociale. La promesse illustre l'importance de l'éthique et de la responsabilité individuelle dans la construction et la préservation des institutions linguistiques et sociales.

Selon Ricœur, la promesse ne doit pas être comprise simplement comme une simple déclaration verbale d'engagement, mais comme un engagement à réaliser réellement ce qui a été promis. En ce sens, la promesse transcende sa forme individuelle et acquiert de la pertinence lorsqu'on considère le contexte social dans lequel le sujet est inséré. Dans son questionnement sur la nature de la promesse, Ricœur met en évidence la nécessité d'en comprendre le sens au-delà des intentions individuelles. Il soutient que le principe de fidélité, qui exige l'accomplissement des promesses, ne trouve pas son fondement uniquement dans la promesse en tant que telle. Au contraire, comprendre la promesse nécessite de considérer la dimension publique qui la sous-tend, ce qui suppose l'existence d'un espace public dans lequel la promesse peut être reconnue et exigée. Cet espace public, tel que défini par Hannah Arendt comme espace public d'apparition, représente un scénario dans lequel la promesse se manifeste.

Il faut, pour ce faire, prendre en compte la dimension publique de la promesse laquelle suppose à son tour un espace public (un espace public d'apparition, dirait Hannah Arendt); ce qui fait que la promesse est une réalité non seulement duelle mais encore triangulaire – à savoir : « je dois tenir ma promesse » ; « tu peux exiger de moi » ; « il faut tenir ses promesses pour augmenter la confiance de tous dans le schéma de coopération de sa communauté » Dans ce triangle de la promesse, l'*ipséité* se trouve assurée, non seulement par son rapport avec le pôle de l'allocutaire tu, mais encore par le pôle de l'équité, qui marque la place du tiers ; ce tiers est peut-être par excellence la troisième personne, le véritable il/elle<sup>607</sup>.

Considérant que l'individualisme comme idéologie dominante dans le système économique peut générer un écart entre l'individu et les institutions dans l'espace public, avec l'émergence d'un sujet centré sur la recherche d'une vie basée sur la performance, l'importance

---

<sup>607</sup> P. RICŒUR, « Individu et identité personnelle », *op. cit*, p. 72.

d'une réflexion éthique sur la promesse comme « *ipséité* éthique » devient une composante fondamentale pour retrouver la dimension originelle de l'engagement et promouvoir une coexistence juste.

Nous pouvons donc conclure avec la conscience que le concept fondamental de l'éthique de Ricœur imprègne toutes les dimensions liées à la capacité du sujet en tant que personne capable de parler, d'agir, de raconter et d'être responsable de ses actes dans son existence. L'*ethos* d'une personne, rythmé par ces trois étapes - estime de soi, sollicitude et désir de vivre dans des institutions justes - compose une ontologie de l'existence d'un sujet capable. Par conséquent, nous pouvons également voir comment l'identité narrative n'est pas seulement un médiateur entre le descriptif et le prescriptif, mais émerge également comme une dimension critique dans la réflexion éthique, contribuant à façonner et à préserver la cohésion et la continuité de la personne dans la recherche d'une existence éthique significative. L'identité narrative joue un rôle fondamental dans la construction de l'éthique ricœurienne, permettant aux sujets de se reconnaître, de se connecter aux autres et de partager une vision collective du monde basée sur des récits éthiques partagés.

Il est important de souligner qu'en tant que philosophe de sensibilité protestante, Ricœur souligne que cette compréhension d'une ontologie éthique de l'existence place tous les êtres humains sur le même plan éthique, sur le même terrain d'existence, quelle que soit leur orientation religieuse ou philosophique. Il n'y a pas de restrictions, de déterminismes inconscients ou d'injonctions à suivre pour habiter ce lieu commun éthique de l'existence qui embrasse les religieux comme les non-religieux, les athées comme les agnostiques, les connaisseurs critiques des théories académiques comme ceux qui vivent simplement une épistémologie de la vie quotidienne, car tout le monde est impliqué dans les mêmes conflits éthiques.

En généralisant, je dirais que c'est cela la structure même de l'éthique : c'est ce qui joint ensemble l'estime de soi, la sollicitude pour l'autre et l'attente d'une institution juste pour vivre avec les autres. C'est là l'éthique commune à tous les hommes, et en ce sens, le chrétien n'en sait pas plus que les autres, il est pris dans les mêmes conflits<sup>608</sup>.

---

<sup>608</sup> P. RICŒUR, « Le tragique et la promesse ». *op. cit.*, p. 33.

#### 4 – Le sujet capable – une onto-anthropologie herméneutique

Instaurant une éthique fondée sur l'estime de soi, la sollicitude et la défense d'institutions justes, c'est un nouveau paysage pour l'identité d'un sujet relationnel qui se dessine, comme si une géographie de la rencontre était proposée par la réflexion ricœurienne.

Dans ce vaste territoire éthique, il est possible de transcender le fossé qui sépare les « grands » des « petits » dans le nouvel esprit du capitalisme, dans lequel les inégalités sont exacerbées et le sentiment d'humiliation est renforcé au milieu d'une société multiforme et hyperconnectée. Cet espace éthique, doté de langage, d'action et de récits avec leurs attributions sous-jacentes à leurs auteurs, donne à chaque individu la possibilité d'exprimer son humanité de manière authentique. Dans ce paysage commun, les restrictions et les déterminismes, les limitations, n'ont pas besoin de nous exclure des autres, précisément parce qu'il existe une reconnaissance mutuelle du fait que chacun partage les dilemmes éthiques de l'existence. Ainsi, en considérant ce nouvel horizon comme un espoir pratique, nous nous dirigeons vers notre conclusion.

Notre thèse soutient que l'identité narrative apparaît comme une intrigue nécessaire à la reconnaissance de ce nouveau lieu, comme une forme de résistance, un cri qui peut transcender l'abîme du soi qui, dans la logique de la cité par projets, tente d'expié l'existence de l'autre et de soi-même comme un autre. C'est un être humain capable, à travers ce cadre narratif de l'identité, qui se présente à nous, à travers les théories de l'action et du langage et culminant dans une onto-anthropologie herméneutique<sup>609</sup>. C'est Ricœur lui-même qui nous dit que toutes les potentialités développées en SMA, constituées sous la rubrique du « je peux » faire, parler, raconter et m'estimer capable d'une imputation morale « désignent les aptitudes de ce que j'appelle l'homme capable, autre dénomination du soi-même<sup>610</sup> ».

---

<sup>609</sup>Concernant l'importance du thème de l'homme capable dans l'itinéraire philosophique de Ricœur, nous renvoyons aux paroles du philosophe lui-même qui, en préfaçant un énième ouvrage consacré à sa pensée, avoue avoir reconnu tardivement la possibilité de situer la variété thématique de sa pensée enquête sous le titre d'une problématique dominante : le thème de l'homme capable. Selon le philosophe lui-même, compte tenu de l'apparente dispersion de son œuvre, le thème du « je peux » apparaît comme un fil conducteur ténu mais continu tout au long de ses recherches depuis *Le volontaire et l'involontaire* jusqu'à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Cf.: Paul RICŒUR, « Promenade au fil d'un chemin », IN: F. Turoldo, Verità del Metodo. *Indagini su Paul Ricœur*, Padova, Il Poligrafo, 2000, p. 15-16 *apud* D. JERVOLINO, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 44. Sans oublier sa faillibilité, notre idée est de montrer que l'être humain capable peut être considéré comme le fil conducteur de cette onto-anthropologie herméneutique ricœurienne. Autrement dit, comme ce type qui, en se racontant, met en avant ses capacités et agit pour résister à l'aplatissement de la cité par les projets. Le terme d'onto-anthropologie herméneutique est le moyen que nous avons trouvé pour désigner la question ontologique de l'homme capable qui constitue son identité à partir du récit, à partir d'une herméneutique de soi.

<sup>610</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 510.

Dans la dernière étude de *SMA* intitulée « Vers quelle ontologie ? » Ricœur cherche à expliciter l'engagement ontologique de l'attestation, à travers un processus de réappropriation de la notion aristotélicienne de l'être comme acte et puissance et à travers une réinterprétation de l'être comme acte comme horizon d'attestation. Les quatre registres phénoménologiques de l'action humaine (parler/faire/narrer/imputer) acquièrent alors un approfondissement ontologique, à mesure qu'émerge un arrière-plan ontologique à partir duquel le soi peut être considéré comme agissant<sup>611</sup>. Il est important de rappeler qu'en utilisant le terme ontologie, on voit que le but n'est pas de le relier a priori à une substance quelconque, mais plutôt d'exposer comment, à travers la réalisation de ses capacités, le sujet se configure pour l'action. Le sujet ne nous est donc en aucun cas présenté a priori, ce serait une autre précipitation caractéristique de ce nouvel esprit capitaliste. Si tel était le cas, on risquerait de réduire ce sujet à un moi narcissique, égoïste et cupide, dont l'identité narrative se proposait, à travers cette thèse, de s'affranchir. La notion centrale ici est la capacité, qui s'étend à l'action. Le sujet se présente non pas comme un moi statique qui vit de projets se nourrissant de multiconnexions, mais comme un sujet capable de revendiquer son identité à travers des objectivations linguistiques, pratiques, narratives et éthiques. En *SMA*, l'onto-anthropologie herméneutique de Ricœur considère l'action humaine comme une manière fondamentale d'être. Concernant l'identité narrative, on peut dire que c'est en racontant sa vie et en reconfigurant ses expériences qu'un nouvel horizon de sens s'ouvre pour l'existence de chaque individu ou communauté.

Pour illustrer comment l'action narrative peut influencer la construction de l'identité d'un sujet capable dans des contextes spécifiques, considérons les travaux du chercheur Leandro Rogério Pinheiro, lié à l'Université Fédérale du Rio Grande do Sul (UFRGS). Pinheiro s'est concentré sur la compréhension des processus de constitution de l'identité parmi les habitants des zones périphériques, en adoptant une approche dans le domaine de la sociologie des individus. Il soutient que l'identité ne peut pas être réduite à un ensemble statique d'attributs et de caractéristiques, mais plutôt conçue comme quelque chose de dynamique et de réflexif. Selon Pinheiro, l'identité

c'est une action, et pas seulement un ensemble d'attributs et de caractéristiques. L'identité pourrait être définie comme la capacité réflexive de produire une conscience de l'action (c'est-à-dire une

---

<sup>611</sup> *SMA*, p. 357.

représentation symbolique de celle-ci) au-delà de son contenu spécifique. L'identité se transforme en réflexivité formelle, capacité symbolique, reconnaissance de la production de sens dans l'agir<sup>612</sup>.

Pinheiro décrit les conditions dans lesquelles vivent les communautés périphériques, caractérisées par un logement précaire, un manque d'infrastructures et des services publics insuffisants. Ces communautés sont généralement homogènes en termes de composition sociale, victimes de la biopolitique qui les conditionne et confrontées à une forte exclusion économique. Il souligne l'importance d'utilisation du langage pour reconstruire et préserver l'histoire de ces communautés, notamment celles marquées par des conditions de vie précaires.

L'auteur rapporte comment la population pauvre de la ville de Porto Alegre, tout au long du XIXe siècle et à différentes époques du XXe siècle, a été marginalisée et éloignée du processus de développement de la ville, au fur et à mesure de son expansion. Cependant, Pinheiro a observé dans ses recherches que, dans les années 1970 et 1980, les communautés périphériques ont commencé à s'organiser et à raconter leurs propres histoires pour enregistrer l'évolution de la vie dans ces zones au fil du temps. Cette action narrative, qui impliquait des récits sur le passé et son lien avec le présent, a contribué à la construction d'un sentiment de communauté.

Selon les recherches de Pinheiro, cet effort narratif était particulièrement significatif pour les personnes de plus de 60 ans qui avaient migré vers la périphérie à un moment donné. Plus tard, dans les années 1990 et 2000, les jeunes de ces communautés ont commencé à rechercher une reconnaissance politique à travers des expressions artistiques de leur identité, comme le *hip-hop* et le *funk*, qui ont émergé comme des formes de résistance ancrées dans ces récits. L'action narrative a continué à évoluer, culminant avec le projet « Enunciar Cotidianos<sup>613</sup> », qui cherche non seulement à reprendre l'histoire, mais aussi à fonder un sentiment d'existence pour ces communautés et à élargir les possibilités d'action de leurs individus.

---

<sup>612</sup> Cf. Vitor NECCHI, *Periferias produzem narrativas sobre a própria identidade*, Entretien avec Leandro Rogério Pinheiro, IN : *hu.unisinos.br*, 17 Mai, 2017. Cf. : <https://ihu.unisinos.br/categorias/567663-periferias-produzem-narrativas-sobre-a-propria-identidade>. Consulté le 20/08/2023, nous traduisons.

<sup>613</sup> Cf. : <https://www.ufrgs.br/enunciarcotidianos/>, Consulté le 20/08/2023, nous traduisons.

Avec nos sujets de dialogue, nous cherchons à comprendre comment se produisent leurs processus de socialisation, d'individuation et d'identification, à mesure que nous nous rapprochons de leur quotidien et apprenons à connaître les dispositions, les défis, les réflexivités et les capitaux construits dans leurs contextes d'action. La production de récits a été la voie de provocation choisie pour nos parcours d'interaction, incitant à la production de significations pour ce qui est construit dans les expériences et, en outre, discutant des désirs et des attentes qui sont communiqués dans ce que nous imaginons et racontons.<sup>614</sup>

La narrativisation de la vie quotidienne dans les périphéries, telle que proposée par Pinheiro, peut être interprétée comme un moyen par lequel les individus acquièrent la capacité de devenir des agents actifs dans leur propre existence et dans leur communauté. Cette pratique permet aux individus d'exercer leur capacité d'action, favorisant la création de sens par rapport à leurs expériences quotidiennes et prenant la responsabilité de la construction de leur identité. Ce processus est intrinsèquement lié à la conception de l'identité narrative de Ricœur, qui met en valeur les capacités humaines reconfigurées dans différentes formes de vie. À travers cet exemple, nous pouvons observer comment l'action narrative peut favoriser une identité dynamique et restaurer l'espoir comme horizon de possibilités.

On comprend ainsi que la capacité de l'être humain à réaliser des actions et à produire du sens contribue à la reconnaissance de l'être humain comme un être libre, capable d'inventer et de réinventer sa manière de se positionner dans le réel. Comme mentionné précédemment, cet être humain et capable se manifeste à travers des figures d'action : parler, faire, raconter et imputer. En explorant ces capacités, Ricœur met l'accent sur la possibilité de transcender les contraintes et les déterminismes, soulignant que l'identité d'un sujet est profondément liée à l'exercice actif de ces capacités. Cette compréhension de « l'homme capable<sup>615</sup> » se définit, selon Ricœur, à travers le déroulement de figures liées à l'affirmation du « je peux », et sur cette affirmation il déclare : « le discours du 'je peux' est certes un discours en *je*. Mais l'accent

---

<sup>614</sup> Leandro R. PINHEIRO, « Projeto Enunciar Cotidianos » [en ligne]. Disponible sur :

<https://www.ufrgs.br/enunciarcotidianos/category/o-projeto/>, Consulté le 20/08/2023, nous traduisons.

<sup>615</sup> La réflexion de Ricœur sur une anthropologie de l'homme capable peut se constituer en deux instants. Le premier moment peut être vu dans le développement de la philosophie de la volonté et de la faillibilité, centrée sur la question du bien et du mal. Cependant, notre intention n'est pas ici d'explorer sa genèse, ni les spécificités liées à la configuration de cette anthropologie qui imprègne l'œuvre de Ricœur à travers les notions de faillibilité et de capacité. Mais nous nous intéressons à la référence du deuxième moment, qui se comprend dans cet horizon plus ontologique qui se développe dans son œuvre *SMA*, qui met en valeur les traits de cet homme capable, centré sur la question de l'être de la subjectivité (langage, action et récit).

principal est à mettre sur le verbe, sur le pouvoir-faire<sup>616</sup> ». Cette déclaration est ce que Ricœur appelle l'attestation de soi, une affirmation qui fonctionne principalement comme une croyance. Mais comme le dit Ricœur : « ce n'est pas une croyance doxique, au sens où la *doxa* – la croyance – à moindre titre que l'*épistème* – la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du 'je crois-que', l'attestation relève de celle du 'je crois-en'<sup>617</sup> ». On peut ainsi souligner que la description phénoménologique de l'action humaine, étroitement liée à l'attestation qui est le mode spécifique de croyance et de confiance lié aux manifestations de soi, peut être reformulée à la lumière du vocabulaire de la capacité : capacité à se désigner comme locuteur, capacité à se reconnaître comme l'auteur de ses actes, capacité à s'identifier comme personnage d'un récit de vie, capacité à attribuer la responsabilité de ses propres actes<sup>618</sup>.

Cependant, nous ne pouvons pas oublier que l'homme capable n'est rien de moins que l'homme faillible, sujet à faire quelque chose de mal en raison d'une faiblesse de caractère, d'un échec ou d'un manque de volonté. Mais c'est à travers cette phénoménologie de l'homme capable que l'idée d'attestation met en avant l'être humain comme un sujet capable de croire ou, même, d'éprouver au contraire l'incrédulité. Cependant, cette conviction est considérée comme indispensable à la réalisation des capacités individuelles. Dans ce contexte, Ricœur intègre dans son analyse plusieurs penseurs tels que Leibniz, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Nabert, Merleau-Ponty, Heidegger et Gadamer, construisant une relation entre son ontologie de l'action et son éthique, mettant toujours en avant l'importance de l'action humaine comme objet central de l'herméneutique du soi. L'attestation, comprise ainsi, représente la sécurité de l'être humain en tant qu'agent et patient<sup>619</sup>, démontrant un engagement ontologique<sup>620</sup> à affirmer l'existence dans le temps contemporain de l'action, et une manière unique de se reconnaître comme capable de certaines actions et passions<sup>621</sup>.

Par ailleurs, nous avons vu que Ricœur cherche à consolider l'idée d'unité narrative de la vie en concentrant une vie sous la forme d'un récit, unissant histoire et imaginaire pour

---

<sup>616</sup> SMA, p. 212.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>618</sup> Cf. : RF, p. 110.

<sup>619</sup> SMA, p. 35.

<sup>620</sup> GREISH. Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 390.

<sup>621</sup> PR, p. 217.

créer une cohésion. Les récits de fiction sont alors utilisés comme outils pour aborder la complexité de la vie réelle, attribuant à ces récits une valeur d'attestation. Les récits de fiction, qu'ils soient issus d'œuvres littéraires ou issus des propres variations imaginatives du sujet, offrent la capacité d'attester de possibilités de cohésion et d'épanouissement qui peuvent ne pas se concrétiser dans la vie réelle. Ainsi, l'action narrative joue un rôle crucial dans la construction de l'identité narrative, permettant à l'individu de devenir l'auteur du sens de sa propre vie. On pourrait dire que Ricœur travaille cette onto-anthropologie herméneutique avec toutes les capacités déjà présentées, mais que le pouvoir de raconter des histoires :

[...] occupe une place éminente parmi les capacités, dans la mesure où les événements de toutes origines ne deviennent lisibles et intelligibles que lorsqu'ils sont racontés dans des récits ; l'art ancien de raconter des histoires, appliqué à la personne elle-même, fournit des récits de vie que l'histoire des historiens articule [...] On peut alors parler d'une identité narrative, celle de l'intrigue narrative, qui reste inachevée et ouverte à la possibilité de compter autrement et de se laisser conter par les autres<sup>622</sup>.

On voit clairement comment Ricœur souligne l'importance primordiale de la capacité narrative dans la compréhension de l'expérience humaine. La capacité narrative devient l'une des capacités les plus importantes puisque les événements, quelle que soit leur origine, deviennent significatifs et compréhensibles lorsqu'ils sont incorporés dans des récits ou des histoires. C'est en ce sens que nous pouvons utiliser l'identité narrative pour sauver ce qui ne doit pas être perdu dans le contexte du « nouvel esprit du capitalisme ». Être attentif à la mémoire d'une histoire qu'il faut configurer, créer une identification et une appartenance, tout en étant capable d'imaginer et d'agir au-delà de toutes les injonctions imposées par la logique des projets. Contrairement à un « je » égocentrique et centré sur la performance individuelle, cette perspective propose un « soi » constitué par l'action narrative. La narration englobe diverses expériences qui se rassemblent dans la constitution capable d'identifier le soi comme existant. Ces récits en constante évolution façonnent l'identité personnelle, qui n'est pas conçue comme une unité substantielle fixe, mais plutôt comme une intrigue narrative ouverte à la possibilité d'être racontée de différentes manières et de se laisser raconter par les autres. Dans ce contexte, la vision éthique de Ricœur s'impose comme un positionnement existentiel

---

<sup>622</sup> EC-3, p. 447.

qui guide les êtres humains vers le bien, la reconnaissance, l'altérité et la justice, offrant une compréhension plus profonde de la complexité de l'existence humaine.

A la fin de la première partie de cette thèse nous expliquons comment la cité par projets produit des formes contemporaines d'humiliation pour le sujet impliqué dans les toiles d'un capitalisme métamorphosé. Dans ce nouvel esprit, également appelé idéologie, l'identité est oblitérée et la dignité humaine est dévalorisée. La cité par projets, qui ressemble à une représentation théâtrale (au sens de la performance), mais sans intrigue, devient une scène perverse qui atteint l'intimité la plus profonde, affectant le sujet dans sa subjectivité. La nouvelle logique du capitalisme affecte précisément l'appartenance aux relations d'affection qui nous animent et nous construisent en tant que sujets. Cette violation de la dignité se manifeste de manière subtile, comme l'effacement de l'univocité et de l'existence elle-même. Une sorte de faillibilité cachée apparaît, une invisibilité face aux exigences de justice et de résistance à la violence actuelle, causée par notre propre insensibilité à l'humiliation. Il y a une humiliation qui se reproduit dans la réduction au silence de l'estime de soi, qui détruit la capacité relationnelle d'action du sujet avec soi-même et avec les autres. Ce silence est nourri et entretenu par l'intermittence des réseaux de la société multi-connexionniste, chargés de générer une performance d'inconfort dans la position existentielle du sujet, constamment subjugué par cette nouvelle idéologie. Témoin de cette réalité, le sujet ne se voit pas, ne se dit pas, ne se raconte pas, mais est possédé par le nouvel esprit du capitalisme, vivant dans un moment pré-herméneutique de ses capacités, essayant d'exister dans une réalité dans laquelle sa dignité est violée dans un affront constant. L'identité narrative suggère, au contraire, un sujet capable d'habiter des relations, des rencontres, des amours, des personnes, des souvenirs, bref, des histoires d'actions affectives qui, dans une structure narrative, peuvent se matérialiser, devenir réelles. L'identité narrative permet de s'approprier toutes ces demeures affectives qui donnent sens et soutien à la vie de chaque être humain.

Nous avons vu aussi que le capitalisme produit ses esprits sous-jacents dans les époques auxquelles il se présente, qui sont distinctes. Des esprits qui sont le résultat de leur dynamique interne de perpétuation dans les moments de crise dus aux exigences sociales. En plus des formes d'humiliation déjà présentées dans cette thèse, dans le fonctionnement de chacun de ses esprits, le capitalisme a également produit de nouveaux types d'affects réactifs, comme une sorte d'humiliation dominante de l'époque. On pourrait dire que, dans son esprit premier, où il y avait la promesse d'un enrichissement pour chacun et pour tous, l'humiliation

dominante se présentait comme la misère du peuple et de la classe ouvrière en général. Les mouvements sociaux représentés par les grèves, les luttes salariales, l'organisation politique, etc., ont constitué une résistance efficace dans la lutte contre la pauvreté.

Lorsque la misère a cessé de fonctionner comme stratégie de contrôle, un nouvel esprit s'est manifesté, donnant ainsi un nouveau sens à l'affect réactif, l'ennui. La sécurité des ressources en main d'œuvre réduisait la pauvreté, mais le système fordiste, basé sur des emplois fixes à horaires longs, provoquait une forme d'humiliation en réduisant l'expérience de l'existence humaine à un travail fastidieux. C'est pourquoi la critique artiste, une exigence qui a une fois de plus généré une crise du capitalisme, est également née en réponse à l'ennui comme humiliation dominante, et a acquis sa plus grande notoriété dans les années 1960. Cependant, dans ce nouvel esprit du capitalisme, où la cité symbolique est forgée au fil des projets, nous mettons en avant l'anxiété comme affect réactif d'une humiliation dominante<sup>623</sup>. Nous le pensons parce que, dans la mesure où l'anxiété naît d'une préoccupation - *pré-occupation* -, elle se présente comme une sorte de déplacement du sujet dans le temps. L'anxiété se présente au sujet comme une forme de déficit dans le présent. Le sujet est émotionnellement et psychologiquement dans un autre temps, plus en avant, se préoccupant, se projetant dans des connexions pour la formulation de nouveaux projets. Le mode de vie réticulaire considère la performance comme un élément d'action pour quelqu'un qui vit sans être réellement présent. Ainsi, le fait anxiogène fonctionne comme une humiliation qui affecte les actions du sujet en raison de l'injonction d'une occupation qui n'est pas pour le présent, mais une *pré-occupation* pour une autre dimension du temps, ou pour une autre connexion. D'une certaine manière, tous les esprits de l'ordre capitaliste ont développé des idéologies pour déplacer le sujet de sa réalité, empêchant ce sujet capable et faillible de prendre conscience du pouvoir de vie qu'il porte à travers sa propre histoire. Ralph Waldo Emerson, philosophe américain, souligne encore au XIX<sup>ème</sup> siècle l'état humain, d'agilité et la vitesse comme des besoins de base pour la survie :

Personnes fragiles, destinées à mener leur vie dans une réalité poreuse, elles se sentent comme si elles patinaient sur une mince couche de glace, et en patinant sur la glace mince, notre sécurité dépend de

---

<sup>623</sup> En utilisant les termes d'affect réactif et d'humiliation dominante, nous ne disons pas que c'est la seule relation affective à l'œuvre. La nouvelle humiliation dominante peut être liée de manière dynamique à d'autres affects et formes d'humiliation. Par exemple, un travailleur peut s'ennuyer et être mal payé, mais l'anxiété est ce qui le maintient dans son état, évitant ainsi le recours aux anciennes stratégies de lutte ouvrière.

notre vitesse [...] Et debout au milieu de coureurs rapides, ralentir signifie pour eux être laissés pour compte ; tout comme quand on patine sur la glace mince, ralentir signifie également la menace de noyade<sup>624</sup>.

Selon cette pensée, la vie, le monde et la société sont devenus une espèce de lac gelé. C'est comme si tout le monde glissait sur une mince couche de glace et que la marche lente divisait ce terrain glacé. Cette injonction de vitesse, présente dans les esprits du capitalisme, se manifeste de différentes manières, prenant toujours une nouvelle forme pour répondre aux critiques sociétales de l'époque. Cependant, l'intention est toujours la même : produire des types d'humiliation pour priver les individus de la pertinence de leur existence. C'est pour cela que l'identité narrative se présente comme une critique qui entend aussi résister à l'absence de cette dimension du temps. L'identité narrative se présente comme une étape d'acceptation du présent sans céder à l'immobilité, mais comme une invitation à ralentir le rythme frénétique pour que puisse se produire la rencontre avec la profondeur de sa propre histoire singulière. Les histoires de vie nécessitent une réflexion, elles exigent un dévouement prolongé. S'identifier exige également un dévouement prolongé. Lorsque l'information sur soi est structurée selon la logique de construction du projet et suit le sillage d'autres informations, sans temps d'assimilation, on n'a pas le temps de configurer sa vie.

Le nouvel esprit du capitalisme a généré une culture post-factuelle de l'excitation, dans laquelle les émotions dominent la communication et rendent les affects inconstants dans le temps. Il y a donc une déstabilisation de la vision éthique proposée par Ricœur, de cet être humain capable d'agir pour le bien. La confiance, la promesse et la responsabilité sont également des pratiques qui nécessitent un dévouement prolongé. Ils s'étendent au-delà du présent vers le futur. Tout ce qui stabilise la vie humaine et ses relations exige un dévouement prolongé, c'est-à-dire une figuration, une configuration et une refiguration. Il est impossible de raconter l'histoire d'une vie uniquement basée sur la transmission ininterrompue d'informations opérée par des projets dans le flux du réseau. L'identité narrative est une réponse à une société dans laquelle les *friends* et les *followers* s'accumulent, ignorant le récit de vie de l'autre, c'est-à-dire ce qui pourrait favoriser une véritable rencontre entre des individus porteurs de leur propre histoire, dans leurs limites et leurs possibilités.

---

<sup>624</sup> Ralph Waldo EMERSON d'après Zygmunt BAUMAN, *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p. 237, nous traduisons.

L'identité narrative est responsable d'une résistance contemplative à la réflexion sur ce que l'on est. L'identité narrative est une résistance à la mobilité fragmentée qui tente d'effacer l'expérience de l'existence réfléchie. L'identité narrative est une dénonciation de l'accumulation de données éphémères et une recherche de faits extraits de la mémoire. En effet, Ricœur nous rappellera dans un autre ouvrage, que « [...] les potentialités mnémoniques sont du même ordre que celles parcourues dans *SMA* sous les rubriques du je peux faire, parler, raconter et me tenir capable d'imputation morale<sup>625</sup> » :

Le je peux me souvenir s'inscrit lui aussi dans le registre des pouvoir faire de l'homme capable. Comme les autres capacités, elle relève de ce mode de certitude que mérite le nom d'attestation, laquelle est à la fois irréfutable en termes de preuve cognitive et soumise au soupçon en vertu de son caractère de croyance<sup>626</sup>.

Le « pouvoir se souvenir » de quelque chose comme l'une des compétences de cet homme capable est menacé dans la cité par projets en raison de l'oubli favorisé par l'angoisse d'occuper un temps qui n'existe pas encore et, parce qu'il n'existe pas, ne peut pas considérer la représentation du passé. On peut donc voir dans la mémoire menacée par la précipitation de la projection de la vie et dans le risque d'oubli un emblème de « l'homme capable » hanté par le spectre de « l'homme faillible ».

En utilisant la métaphore de R. W. Emerson mentionnée précédemment, nous pouvons concevoir l'identité narrative comme le moment où nous sommes confrontés à l'expérience de la profondeur. Cette expérience se produit précisément lorsque nous réduisons la vitesse imposée par le flux des réseaux, car c'est le moment précis où la glace sur laquelle nous marchions se brise. C'est précisément dans la sensibilité réflexive de vulnérabilité entre, se savoir capable et se voir encore faillible, réflexion à laquelle on a tendance à échapper, que peut se produire la rencontre avec soi-même. Parce que la réalité est plus qu'un réseau tissé dans un flux frénétique de connexions conçues pour le succès, mais c'est la possibilité d'être surpris par le sauvetage irréfléchi du passé, et d'unir ainsi l'expérience vécue avec ce qui n'a pas encore été dit, mais qui a été déjà imaginé, face à un temps présent où la totalité de ce que

---

<sup>625</sup> *MHO*, p. 510

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 510.

nous sommes peut être remise en question. Il est vrai que la réalité regorge de nouvelles et d'événements imprévisibles qui peuvent affecter les gens de manière inattendue et incalculable. Or, l'identité narrative a ce pouvoir de configurer les mondes historiques et phénoménologiques.

Ainsi, l'identité narrative apparaît non seulement comme un acte de résistance, mais aussi comme un instrument de dénonciation face au pseudo-printemps annoncé par le nouvel esprit du capitalisme. Nous disons que l'idéologie capitaliste annonce un pseudo-printemps comme une période annoncée de réalisations pour la réussite et le bien-être, mais où la phénoménologie de l'action est dépotentialisée et remplacée par des techniques de survie en réseau. Il faut que chacun impose à sa vie le rythme normalisé par le marché du travail. Cependant, nous ne le croyons pas. De manière analogue de l'hiver aux quatre saisons d'Antonio Vivaldi, l'identité narrative ressemble à un hiver qui éclate sans demander la permission, transformant le paysage du capitalisme en un scénario de désolation. Sa fonction narrative se présente comme une voix qui expose l'humiliation dans le contexte du travail. L'identité narrative apparaît comme une source d'espoir, destinée à libérer l'individu du discours idéologique dominant qui favorise la projection d'un printemps qui ne se matérialise jamais. L'identité narrative devient, dans ses *mimésis*, action dans le présent et remise en question incessante des injonctions de la performance et des projets qui empêchent la véritable appropriation de l'histoire. C'est dans ce choc entre l'humiliation imposée par le système économique et la recherche d'une reconstruction de l'identité dans le temps présent que l'individu trouve sa voie, sa décence. Tout comme l'arrivée d'une nouvelle saison entraîne un décentrement et un inconfort reconnaissables, le récit de l'identité apparaît comme la fonction nécessaire pour remettre en question les normes préétablies. C'est un appel au-delà des normes et coutumes acceptables, une lutte contre la subordination des performances socialement déterminées. L'identité narrative est le médiateur possible de l'émergence d'un être humain capable, capable de raconter une histoire cohérente avec la dignité de l'estime de soi.

Cet être humain capable se situe à l'opposé de tout ce qu'il entend tenter contre son récit singulier de l'existence. Dans l'antagonisme de la projection de la vie, d'un nihilisme existentiel, son identité se crée dans le mouvement des possibilités d'être soi-même racontant son histoire. Ricœur nous mettait en garde contre le risque du nihilisme. Le nihilisme est compris par Ricœur comme la « conviction que l'héritage est épuisé, que sa puissance

symbolique est épuisée<sup>627</sup> ». On pourrait alors définir l'identité narrative comme la capacité réflexive à produire une conscience de l'action (c'est-à-dire une représentation symbolique de celle-ci) au-delà de son contenu spécifique. L'identité se transforme en réflexivité formelle, capacité symbolique, reconnaissance de la production de sens dans l'action. Ainsi, la tâche de l'identité narrative est d'être prête à se soumettre à un processus continu de sauvetage et de réinvention.

Le nouvel esprit du capitalisme a créé une société avec de nombreux projets, mais dans laquelle il n'y a pas de place pour des récits singuliers susceptibles de s'enrichir mutuellement. Quand on ne sait pas ce qu'on est, notre existence finit par être l'otage de ce qui nous est présenté, et ce qu'on présente dans ce monde connexionniste soutenu par l'idéologie capitaliste, c'est toujours la possibilité de cesser d'être. La personne, la communauté, la société otage de cette logique assume le triste récit d'un être nihiliste. « Le nihiliste n'est pas celui qui parle du nihilisme, c'est celui qui n'en parle pas, qui ne sait pas les enjeux du nihilisme, qui vit dans le néant<sup>628</sup> ». L'humiliation nihiliste de la cité par projets vise à rendre les gens déracinés, sans mémoire : malléables, incapables de raconter leur propre histoire, incapables de développer leur propre objectif d'une vie bonne. C'est pourquoi nous croyons qu'à travers le récit, on peut sortir du chaos engendré par la cité par projets, en transcendant les définitions nihilistes imposées par cette idéologie, et en se lançant vers de nouvelles possibilités de résistance contre toute menace qui tente de réduire l'expérience de l'existence humaine. Dans ce processus, nous reconnaissons la profondeur de notre propre identité narrative, qui devient un instrument essentiel dans la lutte contre les forces qui cherchent à porter atteinte à notre dignité et à notre autonomie. C'est en racontant la vie que l'on retrouve le théâtre de l'existence humaine, où l'on fait l'expérience de soi, où l'on s'interprète, à son tour, les uns face aux autres. Ainsi, l'identité narrative ne vise pas à monopoliser les trajectoires et les expressions de la vie, mais sert d'ascèse qui vise à pluraliser les espaces d'expériences et à inventer une multiplicité de lieux pour que chacun ait la possibilité de trouver sa propre expression de l'existence.

---

<sup>627</sup> Paul RICŒUR, « Entrevista com Paul Ricœur [sobre a crise da filosofia] », IN : *La philosophie d'aujourd'hui*, Lausanne-Barcelone, Éditions Grammont-Salvat Editores, 1976, p.5, nous traduisons.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 65, nous traduisons.

## CONCLUSION GENERALE

Notre thèse s'appuie sur le croisement des idées de deux éminents penseurs français, à savoir Luc Boltanski et Paul Ricœur. Le sociologue et le philosophe. Nos efforts ont tenté d'unir une réflexion sur la société capitaliste, développée à partir de la sociologie pragmatique française et de la philosophie ricœurienne. La sociologie pragmatique, fondée sur la pensée de Luc Boltanski, propose une interprétation critique de ce système économique, présentant ainsi une nouvelle idéologie qui entend conditionner le mouvement de vie des acteurs sociaux à ses déterminations. Face à cette critique, nous proposons une convergence avec une interprétation philosophique de l'individu qui forge son identité à travers une médiation poético-narrative pour être capable de parler et d'agir dans son existence, répondant par soi-même, à travers la considération de son histoire et sa capacité imaginative à rompre avec les déterminismes qui lui sont imposés.

Ainsi, à partir de l'ouvrage NEC de Boltanski et Ève Chiapello, nous entendons décrire l'émergence d'une société dans laquelle la verticalité des hiérarchies traditionnelles est remplacée par l'horizontalité des interactions guidées par des projets temporaires. Nous observons comment cette configuration sociale génère des transformations dans les relations humaines, notamment dans leurs aspirations esthétiques et développe une dynamique connexionniste mettant l'accent sur la capacité à établir des liens. Dans ce contexte de société en réseau, nous cherchons à établir un dialogue avec la pensée de Ricœur, fondamentalement basée sur son œuvre *SMA*. Notre intention était de présenter le concept d'identité narrative comme un outil de sauvetage de l'identité personnelle et de le présenter, concomitamment, comme une dénonciation subversive contre l'humiliation opérée par la cité par projets. La plainte se concentre sur le mouvement accéléré de la vie qui devient captive d'un temps de travail visant à réduire l'estime de soi et des autres à l'équation projectiviste de la vie et à la signifier à partir de sa capacité de connexion. À travers l'identité narrative, Ricœur semblait vouloir montrer combien il existe une force heuristique dans l'histoire que chaque individu raconte de soi-même, force qui, en dernière analyse, est pratique. Si dans un cas le projet de société prive le sujet de la capacité de produire sa propre conscience morale, dans l'autre, l'identité narrative est capable de clarifier la relation à soi et à autrui et, par conséquent, de conférer un *ethos* propre à l'action humaine.

## 1. Récapitulation

Revenons sur le chemin de cette réflexion pour souligner les moments importants de ce dialogue. Partant de deux interprétations différentes de la réalité et de la vérité dans leurs méthodologies, le premier point de notre exposé a été d'établir un point de rencontre entre le philosophe Paul Ricœur et les sciences qui dépassent les limites académiquement établies pour la philosophie. Montrer comment Ricœur développe une approche des sciences sociales à travers des formulations variées dans ses conceptions philosophiques semblait nécessaire au bon déroulement du dialogue entre le philosophe et le sociologue. Ainsi, l'argumentation de la première partie de cette thèse a été divisée en trois moments. La réflexion préliminaire, comme nous venons de le mentionner. La deuxième partie était chargée de remettre en contexte ce qui était défini comme la sociologie pragmatique française et ses développements à partir de la pensée de Boltanski. Et dans la troisième partie, nous avons entrepris de construire une critique à partir de la lecture proposée par Boltanski de la cité par projets.

Nous avons ainsi pu nous rendre compte que la première partie de cette thèse s'engageait à juste titre à se mettre en dialogue avec la réflexion développée par Boltanski. Nous avons commencé par décrire l'évolution de la sociologie critique en France, en soulignant l'émergence de la sociologie pragmatique de la critique. Cette approche, influencée par la philosophie pragmatique anglo-saxonne et remettant en cause la prédominance de la sociologie de Pierre Bourdieu, s'attache à comprendre la complexité des actions et des interactions des acteurs sociaux. Nous démontrons également comment la sociologie pragmatique de la critique a rassemblé différentes sources d'inspiration, favorisant un dialogue interdisciplinaire et offrant ainsi une perspective plus réflexive et dynamique de l'analyse sociale. Avec sa sociologie critique, Bourdieu a cherché à dépasser le paradigme structuraliste en réintroduisant la subjectivité des acteurs sociaux, en développant le concept d'*habitus* pour médiatiser la relation entre les individus et les structures sociales. Cependant, si la sociologie critique de Bourdieu recherche une dimension émancipatrice, soulignant le décalage entre la conscience des acteurs sociaux et l'interprétation critique des sociologues, son approche n'est pas non plus exempte de critiques. Ces critiques, dans le contexte de la sociologie pragmatique, portent principalement sur des questions liées à la réduction du rôle des acteurs sociaux à la coercition et au manque d'espace pour leurs propres interprétations.

Ainsi nous mettons en dialogue la relation réflexive entre Bourdieu et Boltanski dans le contexte d'une sociologie critique, mettant en évidence les différences entre leurs

approches. Alors que Bourdieu mettait l'accent sur les structures sociales et la notion d'*habitus* pour expliquer l'influence de ces structures sur les individus, Boltanski critique le monopole des sociologues sur la critique sociale, affirmant que les acteurs sociaux ont leur propre pouvoir critique, reconnaissant leur capacité à interpréter leur situation et à participer aux débats motivés par la moralité qu'ils développent dans l'action sociale. Boltanski remet en outre en question les théories métacritiques de la domination, soulignant qu'elles pourraient nier la capacité des acteurs à remettre en question les inégalités et à participer à un espace public d'opposition. Inévitablement, un conflit éminent s'établit entre les connaissances sociales développées par le scientifique et la capacité des acteurs sociaux à interpréter leur propre réalité, ce qui représente un défi important pour la sociologie.

En partant de ce moment, nous avons entrepris de démontrer le parcours réflexif de Boltanski en observant l'évolution de la théorie des « régimes d'action ». Boltanski et Laurent Thévenot présentent l'idée selon laquelle les actions humaines peuvent être comprises comme faisant partie de différents « régimes d'action », qui impliquent des grammaires formelles distinctes, notamment des régimes de litige, ou de justice, et des régimes de paix. À travers le régime de justice, où les actions sont justifiées sur la base de principes partagés, nous avons vu comment les acteurs mobilisent des répertoires finis pour s'adapter à différentes situations dans la résolution des conflits afin de parvenir à des accords à court ou à long terme. Dans un ordre logique, nous présentons l'ouvrage DLJ de Boltanski et Thévenot, dans lequel est introduite l'idée de « compétence », qui est la capacité de juger et d'agir sur la base de la justice et de principes communs. L'argument est que la capacité critique des acteurs est fondamentale pour comprendre l'action sociale. Boltanski et Thévenot soulignent l'importance de l'intercompréhension et de la justification dans les interactions humaines. C'est à partir de cette compréhension que les auteurs développent une « grammaire de l'action » qui permet d'analyser les justifications et légitimations des actions des acteurs dans les situations de conflit. La justification s'avère être une notion centrale, car les personnes impliquées dans des situations critiques sont soumises à un impératif de justification. Cela signifie que ceux qui émettent des critiques doivent fournir des justifications pour les soutenir, de la même manière que ceux qui sont la cible de critiques doivent justifier leurs actions pour défendre leur cause.

C'est à partir du concept de justifications que Boltanski et Thévenot parlent de « cités » et de « mondes » qui représentent des idéaux réalisables d'organisation sociale dérivés de la philosophie politique, propre à leurs penseurs classiques. Ces cités, symboliques, servent de

références pour justifier les actions et la coordination dans des contextes sociaux complexes, contribuant ainsi à établir un terrain de compréhension commun. Chaque cité s'appuie sur un « principe supérieur commun » et suit des règles d'acceptabilité pour les arguments et les justifications. Ce cadre analytique facilite la compréhension de la coordination et la construction d'accords dans des sociétés diverses. On peut ainsi comprendre que les cités représentent des idéaux sociaux fondés sur des principes communs supérieurs, tandis que les « mondes » sont les configurations concrètes de ces cités dans la vie quotidienne. Boltanski et Thévenot s'efforcent ainsi de démontrer la capacité des acteurs sociaux à penser et justifier un ordre légitime, en soulignant l'importance de la critique sociale, tout en plaçant des limites à la tentative de définition de ce qui est « juste » comme règle universalisante.

Toute cette structuration de la pensée de Boltanski était nécessaire précisément pour comprendre sa pensée critique par rapport au nouvel esprit du capitalisme. C'est à ce moment que notre thèse entre dans son argument principal. Après que Boltanski et Chiapello aient décrit les transformations de « l'esprit du capitalisme » par rapport aux critiques internes qu'il a reçues tout au long de sa trajectoire, leur dernière critique, rapportée dans le livre NEC, se divise, dans les années 1960, en critique sociale (inégalités sociales) et critique artiste (liberté esthétique). Le capitalisme, en s'appropriant la critique artiste, finit par réduire la liberté des capacités humaines, supprimant les questions de justice et de fragilité.

Même si les individus contemporains font preuve d'une sensibilité croissante aux questions de sens et de finalité, le « nouvel esprit du capitalisme », introduit par Boltanski et Chiapello, apparaît comme un système de justification qui cherche l'approbation des acteurs sociaux pour l'intériorisation de leur propre logique dans la moralité des acteurs sociaux. Le capitalisme se présente comme un système dynamique qui absorbe les critiques auto-dirigées et se transforme en une économie flexible. Cette adaptation génère un nouvel esprit, également appelé idéologie. Or, en faisant référence à l'anthropologue Louis Dumont, nous avons vu que, par définition, l'idéologie peut être conçue comme un système moral qui justifie les actions. Ainsi, on peut comprendre qu'en même temps que les acteurs sociaux, à partir d'une lecture de la sociologie de la critique, sont capables de créer leurs systèmes de justification, constituant ainsi des cités symboliques, le capitalisme, avec son idéologie, produit dynamiquement sa propre justification.

Face à la justification capitaliste, Boltanski et Chiapello démontrent la naissance d'une nouvelle cité symbolique, nécessaire à l'acceptation du nouvel esprit du capitalisme par les

acteurs sociaux : la « cité par projets ». La cité par projets est une nouvelle configuration idéologique qui entraîne une épistémologie sociétale réticulaire. Dans cette cité, la vie se déroule en fonction de projets échangés dans les connexions temporaires et flexibles du réseau social. L'organisation par projet et la culture du « nouvel esprit du capitalisme » orientent les actions des individus vers la flexibilité, la collaboration à court terme et la mobilité. La « cité par projets » est une nouvelle forme de justification qui se concentre sur l'activité de réalisation de projets temporaires, favorisant la flexibilité et l'adaptation. Dans ce contexte, les personnes sont considérées comme « grands » si elles sont autonomes, flexibles et capables d'agir comme l'exige la logique des réseaux. La vie est considérée comme une séquence continue de projets et le succès se mesure à la capacité de passer d'un projet à un autre.

Les « grands » ont pour mission d'inciter les « petits » à participer à des projets et ainsi accroître leur employabilité. Cependant, comme tout esprit du capitalisme, cette nouvelle idéologie a aussi ses formes spécifiques d'exclusion et d'exploitation. La "cité par projets" crée des opportunités inégales pour les acteurs sociaux. Ces inégalités se transforment en formes d'exploitation fondées sur la fragilité des moins mobiles, indispensables au maintien des liens des plus mobiles. Cette exploitation provoque de nouvelles formes d'exclusion pour ceux qui ne peuvent pas s'adapter au rythme constant du changement et de la mobilité.

Ainsi, dans le dernier chapitre de la première partie, nous cherchons à démontrer ces nouvelles formes d'exclusion et d'exploitation interprétées comme des figures d'humiliation. L'humiliation est définie dans la cité par les projets comme une violence à l'estime de soi et une diminution de la capacité d'action individuelle. L'idéologie capitaliste imposée dans la justification qui a créé la « cité par projets » empêche la nécessaire reconnaissance dans les relations avec les autres et avec soi-même. Il en résulte une perte d'identité et une diminution de leur potentiel créatif. Dans des situations extrêmes, des situations humiliantes, la personne est confrontée à la dissolution de ses prédicats descriptifs. Les formes d'humiliation sont multiples et elles affectent toutes la manière dont chacun se perçoit, créant ainsi des crises dans les conceptions identitaires. Ainsi, de telles formes d'humiliation conduisent à l'épuisement de soi, dans la mesure où la prétendue liberté offerte par la cité à travers les projets se révèle, au sein de l'individu, comme une coercition. Cette domination, presque inconsciemment, conduit le sujet à l'épuisement et à la perte de la capacité de parler, d'agir, de raconter sa propre histoire et, par conséquent, de se positionner éthiquement. Il existe une déconnexion entre le sujet et son temps de vie, avec ses désirs, avec les autres et finalement

avec l'expérience interprétative de l'existence. L'idéologie capitaliste est responsable du dynamisme d'une société marquée par l'accélération, la dépersonnalisation et le manque de temps ; ce dernier si nécessaire à l'assimilation de la vie. Se fuir soi-même pour n'arriver nulle part. C'est là l'indécence du nouvel esprit capitaliste. La négligence de la temporalité laisse les individus dans un état de dérive. C'est pourquoi l'identité narrative est présentée comme une forme de sauvetage de la temporalité historique et de résistance à ce manque de sens. À partir de la constitution de leurs histoires et de la force découlant des variations imaginatives de la façon de les refigurer, il est possible pour les gens de construire des récits sur eux-mêmes et de revendiquer un sentiment d'identité. L'identité narrative, avec sa médiation entre les temps historiques et phénoménologiques, joue un rôle crucial dans l'interprétation de la réalité, permettant aux individus de remettre en question l'absurdité et de trouver un sens à leurs expériences.

En entrant dans la deuxième partie de la thèse, nous avons développé, pour l'essentiel, la conception de l'identité narrative en dialogue avec la problématisation de l'identité personnelle dans la réflexion de Ricœur. C'est ainsi que nous avons réfléchi aux enjeux liés à la cité par les projets évoqués dans la première partie. Cependant, avant d'entrer véritablement dans le développement d'une réflexion sur les questions soulevées au début de cette thèse, nous avons favorisé une rencontre en guise de réflexion préliminaire, comme dans la première partie. Il était nécessaire, à notre sens, de rapporter non seulement le témoignage de Boltanski sur la découverte de l'œuvre de Ricœur, mais aussi de répéter conceptuellement une intersection de ses réflexions, en essayant d'élucider les similitudes et les distances dans ces réflexions. Ainsi, la deuxième partie de notre thèse suit la même méthodologie démontrée dans la première partie. Divisée en trois parties, nous avons commencé par une réflexion préalable, une rencontre entre le sociologue et le philosophe, comme nous venons de l'évoquer. Deuxièmement, nous avons exposé le concept d'identité narrative, en articulant les ouvrages *TR-3* et *SMA*. Et enfin, après avoir remis en question la question de l'identité personnelle, nous avons élaboré un chemin parcouru à travers l'identité narrative pour créer un être humain capable, tourné vers le bien, basé sur la visée éthique de Ricœur.

Après la rencontre entre Boltanski et Ricœur, notre thèse s'est attachée à démontrer comment Ricœur a consacré une grande partie de son travail à l'analyse du récit et du temps. Selon lui, les histoires jouent un rôle central dans la compréhension de l'identité humaine. Dans le contexte de la cité par projets, la nécessité de construire des récits personnels et

collectifs devient encore plus pressante. Dans un monde où les gens sont souvent confrontés à la nécessité de concilier des identités multiples, de s'adapter à de nouvelles situations et de maintenir un sentiment de continuité dans un contexte de transformation constante, le récit est un moyen fondamental de ne pas se perdre. À travers le récit, chaque individu construit son histoire personnelle, reliant les événements passés et présents en une histoire cohérente qui contribue à donner un sens à sa vie. Ricœur soutient qu'en racontant des histoires, les gens sont capables de donner un sens à leurs expériences, de comprendre leurs propres actions et celles des autres, et de créer un sentiment de continuité et d'unité dans leur vie. Cela devient particulièrement crucial à mesure que les frontières entre le travail et la vie personnelle deviennent moins définies et que les gens sont constamment exposés au travail et à la vie numériques.

Ricœur dans la trilogie de son œuvre *Temps et Récit* intègre récit et temporalité, permettant de parler d'une résolution narrative dans l'expérience du temps. Pour Ricœur, le temps est lié au récit, et le sens de toute histoire (qu'elle soit historique ou fictionnelle) se construit à partir de l'expérience temporelle. Il critique les approches qui tentent d'analyser les histoires sans tenir compte du temps. Nous soulignons donc que le récit va au-delà d'une simple reproduction de la réalité, car il se concentre sur l'action humaine. Dans sa complexité, Ricœur met en relation les idées d'Aristote sur la *mimèsis* avec celles d'Augustin, cherchant à résoudre le paradoxe du temps vécu en action. Aristote est considéré par Ricœur comme une solution poétique à ce problème, car il combine des éléments chronologiques et logiques dans le récit. La *mimèsis* aristotélicienne s'entend à trois niveaux : préfiguration (*mimèsis* I), configuration (*mimèsis* II) et refiguration (*mimèsis* III), chacun lié à la conjugaison du temps du sujet et du temps du monde. *Mimèsis* I, acte préfiguratif, fait référence à la préparation poétique et narrative du temps vécu, c'est-à-dire à l'organisation temporelle implicite du champ pratique qui permet de percevoir un récit au sens implicite. Selon Ricœur, tout récit, qu'il soit historique ou fictionnel, doit s'insérer dans un monde déjà existant. Cela implique que, même lorsqu'un récit cherche à innover, il s'enracine dans une compréhension préalable du monde de l'action, de ses structures, de ses ressources symboliques et de sa nature temporelle. *Mimèsis* II, configuration, est l'acte de construire le récit basé sur des codes internes au discours, ouvrant le monde fictionnel de la composition poétique. Cela implique la création d'un univers imaginaire qui permet à l'intrigue et à ses événements de se développer. On peut ainsi comprendre la configuration comme l'opération qui transforme la diversité des événements en une histoire cohérente. *Mimèsis* III, la refiguration, est liée au pouvoir du récit

de transformer le monde des lecteurs. C'est le point où se croisent le monde du texte et celui des lecteurs. Sans cette interaction, le récit fictionnel reste suspendu. La reconfiguration se produit lorsque les lecteurs absorbent, appliquent et intègrent le monde narratif dans leurs propres expériences et réalités. Ainsi, le concept de *mimèsis* chez Ricœur décrit l'interaction entre la création et la réception d'un récit, où le monde fictionnel se connecte au monde réel des lecteurs, permettant la découverte et la transformation des expériences humaines. Le récit n'est pas seulement une représentation du monde, mais aussi un moyen d'élargir et de réinterpréter la réalité.

Cependant, comme nous l'avons vu, ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage *TR-3* que Ricœur aborde l'idée d'une « identité narrative » comme point de rencontre entre le récit fictionnel et le récit historique. Il soutient que notre compréhension de nous-mêmes n'est pas une intuition immédiate, mais un processus médiatisé par la construction de récits sur notre relation avec le monde. La vie d'une personne devient plus compréhensible lorsqu'elle est vue à la lumière des histoires que les gens racontent sur eux-mêmes. Nous entrons alors dans la question de l'identité, qui rejoint à ce moment la conception narrative de la vie. La complexité en philosophie lorsqu'on parle d'identité est telle que nous ne pouvons ignorer ce fait.

Pour traiter de cette complexité, Ricœur combine l'idée d'« identité narrative » avec celle d'« identité personnelle » à travers une « herméneutique du soi » dans son ouvrage *SMA*. Après avoir discuté des relations entre récits historiques et récits fictionnels, Ricœur identifie une série de difficultés dans la compréhension de l'identité personnelle, notamment dans la philosophie analytique anglophone. Les concepts d'identité-*idem* et d'identité-*ipse* sont ainsi introduits pour répondre à ces problématiques. C'est à travers le récit que le soi peut s'exprimer comme lui-même et être responsable des actions racontées. Cela conduit à un lien entre l'identité narrative développée depuis l'ouvrage *TR-3* et l'identité personnelle proposée dans *SMA*, qui est composée à la fois de *ipse* (la singularité de soi) et d'*idem* (la continuité dans le temps). Ricœur explore cette relation à travers les dix études qui composent son ouvrage *SMA*. Ces études abordent des questions de langage, d'action, de récit, d'éthique et d'ontologie. Au cours d'approches spécifiques, l'importance du récit dans la formation de l'identité personnelle et sa relation avec la dimension temporelle de l'action et du sujet devient évidente.

L'herméneutique de soi, du sujet réflexif, proposée par Ricœur, se situe entre deux traditions philosophiques : celles des « philosophies du *cogito* », représentées par Descartes et

les « philosophies du soupçon », comme celles de Nietzsche, Marx et Freud, qui humiliaient le "je" et doutaient de son unité. Descartes cherchait un fondement de certitude et d'identité dans le *cogito*. Cependant, Ricœur soutient que l'identité du *cogito* cartésien est abstraite, intemporelle et déconnectée du monde et de l'altérité. Le *cogito* cartésien exaltait le "je", mais l'isolait des autres et de sa propre historicité. Nietzsche, quant à lui, conteste radicalement la possibilité d'une identité unifiée, arguant que la pensée et le langage sont fondamentalement métaphoriques. Il doute de l'existence même du "je" et de la certitude de la pensée cartésienne. Compte tenu de cela, Ricœur soutient que le soi ne peut pas être connu directement, mais uniquement par une médiation réflexive, évitant ainsi à la fois la déification du "je" et son humiliation. À travers le langage, l'action et le récit, le soi, qui est en réalité un soi réflexif, se révèle et se construit. On peut alors comprendre que l'identité personnelle n'est pas une entité fixe, mais quelque chose qui émerge des multiples expressions de soi. Ricœur explore également la question complexe de l'identité personnelle en distinguant l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. Le premier fait référence à la permanence dans le temps, tandis que le second concerne l'unicité et l'histoire de la vie. Ricœur soutient que l'identité personnelle se construit dans l'interaction entre ces deux aspects, formant une identité narrative. Cette identité est comme une histoire continue qui unit des éléments permanents et uniques, permettant au « soi » d'être reconfiguré au fil du temps à travers une réflexion sur des récits qui incluent le changement et la mutabilité. À partir de ce moment, la question de l'identité personnelle est explorée en contraste avec les théories analytiques de l'identité, comme celles de Locke, Hume et Derek Parfit. Ricœur a souligné la distinction entre « *mêmeté* » (identité-*idem*) et « *ipséité* » (identité-*ipse*), tandis que les théories analytiques négligeaient cette différenciation et la capacité du récit à résoudre les paradoxes de l'identité personnelle. Ricœur soutient que l'identité narrative, basée sur le récit de vie et la dialectique entre *mêmeté* et *ipséité*, offre une réponse à la question complexe de l'identité personnelle et permet d'intégrer le changement et la diversité dans la cohésion d'une vie. L'identité personnelle est donc pour Ricœur une question de récit qui articule la constance et l'unicité du « soi » au fil du temps.

En ce sens, nous avons pu élargir notre réflexion en démontrant comment dans sa sixième étude en *SMA*, Ricœur explore l'identité narrative, qui implique la relation entre intrigues et personnages. Il démontre comment le récit agit comme une médiation entre les pôles de l'identité, *mêmeté* et *ipséité*, résolvant les apories entre agent et action. Cela a des implications éthiques, car l'attribution d'actions à quelqu'un est une question éthique. Le récit révèle non seulement l'identité du personnage, mais aussi l'identité du sujet lui-même, puisque

le lecteur s'identifie aux personnages et à leurs actions. Ainsi, le récit éclaire non seulement l'action humaine, mais aide également à la construction de l'identité personnelle, en intégrant des actions, des pratiques, des plans de vie et des idéaux. Grâce à l'acte de lire, le lecteur découvre la relation entre l'histoire de sa propre vie et les histoires des personnages, permettant une identification et une compréhension plus profondes. La lecture, en interprétant le récit, permet au lecteur de s'appropriier le monde de la fiction et contribue à la cohésion de sa propre vie.

Soulignant une fois de plus la relation entre identité-*idem* et identité-*ipse*, Ricœur démontre que la dialectique entre ces identités révèle l'*ipséité* lorsqu'il n'y a aucun support pour l'identité *mêmeté* dans les versions narratives de l'identité personnelle. Ainsi, l'*ipséité* se manifeste dans la capacité à tenir ses promesses et à maintenir sa loyauté, quels que soient les changements temporels, et est liée à une dimension éthique de l'identité. Contrairement à la *mêmeté*, l'*ipséité* ne nécessite pas de support matériel, mais repose sur des engagements éthiques et la parole donnée. Nous terminons cette construction sur l'identité narrative par la formation de l'identité personnelle et soulignons que l'identité narrative n'est pas seulement une question d'identification, mais aussi d'évaluation éthique. Elle introduit la dimension éthique, morale et politique dans l'identité personnelle, en soulignant que les capacités humaines sont virtuelles jusqu'à ce qu'elles soient insérées dans un système éthique et politique qui permet leur réalisation. Considérant que l'identité humaine implique à la fois la notion d'*ipséité* et de *mêmeté*, nous pouvons comprendre comment le récit joue un rôle fondamental dans la compréhension de cette relation complexe.

C'est précisément en décrivant la complexité des débats autour du thème de l'identité et la manière dont Ricœur l'abordait à son époque que nous sommes entrés dans le troisième et dernier moment de cette thèse. En maintenant le sujet comme une figure essentielle et incontournable, Ricœur travaille avec précaution pour ne pas tomber dans l'individualisme ou le déterminisme identitaire. Nous mettons en dialogue la critique de la philosophe Judith Butler avec les réflexions ricœuriniennes sur l'identité, pour esquisser un dialogue critique par rapport à l'identité, mais qui pourrait aussi trouver des points communs. Notre tentative de dialogue repose sur la possibilité de corrélérer la théorie de la subversion de Butler avec les aspects narratifs de l'identité définis par Ricœur. Bien que ces théories aient été développées dans des contextes différents, nous suggérons que leur articulation peut nous aider à réfléchir à de nouvelles formes d'identités dans l'histoire et à comprendre comment les sujets

subvertissent ou refigurent leur identité. Butler soutient que l'identité de genre se construit à travers des actes performatifs et que l'identité n'est pas quelque chose de fixe, mais plutôt quelque chose de fluide et influencé culturellement. Elle utilise le concept de « performativité parodique » pour renverser les normes de genre. D'un autre côté, Ricœur soutient que l'identité narrative se développe au fil du temps, à mesure que les gens racontent des histoires sur leur vie. Il souligne l'importance du récit dans la formation de l'identité, mais reconnaît également que les histoires ne sont pas figées et peuvent être réinterprétées. Les deux théoriciens reconnaissent l'importance de la non-détermination de l'identité. Pour Ricœur, l'identité n'est pas figée non plus, mais se répète continuellement tout au long de la vie. Pour Butler, la performativité parodique offre un moyen de résister aux normes culturelles et de créer de nouvelles possibilités d'identité. La combinaison des théories de Ricœur et de Butler, qui ne sont évidemment pas fusionnées, met en évidence, au moins, la nature dynamique et créative de l'identité, soulignant que l'identité n'est pas prédéterminée, mais est construite narrativement et peut être subvertie et réinventée.

Nous concluons la thèse en démontrant comment Ricœur aborde l'identité comme un concept dialectique en constante évolution. Dans cette dynamique, nous travaillons sur l'importance de la responsabilité et de la capacité d'action morale, en soulignant la capacité humaine à résister aux impositions idéologiques et à accepter la temporalité de la vie, ainsi qu'à assumer la responsabilité de ses actes. La relation entre l'acte de raconter des histoires et la formation de l'identité est intrinsèquement liée à la dimension éthique de ce processus. L'éthique joue un rôle crucial dans la construction de l'identité narrative, exigeant du sujet qu'il trouve un équilibre dans un nouvel horizon refiguré. Ainsi, l'identité narrative ne peut être séparée des actions et des choix du sujet, qui agit en tant qu'agent moral et éthique dans l'histoire. En ayant « l'estime de soi » comme fondement éthique, nous pouvons comprendre l'humiliation que provoque le nouvel esprit du capitalisme. Parce qu'elle provoque une violence à l'estime de soi des gens, détruisant leur capacité d'action, leur « pouvoir-faire », emprisonnant le sujet dans sa faillibilité.

C'est pourquoi nous soulignons l'importance de la « médiation narrative » comme alternative éthique pour restaurer l'estime de soi, la sollicitude et la décence, en résistant à l'humiliation de l'identité et en promouvant le respect de la dignité et de l'intégrité des personnes. L'objectif de l'éthique ricœurienne s'articule autour des théories du langage, de l'action et de l'identité narrative, mettant en avant l'interconnexion entre « estime de soi », «

sollicitude » et « institutions justes » dans la recherche d'une vie bonne pour tous. Cette démarche éthique, selon Ricœur, est commune à tous les êtres humains. Une éthique basée sur l'estime de soi, la sollicitude et la promotion d'institutions justes propose un nouveau paradigme pour l'identité d'un sujet relationnel, qui transcende les inégalités exacerbées par le capitalisme contemporain. Dans cet espace éthique, marqué par l'usage du langage, de l'action et des récits, chaque individu a la possibilité d'exprimer son humanité authentique. L'identité narrative apparaît donc comme un outil crucial pour comprendre ce nouvel horizon éthique, permettant à chaque être humain de se présenter comme un être humain capable. Ricœur cherche à fournir une base ontologique à la capacité humaine d'agir, de parler, de raconter et d'imputer une responsabilité morale. Ce fondement ontologique de l'action humaine, de l'être humain capable, a pour potentialité essentielle la capacité poétique de se raconter. Ainsi, il est un sujet libre et capable qui, à travers une médiation symbolique, cherche à penser sa propre existence, étant capable de regarder ses actions et de se positionner de manière éthique et équitable dans le monde. Il s'agit d'une forme de résistance à ce qu'on appelle le « nouvel esprit du capitalisme », un contexte dans lequel l'identité est inconnue et la dignité humaine et humiliée. L'identité narrative offre la capacité d'accepter le présent, en résistant aux pressions de la performance et des projets qui réduisent l'existence à l'acte de connexions, tout en permettant en même temps la configuration d'une histoire de vie cohérente. À travers l'identité narrative, l'identité personnelle se métamorphose en un instrument d'authenticité et de résistance, de lutte contre l'oppression des formes de vie, permettant à chaque individu de raconter son histoire unique, au milieu de la complexité inhérente à l'existence humaine.

## 2. Ouverture

En guise de conclusion, nous aimerions faire deux remarques relatives à l'idée de capacité poétique par médiation narrative et aussi à la notion d'homme capable, qui nous semble en fait être la destination de toutes les potentialités qui soutiennent l'être humain dans la lutte contre la faillibilité. La première selon la pensée de Ricœur, placée face à une transcendance, et la seconde sur la pensée de Boltanski, dans la rencontre avec l'être humain capable ricœurien.

### a) **Sur la pensée de Ricœur : une anthropologie ouverte à la transcendance ?**

On voudrait rappeler rapidement que, même si Ricœur défend son parcours académique strictement guidé par la philosophie, il y a chez lui une sensibilité apportée par sa foi protestante. Cela l'amène à ne pas compromettre son interprétation philosophique en raison

de son héritage religieux, mais cela ne le prive pas de faire quelques lectures philosophiques sur des textes qui, dans sa tradition de foi, sont considérés comme sacrés. Si nous apportons cette coupure dans la conclusion de cette thèse, cela se produit pour deux raisons : 1) il y a une reconnaissance de la personne qui écrit cette thèse avec cet héritage issu de la tradition chrétienne ; 2) on peut percevoir par rapport à la conception poétique du récit un élargissement de la variété des identités lorsque Ricœur opère une lecture philosophique de la poétique biblique.

Tout comme il considère la poétique d'Aristote comme une médiation narrative pour l'interprétation de l'existence, Ricœur comprend que le langage poétique doit être vu comme un axe d'articulation, non seulement de son herméneutique philosophique, mais aussi de l'herméneutique biblique. Plus que parler d'une ouverture pour établir un dialogue avec la foi, nous voyons dans la relation humaine avec le « monde sacré du texte », où la parole humaine se manifeste de manière interprétative, un lieu herméneutique de transcendance. Il nous semble que c'est précisément ici que la poétique religieuse se manifeste comme une ouverture à de nouvelles conceptions de l'humanité, ou de son identité. C'est pourquoi Ricœur présuppose que les textes bibliques soient rangés dans la catégorie des textes poétiques pour lesquels la philosophie a construit une théorie de l'interprétation. Ricœur soutient ainsi que

1) Le langage poétique est celui qui rompt avec le langage quotidien et se constitue en foyer de l'innovation sémantique. 2) Le langage poétique, loin de célébrer le langage pour lui-même, ouvre un monde nouveau, qui est la chose du texte, le monde du poème. 3) Le monde du texte est ce qui incite le lecteur, l'auditeur, à se comprendre lui-même face au texte et à développer, en imagination et en sympathie, le *soi* susceptible d'habiter ce monde en y déployant ses possibles les plus propres. En ce sens, le langage religieux est un langage poétique. Ici, le mot « poétique » ne désigne pas un « genre littéraire » qui s'ajouterait à la narration, à la prophétie, etc., mais le fonctionnement global de tous ces genres en tant que siège de l'innovation sémantique, de la proposition d'un monde, de la suscitation d'une nouvelle compréhension de soi<sup>629</sup>.

C'est dans ce « monde du texte » que le lecteur peut entrer et s'approprier des possibilités offertes. En d'autres termes, le « monde du texte » peut être un lieu que le lecteur peut habiter, et rend l'acte d'interpréter lié à cette capacité à révéler la manière d'être au monde

---

<sup>629</sup> Paul RICŒUR. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 300-01.

exposée au texte<sup>630</sup>. Dans ce contexte, la question que nous souhaitons souligner est la manière dont Ricœur interprète la forme plurielle de la nomination de Dieu dans le texte biblique. Pour lui, un tel geste de nomination constitue la possibilité d'une mutation identitaire qui s'explique à travers des changements non seulement dans la manière dont les genres littéraires<sup>631</sup> sont présentés, mais aussi dans la manière dont Dieu est interprété à travers des symboles, des métaphores et des situations limites<sup>632</sup>. Pour Ricœur, dans le monde du texte biblique, c'est la nomination du nom de Dieu qui établit une relation entre soi et l'autre. Dans le contexte du récit biblique, cette relation à l'Autre s'exprime dans la relation entre l'être humain et l'altérité radicale elle-même, Dieu. Cependant, dans le langage philosophique, cette manière de nommer l'autre présuppose une possible pluralité de lectures de soi. La lecture poétique des textes bibliques suppose donc un renoncement à toute détermination identitaire qui se veut universelle. Autrement dit, c'est à partir de la nomination de Dieu à travers « le monde du texte » que le sujet capable se rapporte à l'autre, qui peut être, outre la lecture religieuse, un autre soi-même.

Ainsi, dans la lecture religieuse, le sujet fini s'ouvre à l'infini au détriment de cette médiation. Dans la lecture philosophique d'un texte sacré comme poétique, le sujet déterminé s'ouvre aux indéterminations proposées par le « monde du texte » lui-même. Cette herméneutique ricœurienne repose précisément sur la polyphonie des discours bibliques qui nomment Dieu :

La nomination de Dieu, dans l'expression originaires de la foi, n'est pas simple mais multiple. Ou plutôt elle n'est pas monocorde, mais polyphonique. Les expressions originaires de la foi sont des formes complexes de discours aussi diverses que narrations, prophéties, législations, proverbes, prières, hymnes, formules liturgiques, écrits sapientiaux. C'est toutes ensemble que ces formes de discours nomment Dieu. Mais elles le nomment diversement<sup>633</sup>.

---

<sup>630</sup> *TA*, p. 114.

<sup>631</sup> Cf. : *L-3*, p. 301.

<sup>632</sup> « Ces situations dans lesquelles se confrontent la grandeur et la misère de l'homme : la solitude, l'erreur, la souffrance et la mort », Paul RICŒUR, « Herméneutique et l'idée de Révélation », *IN* : RICŒUR, Paul et al. *La révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires, Saint Luis, 1977, p.17.

<sup>633</sup> *L-3*, p. 290.

Pour Ricœur, ces formes de discours évoquées plus haut ne disent pas proprement le nom de Dieu, mais portent sur des confessions de foi<sup>634</sup>, qui en quelque sorte, aussi originales soient-elles, témoignent de l'acte lié à la capacité plurielle de se comprendre. Il y a un transfert de sens à travers des traits métaphoriques et symboliques où la réalité humaine est relue. En ce sens, nommer Dieu devient le résultat de la perception par l'individu d'une altérité qui affecte sa compréhension de soi-même.

Ainsi, Ricœur comprend que l'une des fonctions poétiques du texte biblique est de se présenter comme un miroir configurateur de la réalité, et ainsi, à partir de la fonction herméneutique, l'être humain cherche à se reconstruire dans l'existence. L'ouverture à une telle transcendance, fondée sur la nomination de Dieu, procure un éveil chez le sujet qui se projette dans ce monde, ce qui le conduit à une redescription de la réalité et à la recherche de nouvelles possibilités d'être au monde. Ainsi, un nouvel être se manifeste et de nouveaux sens peuvent être attribués à cette existence redéfinie par cette ouverture. La nomination de Dieu met en relation le sujet qui se reconnaît toujours, et de cette manière il peut refigurer sa vie, sans avoir à renoncer à son histoire, en agissant dans la réalité d'une manière renouvelée. C'est la fonction poétique du récit, qui ne nous enferme pas dans une identité spécifique, mais qui nous ouvre à la transcendance comme possibilités de nouvelles formes de vie, encore inconnues, mais réalisables grâce à la poétique narrative.

#### **b) Sur l'homme capable à partir de la pensée de Boltanski**

Nous avons rapporté au début de la deuxième partie de cette thèse, la rencontre entre les réflexions de Boltanski et de Ricœur. Cependant, alors que nous arrivons à la conclusion de cette thèse en affirmant que la constitution poétique et narrative de l'identité nous conduit à la conception d'un être humain capable, nous souhaitons également identifier ce sujet à ses potentialités à travers la pensée de la sociologie de la critique développée par Boltanski. Nous avons vu dans le dernier chapitre que l'idée de cet homme capable repose sur une « confiance qu'on peut tenir pour une extension de l'attestation en vertu de laquelle je crois que je peux et que je vaux<sup>635</sup> ». Cette partie de l'accent mis sur le sujet capable, qui traverse plusieurs sphères - langage, morale, éthique, etc. -, de la philosophie de Ricœur, se remarque dans le modèle proposé par Boltanski et Thévenot. Les sujets, selon les auteurs, ne sont plus interprétés

---

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>635</sup> *SMA*, p. 226.

comme des agents dans le cadre de l'interprétation de la sociologie critique : de simples sujets passifs. Mais ils sont accueillis comme des personnes qui se trouvent dans des situations différentes, incertaines et changeantes, et qui ont leur propre manière d'appréhender chaque situation, précisément à cause de la conscience qu'ils ont de la souffrance et de la capacité qu'ils portent en eux-mêmes à être porteurs de critiques. Ricœur appellera, par exemple, la capacité de « pouvoir-faire » de « puissance d'agir », le signifiant, comme une « capacité qu'a un agent de se constituer en auteur de son action, avec toutes les difficultés et apories adjacentes<sup>636</sup> ».

C'est en ce sens que Boltanski assiste également à la confluence de la réflexion de Ricœur en relation avec les institutions :

Par institution, j'entends désigner ce processus très bizarre et qui est pourtant au cœur des sociétés humaines : que les humains ne s'autorisent à faire un certain nombre de choses et particulièrement les choses qui comptent le plus pour eux (et sans doute aussi, notamment, celles qui impliquent une certaine violence, physique ou même symbolique) qu'en remettant leur volonté à des êtres non existant matériellement qu'ils ont eux-mêmes constitués et dont ils font comme s'ils avaient une existence indépendante de la leur, alors qu'ils savent fort bien qu'ils sont œuvres humaines, de façon à ce que ces êtres, à la fois fictifs et très réels, leur confèrent ou leur délèguent l'autorité sur laquelle ils prennent appui pour exercer un pouvoir d'agir. Il me semble qu'on ne peut pas comprendre cela à partir de l'homme capable de Ricœur<sup>637</sup>.

Cette relation sujet-institution se retrouve dans l'interprétation par Ricœur de la notion de politique d'Hannah Arendt (*La condition de l'homme moderne*), pour qui l'idée de politique repose sur l'idée de pluralité des êtres humains et aussi de réciprocité. Ainsi Ricœur démontre l'homme capable, non seulement dans le « pouvoir-faire », mais aussi capable de réaliser son vouloir-vivre-ensemble à travers le « pouvoir-en-commun ». Cette nouvelle capacité renvoie à l'attribution d'un tiers dans la relation entre le « je » et le « tu », qui est précisément la médiation opérée par le rôle de l'institution dans la société. Par institution Ricœur comprend les structures variées du vouloir vivre ensemble, qui assurent à ce dernier, durée, cohésion et distinction<sup>638</sup> ». Pour Ricœur, le concept d'institution repose sur des mœurs

---

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>637</sup> L. BOLTANSKI et al., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *op. cit.*, p. 43-67.

<sup>638</sup> *SMA*, p. 227.

communes et non sur l'imposition sans compromis. De cette façon, on pourrait séparer, dans une primauté éthique, le « pouvoir-en-commun » de la domination. L'un et l'autre concernent l'exercice de l'institution.

On se souvient que Max Weber, dans sa mise en ordre des concepts majeurs de la sociologie au début d'*Économie et Société*, avait spécifié l'institution politique parmi toutes les institutions par la relation de *domination*, qui distingue les gouvernants et les gouvernés. Cette relation marque la *scission* et une référence à la violence qui l'une et l'autre relèvent du plan moral [...]<sup>639</sup>.

De ce fait Ricœur soulignera le fondement positif de la relation entre l'individu et la société à travers le pouvoir-en-commun exercé par l'institution, sans toutefois nier que dans son exercice elle peut s'imposer par la violence de la domination. Les institutions représentent justement une non-limitation à l'instantanéité, c'est la réalisation du « pouvoir-en-commun » qui reçoit une dimension temporaire de permanence<sup>640</sup>. Cependant, lorsque cette permanence du pouvoir se radicalise et se superpose au-delà des groupes qui la forment, nous entrons dans un moment de domination. S'il existe un mal politique qui passe par les institutions, c'est parce que la politique, dans son caractère paradoxal, s'inscrit dans la voie dialectique de l'affirmation et du déni de la liberté humaine. L'exercice du pouvoir par l'institution est légitime à condition qu'il procède directement de la catégorie d'action. Pour Arendt, l'action est la seule activité qui met directement les hommes en relation. Le pouvoir correspondrait précisément à la capacité critique de l'homme à agir et à agir de manière combinée. Par conséquent, le pouvoir qui s'établit dans le temps ne peut jamais être sur une propriété individuelle, jamais sur une idéologie dominante, mais il appartient à un groupe et doit être à tout moment en relation.

L'opposition à l'idée de domination, de ce pouvoir radical représenté dans les institutions, voire par la structure, avait déjà été présentée dans son ouvrage *HV* (1955), dans lequel Ricœur démontrait déjà une réflexion qui entremêlait l'objectivité représentée par les structures, les forces dominantes, institutions et subjectivité liées à la capacité propre du sujet. Considérant à la fois le contingent et le structurel, Ricœur a démontré l'importance d'un dialogue entre les sciences humaines et d'autres connaissances, comme la philosophie. Et ce faisant, Ricœur a montré que les sciences humaines, ainsi que l'historien, ne pouvaient être

---

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 227.

retenus en otage que par des permanences. L'acte philosophique pourrait ainsi être un outil pour une approche interprétative des capacités de sujets singuliers :

Il rappelle à l'historien que la justification de son entreprise c'est l'homme, l'homme et les valeurs qu'il découvre ou élabore dans ses civilisations. Et ce rappel sonne quelquefois comme un réveil quand l'historien est tenté de renier son intention fondamentale et céder à la *fascination d'une fausse objectivité* : celle d'une histoire où il n'y aurait plus que des structures, des forces, des institutions et non plus des hommes et des valeurs humaines. Ainsi l'acte philosophique fait-il apparaître, *in extremis*, le clivage entre une vraie et une fausse objectivité, je dirais volontiers entre l'objectivité et l'objectivisme qui omet l'homme<sup>641</sup>.

Dans ce même ouvrage, dans un article intitulé « Le socius et le prochain », Ricœur dénonce à partir d'une interprétation fine de la parabole du *Bon Samaritain* (Luc 10:25-37), comment la société moderne fait prévaloir les relations humaines par les médiations sociales et seulement par elles, c'est-à-dire par les institutions au détriment de la relation intersubjective. Le texte nous montre que le sujet peut être interprété sous deux angles différents. Tant dans un *corpus* social appelé *socius* que celui auquel ce dernier se juxtapose, à la notion de *prochain*, qui représenterait une rencontre du sujet avec le sujet, dans une situation ordinaire, où la rencontre ne révélerait aucun critère immanent, car elle se passerait au-delà des médiations structurantes et institutionnelles.

Dans cet ouvrage, comme rapporté plus haut, Ricœur, ne discrédite pas la fonction institutionnelle, au contraire, il la tient comme indispensable, mais dit qu'il existe un mal propre à l'institution, qui est justement de comprendre par elle, et seulement par elle, « toutes les formes organisées du social qui sont 'l'objet de la sociologie. C'est le maléfice de 'l'objectivation'. Il se retrouve dans toutes les formes d'organisation<sup>642</sup> ». En défendant une relation dialogique entre le *prochain* et le *socius*, Ricœur affirme cependant qu'il ne faut pas oublier que « le sens *final* des institutions, c'est le service rendu et à travers elles à des personnes ; s'il n'y a personne à en tirer profit et croissance, elles sont vaines<sup>643</sup> ».

---

<sup>641</sup> *HV*, p. 43.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 110.

Cette idée ne se veut qu'exemple de la manière dont Ricœur donne un élément critique à la relation interpersonnelle, c'est-à-dire aux affections, aux émotions, en indiquant ce qui cause la souffrance, le sentiment d'injustice, d'humiliation, de honte. Ou au contraire, la joie de la transgression. C'est justement en tenant compte de l'expérience de la rencontre avec un *prochain* que s'illumine la manière dont le sentiment du commun, du *socius* peut être construit. Car c'est une fois mises en commun, c'est-à-dire partagées, comparées, avérées comme des altérations reconnaissables, que ces expériences peuvent faire vaciller l'ordre de ce qui est otage à être considéré comme un effet causal, et ainsi ouvrir la voie vers un monde plus légitime pour les relations.

De cette manière, et dans d'autres, Ricœur tente de démontrer la nécessité de considérer que les représentations des actions humaines par les acteurs ont des connaissances pertinentes, et que les sciences humaines elles-mêmes sont des disciplines interprétatives. Les capacités actives et réactives des acteurs démontrent que l'effet de réappropriation de sens que les sujets donnent à leurs actions, et par conséquent à la capacité même de réinterpréter la situation face à l'action autonome, doit à nouveau se conjuguer entre le sujet et la compréhension sociale.

En commentant la même parabole dans son livre *La souffrance à distance* (1993), Boltanski montre comment il véhicule un mode de relation *compassionnel* qui met en évidence les obstacles et les objectifs inhérents à la situation dans laquelle les acteurs doivent susciter un type d'engagement. Ce serait à travers une analyse de l'action de cette expérience ordinaire et singulière que l'on pourrait transcender le sens d'une approche générale liée uniquement au contexte du *socius*, c'est-à-dire aux facteurs socioculturels, aux appartenances politiques ou religieuses, etc. La parabole du *Bon Samaritain*, dans son analyse de la relation du *prochain* - comme le disait Ricœur -, est invoquée par Boltanski telle une « nécessité inhérente à une situation dans laquelle elles [les personnes] se sont trouvées engagées sans l'avoir recherchée et qui les a mis en présence des personnes traquées<sup>644</sup> ». Dans cette perspective, en harmonie avec la pensée ricœurienne, Boltanski dira que « la critique prendra pour argument principal que l'ordre en question n'est pas conforme, *en fait*, aux valeurs qu'il se donne, *en principe*<sup>645</sup> ».

---

<sup>644</sup> Luc BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 32.

<sup>645</sup> *DC*, p. 29.

Ainsi, la sociologie pragmatique de la critique de Boltanski touchera le monde des événements qui contredisent une vision de la réalité, des événements qui permettent de contester les descriptions, en l'occurrence les descriptions objectivantes, dominantes-institutionnelles. Mais pour penser comment ceux sous lesquels s'exerce la domination peuvent changer quelque chose par rapport à leur situation, il est nécessaire de redéfinir le fond de stabilité ou d'inertie sur lequel se fonde la critique sociologique. Ce fond de stabilité, ce sont précisément les institutions. Les institutions pour Boltanski ont un rôle de stabilisation sémantique, c'est-à-dire qu'elles disent « ce qu'il en est de ce qui est<sup>646</sup> ».

Cet être sans corps qui hante la sociologie, c'est évidemment l'institution. Une institution est un être sans corps à qui est déléguée la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est. C'est donc d'abord – comme le fait John Searle – dans ses fonctions sémantiques qu'il faut envisager l'institution. Aux institutions revient la tâche de dire et de confirmer ce qui importe<sup>647</sup>.

Tout comme dans la pensée de Ricoeur, Boltanski ne nie pas l'importance et la valeur qu'il faut donner aux rôles institutionnels. Cependant en exerçant son rôle sémantique, c'est-à-dire signifiant ce qu'il en est, indissociablement de sa fonction déontique, prescrivant des comportements et déterminant des valeurs, l'institution peut, par excès, faire de l'action nécessaire une convenance à la violence. En effet, les institutions sont porteuses du bien, mais aussi des abus ; de sécurité, mais aussi de violence comme on a vu par rapport au nouvel esprit du capitalisme.

On peut penser aux petits de la société par projets. Mais on peut aussi penser, par rapport à question de l'identité, aux enjeux des papiers identitaires dans le monde d'aujourd'hui, dans lequel celui qui s'identifie avec un papier délivré par l'institution est beaucoup plus protégé que celui qui n'a pas ce papier, et donc, il y a violence par rapport à l'identification. La question de l'identité ne se pose pas si elle n'est pas posée par quelqu'un. Cela signifie que cette question se pose seulement s'il y a une autre cause d'inquiétude sur la question de qui on est vraiment. C'est ce genre de violence qui rend nécessaire la critique de la sociologie pragmatique, non seulement parce que les institutions disent « ce qu'il en est de ce qui est », mais aussi parce qu'elles doivent confirmer cette attestation sans cesse.

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 117.

De plus, dans l'exercice de ses fonctions en vue de l'établissement d'un ordre, l'institution devient responsable de *la construction sociale de la réalité*. Cependant, en prescrivant cette réalité comme le seul mode de vie possible, elle finit par opérer une violence contre la libre identité du sujet, car il est devenu l'otage de la demande de réalité imposée par l'institution. De cette manière, lorsqu'elle entend réaffirmer la réalité, l'institution risque de la fermer. « La réalité se trouve par-là confirmée comme étant non seulement ce qu'elle est mais, indissociablement, ce qu'elle doit être pour être ce qu'elle est et, par conséquent, comme ne pouvant être autre qu'elle n'est<sup>648</sup> ».

On comprend ainsi qu'on peut associer, même si partiellement, le concept d'homme capable de Ricoeur de ce sujet critique interprété dans la sociologie de la critique. Un sujet doté du "pouvoir-faire" résistance à la domination. Un sujet qui comprend que la dispute est au cœur du commun. Car le commun ne se construit pas en l'absence de la dispute, mais en elle et pour elle. Cette pensée peut nous aider à "se maintenir sciemment dans cet état de déséquilibre permanent en l'absence duquel, comme l'annoncent les pires prophéties, la domination, en effet, s'emparerait de tout<sup>649</sup> ». Ce sujet capable est aussi, comme on l'a vu dans l'interprétation ricœurienne, capable de mettre en commun, c'est-à-dire qu'il se rejoint, se surmonte et demeure. En fait, dans Boltanski et Ricoeur, nous pouvons nous apercevoir que nous-mêmes faisons et défaisons les collectifs. Cependant, il ne faut pas oublier que cette volonté et cette puissance de construire le commun sont tout à fait égales à notre vulnérabilité, car les trois sont construites dans l'incertitude, où se cachent l'inquiétude ainsi que notre potentialité.

### 3. Considération finale

Le modèle du corps social basé sur la logique de réalisation de projets utilitaires révèle la pauvreté, la misère, l'ennui et l'anxiété, figures d'humiliation pour les esprits du capitalisme qui n'ont jamais cessé de nous hanter. Cependant, raconter son histoire, en assumant une position éthique dans l'existence, peut être un acte d'espoir, consistant à extraire de nombreux tissus morts et mortifiants trouvés dans les connexions de la société réticulaire, pour découvrir des tissus vivants aux intersections des récits de vie. L'être humain qui ne raconte pas s'éloigne probablement de la conscience qu'il évolue dans des réseaux qui

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 236.

détruisent son existence. Dans l'ignorance de lui-même, il démontre sa faillibilité en reproduisant mimétiquement la routinisation de l'idéologie dominante dans le flux qui se présente à lui. Le nihilisme, ce lieu de mortification de l'existence, ne peut être surmonté que si nous récupérons notre passé, en renouvelant notre héritage basé sur une conscience éthique. L'être humain capable se place ainsi dans la direction opposée au nihilisme. C'est un être humain capable qui émerge au milieu de cet esprit nouveau lorsque, même face au mal subi, il révèle cette capacité à donner un sens à son existence.

Un être humain qui se forge dans ses capacités, affrontant sa faillibilité, pour se placer sur cet horizon de reconstruction d'une société qui récupère ses mémoires passées pour générer l'espoir d'un avenir plein de possibilités pour chacun. Cet être humain qui peut s'identifier comme un autre est capable de donner un sens à sa vie, même en vivant dans un monde plein de problèmes, de difficultés, d'inégalités et d'angoisses. C'est pourquoi nous soutenons que le récit, dans sa fonction poétique de construction identitaire, ne peut être réduit à un genre littéraire. Il est bien plus que cela. Le récit est la manière dont les êtres humains gèrent le temps et, en fait, l'espace, puisque l'expérience humaine est intrinsèquement temporelle. Le récit est la manière dont les êtres humains donnent un sens à leur propre expérience et s'interprètent en racontant également l'expérience des autres. C'est à travers le récit que nous donnons forme au chaos de l'expérience dans laquelle nous nous trouvons et, de manière imaginative, à travers la narration, nous construisons les possibilités de continuité dans nos histoires. Les êtres humains sont ainsi appelés à affronter le terrain marécageux de leurs actions selon leur propre jugement dans chaque situation particulière, et à sauver leurs histoires, leurs expériences de vie, qui sont actuellement livrées aux fortunes d'un monde cruel.

Nous voulons souligner que l'identité personnelle à travers la médiation poétique du récit n'est pas quelque chose qui appartient immédiatement au sujet, mais ce n'est pas non plus un projet qu'il doit constamment ignorer pour formuler un nouveau projet, pour être reconnu dans un monde connexionniste. L'identité est plutôt une masse amorphe reconstruite à chaque nouvelle action, redéfinie à chaque nouveau regard. C'est de l'interprétation de l'histoire de son existence, de l'existence des autres, avec ses variations imaginaires, qu'un sujet naît avec le désir de bien vivre avec ses pairs dans des institutions justes. Et en ce sens, on peut affirmer que l'onto-anthropologie herméneutique de Ricœur, centrée sur l'idée de l'homme capable, ouvre un horizon possible pour la reconnaissance de toutes les identités. Selon les mots de Ricœur :

Mais l'intérêt, à mon avis, est ailleurs : il est dans la capacité d'éveiller par la critique chaque acteur d'un monde aux valeurs d'un autre monde, quitte à changer de monde. Une nouvelle dimension de la personne est ainsi révélée, celle de comprendre un autre monde que le sien, capacité que l'on peut comparer à celle d'apprendre une langue étrangère au point d'apercevoir sa propre langue comme autre parmi les autres<sup>650</sup>.

Cette thèse ne prétend donc pas défendre une conception unique de l'identité à travers le concept d'identité narrative. Car il nous semble que ce soi-même, autre nom pour un sujet capable, est un *soi-même comme un autre*. On comprend ainsi que l'identité personnelle se forme au milieu d'une diversité multiple où l'étrange et le différent sont accueillis. Il y a peut-être un grand conflit d'identité : on se rend compte que l'étrange habite aussi l'intérieur de soi. De cette manière, une relation complète avec soi-même ne se produit que lorsque nous reconnaissons la présence d'un « autre étranger » en nous-mêmes. Un être humain capable est un soi-même avec un autre.

Nous souhaitons mettre en valeur cette altérité. Car il nous semble aussi que, lorsqu'il raconte l'histoire d'autrui, le sujet se raconte comme soi-même. Dans une cité qui tend à isoler les individus au rythme des connexions et à mimer la reconnaissance de soi et des autres, l'identité narrative nous suggère un sujet relationnel, comme l'autre, qui se constitue en racontant. C'est comme nous l'apprenons de la littérature, dans laquelle en parlant d'un personnage, l'autre finit par s'exposer, en se racontant simultanément. Prendre la parole en tant que personne ayant appris à raconter et à se raconter, propose Ricœur, constitue le premier instant d'un geste d'une identité narrative identifiable dans son discours adressé à un autre. Avec l'autre, comme l'autre... Il nous semble que le monde donné par le langage acquiert une autre configuration dans la voix qui trace son autofiction et s'ouvre dans une perspective éthique à la refiguration devant l'autre. C'est peut-être cela une prise de conscience de la résistance nécessaire. Cet espace narratif nécessite une fiction esthétiquement élaborée, afin de révéler ou d'évoquer une dimension qui ne peut être pleinement comprise ou expliquée par l'effort conscient de saisir la réalité, mais qui n'est accessible qu'à travers des représentations symboliques. Dès lors, la tension ouverte entre l'être et sa possibilité d'altérité postulée par la

---

<sup>650</sup> PR, p. 306.

narrativité se déploie dans l'appel à l'action qui, dès l'aboutissement du récit, nous inspire une vie pleine de différence, mais reconnue et orientée vers un bien -vivre.

Dans ce processus de refiguration poétique, médiatisé par le récit, effort d'herméneutique de la vie, Ricœur pointe l'incomplétude, la multiplicité, l'excès de sens. L'être humain capable sera considéré précisément comme celui qui est toujours responsable de la reconfiguration de l'existence. Il y aura toujours devant cet être les possibilités du lieu de l'oubli et de la non-existence, et celle de l'effort de mémoire activé par la représentation du passé et dépassé par les possibilités données aux variations créatrices de la poétique de la vie. La lecture de sa propre existence ne devient en aucun cas un lieu où l'être humain capable peut s'arrêter une fois pour toutes, mais elle est toujours un moyen parcouru par l'interprétation de l'expérience. Exister est une traversée constante, qui manifeste la reconnaissance d'une identité première dans l'acceptation de son histoire et qui reste toujours inachevée, avec cependant un horizon qui nous met en mouvement vers la découverte de soi. Enfin, reprenons cette trajectoire avec les propres mots de Ricœur :

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.

Sous la mémoire et l'oubli, la vie.

Mais écrire la vie est une autre histoire.

Inachèvement<sup>651</sup>.

---

<sup>651</sup> *MHO*, p. 657.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. ŒUVRES DE PAUL RICŒUR

---

RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*. Paris, J. VRIN, 1986.

\_\_\_\_\_, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Johann Michel et Jérôme Porée, Paris, Seuil, (La Couleur des idées), 2013..

\_\_\_\_\_, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_, *Escritos e Conferências 1*, em torno da psicanálise. Trad.: Edson Bini, Edições Loyola Jesuitas, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_, *Herméneutique. Écrits et conférences 2*, Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker. Présentation par Daniel Frey, Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées), 2010.

\_\_\_\_\_, *Histoire et vérité*. Troisième édition augmenté de quelques textes. Paris, Editions du Seul, 1955.

\_\_\_\_\_, *L'idéologie et utopie*, Traduit de l'américain par Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

\_\_\_\_\_, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Camann-Lévy, 1995.

\_\_\_\_\_, *La grammaire narrative de Greimas*, French Edition, 1980.

\_\_\_\_\_, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ed. du Seuil, Paris, 2000.

\_\_\_\_\_, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

\_\_\_\_\_, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

- \_\_\_\_\_, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie de la volonté, Tome 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie de la volonté. Tome 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricœur (1967)*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique. t. 1*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Temps et récit. Le temps raconté. t. 3*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

## 1.2 OUVRAGES COLLECTIFS

---

- RICOEUR Paul, « Hermnéutique et l'idée de Révélation », *IN* : RICOEUR, Paul et al., *La révélation*. Bruxelles, Facultés Universitaires, Saint Luis, 1977.
- \_\_\_\_\_, « Individu et identité personnelle », *IN* : DOLTO, Françoise et al., *Sur L'individu*. Colloque de Royamont, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- \_\_\_\_\_, « L'identité narrative », *IN* : BÜHLER P., HABERMACHER J.-F. (éd), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988.

## 1.3 ARTICLES DE PERIODIQUES DE PAUL RICOEUR

---

- RICOEUR Paul, « Ce qui me préoccupe depuis trente ans », *IN* : *Esprit*, n° 117-118, 1986.
- \_\_\_\_\_, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », *IN* : BOUCHINDHOMME Christian et ROCHLITZ Rainer (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.

- \_\_\_\_\_, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *IN : Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 75, n° 25, 1977.
- \_\_\_\_\_, « Entrevista com Paul Ricœur [sobre a crise da filosofia] », *IN : La philosophie d'aujourd'hui*, Lausanne-Barcelone, Éditions Grammont-Salvat Editores, 1976.
- \_\_\_\_\_, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris, Beauchesne Éditeur, n° 16, 1995, p. 73-85.
- \_\_\_\_\_, « L'identité narrative », *IN : Esprit*, n° 140/141, Juillet-août 1988.
- \_\_\_\_\_, « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion », *IN : Recherches de Science Religieuse*, 73, n1, Jan-Mar, 1985.
- \_\_\_\_\_, « Paul Ricœur. Agir, dit-il. Entretien avec Éric Plouvier », *IN : Politis*, 7 octobre 1988.
- \_\_\_\_\_, « Paul Ricœur. Un autre regard sur ce siècle », *IN : Le Figaro. Entretien réalisé par Bernard Bonilauri y Franz-Olivier Gisbert*, p. 9, col. 113 juillet 1994.
- \_\_\_\_\_, « Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages [entretien] », *IN : France catholique*, n° 2338. 17/1/1992.
- \_\_\_\_\_, « Philosophie et sociologie. Histoire d'une rencontre », *IN : Groupe de sociologie de l'éthique. Centre d'études des mouvements sociaux*, Paris, EHESS, 1985.
- \_\_\_\_\_ et JARCZYK Gwendoline, « Un Entretien avec Paul Ricœur. Soi-même comme un autre. Rue Descartes » *IN : Revue du Collège International de Philosophie*, n° 1/2, 1991.

#### **1.4 VIDEOS ET AUDIOS DE PAUL RICŒUR**

---

RICOEUR Paul, « Entretien avec Paul Ricœur », *IN : À voix nue III. France Culture*, 1993.  
 [en ligne]. Disponible sur : <https://www.franceculture.fr/philosophie/paul-ricoeur-le-texte-grandit-avec-ses-lecteurs>. Consulté le 27/03/2020.

## 2. ŒUVRES DE LUC BOLTANSKI

---

BOLTANSKI Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_ et THEVENOT Laurent, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

\_\_\_\_\_, *L'Amour et la justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

\_\_\_\_\_, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_ et CHIAPELLO ÈVE. *Le nouvel esprit du capitalisme*, éditions Gallimard, Paris, 1999.

\_\_\_\_\_, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982.

\_\_\_\_\_ et THEVENOT Laurent, *Les économies de la grandeur*, Cahiers du Centre d'études de l'emploi, Paris, PUF, 1987.

\_\_\_\_\_, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de "La production de l'idéologie dominante"*, Paris, Demopolis, 2008.

### 2.2 ARTICLES DE PERIODIQUES DE LUC BOLTANSKI

---

BESANÇENOT Olivier y BOLTANSKI Luc, « La rebeldía no es un placer solitario [entretien] ». *IN : Contratempus en Viento Sur*, N° 103, mayo 2009.

BOLTANSKI Luc et al, « L'effet Ricœur dans les sciences humaines. Table ronde avec Luc BOLTANSKI, François DOSSE, Patrick PHARO, Patrick QUÉRÉ, Laurent THÉVENOT, Michaël FESSEL et François HARTOG ». *IN : Esprit*, Paris, v. 323, n. 3/4, 2006.

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent, « The Sociology of Critical Capacity », *IN : European Journal of Social Theory*, n. 2, Vol. 3: 1999.

BOLTANSKI Luc, « Usos fortes e fracos do *habitus* », *IN : BOURDIEU. Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

- \_\_\_\_\_, « Nécessité et justification », *IN : Revue économique* — vol. 53, n° 2, mars 2002.
- \_\_\_\_\_, « A moral da rede ? Críticas e justificações nas recentes evoluções do capitalismo », *IN : Forum Sociológico*, 5/6 (2.<sup>a</sup> Série), Lisboa, IEDS, UNL.
- \_\_\_\_\_ et CHIAPELLO, Ève. « Inégaux face à la mobilité ». *IN : Entretien avec Luc Boltanski, Ève Chiapello*, Revue Projet 2002/3 (n° 271), pp. 97-105.
- \_\_\_\_\_, « Uma crítica para o presente [entrevista concedida à Camila Gui Rosatti, Eduardo Vilar Bonaldi e Mariana Toledo Ferreira] », *IN : Revista Plural*, v.21.1. São Paulo: 2014, p.217-230.

### 2.3 VIDEOS ET AUDIOS DE LUC BOLTANSKI

---

BOLTANSKI Luc, « Mettre en cause », *IN : Dailymotion.com* [en ligne]. Disponible sur : <https://www.dailymotion.com/video/xf2ms7>, min 39:0016, 2010. Consulté le 29/08/2018.

## 3. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

---

### 3.1 ŒUVRES

---

- ABEL Olivier, et Jérôme POREE. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris, Ellipses, 2009
- \_\_\_\_\_, *De l'humiliation. Le nouveau poison de notre société*. Éditions Les Liens qui libèrent, 2022.
- \_\_\_\_\_, *Paul Ricœur. Jacques Ellul. Jean Carbonnier. Pierre Chaunu. Dialogues*. Genève, Labor et Fides, 2012.
- AGAMBEN Giorgio, *L'Usage des corps. Homo Sacer IV*, 2. Trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015.
- AGOSTINHO. *Letters. The Works of Saint Augustine*. Trad. Roland J. Teske e Boniface Ramsey. United States, New City, 2003.
- ARENDT Hannah, *A condição humana*. 11<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.

- \_\_\_\_\_, *La condition de l'homme Moderne*, Trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2009.
- \_\_\_\_\_, « Aux origines de l'assimilation (Postface à Rahel Vargnhagen) », IN :ARENDETT HANNAH, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois, 1987.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Traduction (1959) J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, v. 1, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Poétique*, Trad.: Ch. Batteux, L'académie française, Paris, J. Delalain, 1874.
- AUSTIN John L., *Quand dire, c'est faire*, trad. : G. Lane, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- BARTHES Roland, *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*, São Paulo, Cultrix, 1980.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005
- BORGES, Jorge Luís. *El libro de Arena*, trad. : Antonio Sabler, *O livro de areia*, Lisboa, Editorial Estampa, 1981
- \_\_\_\_\_, *El Hacedor*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 69-70.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction*. Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- BUTLER Judith, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Bodies that Matter. On The Discursive Limits of « Sex »*, New York & London, Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Frames of War: When is Life Grievable?*, New York & London, Verso, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2015.

- \_\_\_\_\_, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York & London, Verso, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.
- CAMUS Albert, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, n° 183, 1965.
- CASTELLS Manuel, *A sociedade em rede*, Trad. : Ronei de Venancio Majer, 17ª ed, São Paulo, Paz e terra, 2016.
- CHIAPELLO Ève, *Artistes versus managers. Le management culturel face à la critique artiste*, Paris, Éditions Métailié, 1998.
- CORCUFF Philippe, *Les nouvelles sociologies. Entre collectif et l'individuel*, Malakoff, Armand Colin, 2017.
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1915.
- DERRIDA Jacques, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.
- DESCARTES, « Meditações », Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, *IN : Os Pensadores*. São Paulo, Ed. Nova Cultural Ltda, 1996.
- DOSSE François, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001.
- \_\_\_\_\_, *História do estruturalismo, O campo do signo, 1945-1966*. Vol. I, trad.: Álvaro Cabral, São Paulo, Ed. Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_, *História do estruturalismo, O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*, Vol. II, Trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Ed. Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_, *O império de sentido. A humanização das ciências humanas*, Trad. Ilka Stern Cohen, São Paulo, Ed. Unesp, 2018.
- DOUEK Sybil Safdie, *Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas. Um elegante desacordo*, São Paulo, Edições Loyola, 2011.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit-Seuil, 1983.

- \_\_\_\_\_, *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*, Bauru, SP, EDUSC, 2000.
- DURKHEIM Émile, *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- EHRENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Aurélio século XXI. O dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1990.
- \_\_\_\_\_, *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006.
- GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Munique, C. Kaiser, 1975.
- GORZ Andre, *O imaterial. Conhecimento, valor e capital*, Trad. de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume, 2005.
- GREISCH Jean, « Phenomenologie » *apud Dictionnaire de la philosophie*. Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- GUÉROULT Martial, *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*, 2 vol, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- HABERMAS Jürgen, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris, Grasset, col. Nouveau Collège de Philosophie, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. BOUCHINDOMME Paris, Champs-Flammarion, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Théorie de l'agir communicationnel*, T. I et II, Trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

- HAN Byung-Chul, *Topologia da violência*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Sociedade da transparência*, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2017.
- HOMERO, *Odisséia, v.1: Telemaqueia*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.
- HONNETH Axel, *Das Recht der Freiheit*. Berlim : Suhrkamp, 2013.
- HOUAISS Antonio, VILLAR Mauro de Salles, FRANCO Francisco Manoel de Mello. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009;
- HUSSERL Edmund, *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*, Trad. de Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001.
- JERVOLINO Domenico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.
- KERNBERG Otto, *Borderline conditions and pathological narcissism*, Nova York, Basic Books, 1975.
- KIERKEGAARD Søren, *Post Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques (1846)*, IN: *Œuvres Complètes*, t. XI, vol. II, Paris, L'Orante, 1977.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche Biblio essais, Dordrecht : Kluwer Academic, 2009.
- LINDNER Evelin, *Humiliation, and Global Security. Dignifying Relationships from Love, Sex, and Parenthood to World Affairs*, Oxford, Praeger Security International, 2010.
- MACINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3<sup>rd</sup> ed., University of Notre Dame Press, 2007.
- MANNHEIM Karl, *Ideologie und Utopie*, Klostermann Vittorio GmbH, Ed.: 8. A., 1995.
- MARGALIT Avishai, *La société décente*, Trad. par François Billard, Flammarion, 2007.
- MARX Karl, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2017.
- MILLER Willian Ian, *Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence*. Londres, Cornell University Press, 1995.

- MOHAMED Nachi, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, coll. Cursus, 2006.
- NIETZSCHE Friedrich, « Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral », Trad ; brasileira de Rubens Rodrigues Torres Filho. *IN: Os Pensadores*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1996.
- NUSSBAUM Martha, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, New York, Oxford University, 2016.
- PLATON, « Sophiste », *IN : Œuvres complètes*, T. III, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.
- \_\_\_\_\_, « La République », *IN : Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Librairie Garnier Frères, 1959.
- \_\_\_\_\_, « Phèdre », *IN : Œuvres complètes*, T. III, Paris, Librairie Garnier Frères, 1945.
- PLATH, Sylvia *A redoma de vidro*. Rio de Janeiro, Biblioteca Azul, 2019.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu, vol. I, Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.
- RATCLIFFE Matthew, *Experiences of depression*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- RAWLS John, *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SENNETT Richard, *A cultura do novo capitalismo*, Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Record, 2008.
- SIMMEL Georg, *On individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.
- TOCQUEVILLE Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, t. I, Édition historico-critique publiée par Eduardo Nolla, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- VALENTE Nelson, *Charles Sanders Peirce à Frente de Seu Tempo*, São Paulo, Prismas, 2016.
- WEBER Max, *A ética protestante e o espírito do capitalism*, Trad. M. Irene de Q.F. Szmrecsányi e Tamás J.M.K. Szmrecsányi, São Paulo, Pioneira, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971.

### 3.2 OUVRAGES COLLECTIFS

---

- BREVIGLIERI et al., *Compétence critiques et sens de la justice*, Colloque de Cerisy, Paris, Economica, 2009.
- BROWN Colin (éd.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, V. 2. Michigan, Regence Reference Library, 1981.
- BÜHLER P., HABERMACHER J. F. (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988.
- DÉLOYE Yves et HAROCHE Claudine (dir.), *Le sentiment d'humiliation*, Clamecy, Editions In Press, 2006.
- DODIER Nicolas, « Le laboratoire des cités et les biens en soi », IN : BREVIGLIERI M., LAFAYE C., TROM D., *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, 2009-4.
- GARFINKEL Harold, « A conception of, and experiments with 'trust' as a condition of Stable Concerted Actions » IN : HARVEY O. J. (dir), *Motivation and Social Interaction*, New York, Ronald Press, 1963.
- JAMESON Fredric, « Postmodernism and Consumer Society » IN : FOSTER Hal (éd.), *The Anti-Æsthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, 1983.

### 3.3 ARTICLES DE PERIODIQUES

---

- ABEL Olivier, « Arrêtons l'humiliation ! », IN : *Revue Projet*, 2016/5, n° 354, 2016, pp. 77-82.
- \_\_\_\_\_, CHIAPELLO Eve et BOLTANSKI Luc, « Les 'petits' dans une société de réseaux », IN : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, N°59, 1998.
- \_\_\_\_\_, « Le discord originaire. Épopée, tragédie et comédie ». IN : *Cahiers de l'Hermès. Paul Ricœur*. Éditions de l'Hermès, 2004.
- \_\_\_\_\_, « Les arts dans la cité après Le Nouvel Esprit du capitalisme », IN : *Autres Temps*, n° 66, été 2000.
- BOURDIEU Pierre, « Espace social et pouvoir symbolique », IN : *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

- \_\_\_\_\_, « Présentation ». *IN : Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° I, jan. 1975.
- BUTLER Judith, & Athena Athanasiou, « Dispossession. The Performative » *IN : The Political (Conversations with Athena Athanasiou)*, Cambridge, Polity Press, 2013.
- BUTLER Judith, « On Speech, Race and Melancholia », *IN : Entrevista concedida à Vicky Bell. Theory, Culture & Society*, Vol. 16 (2), p. 163-174, 1999.
- \_\_\_\_\_, « Subjects of Desire: Hegelian Reflexions » *IN : Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.
- DESCHENES Marjolaine, « RICŒUR et BUTLER. Lumière sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative », *IN : Études ricœuriennes / Ricœur studies*, vol. 4, n° 1, 2013.
- FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault », (avec Duccio Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4<sup>e</sup> année, n° 1, Salerne, 1980, repris *IN : DE*, col. 4, texte n° 281.
- \_\_\_\_\_, « Entrevista com K. Boesers ». *IN : Die Folter, das ist die Vernunft, Literaturmagazin*. n° 8, 1997.
- GENETTE Gérard, « Discours de récit », *IN : Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- LAFAYE Claudette et Laurent THEVENOT, « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *IN : Revue française de sociologie*, 34-4, 1993.
- SEGRE Cesare, « Narração/narratividade », *IN : Enciclopédia Einauidi. Literatura-Texto*, vol. 17, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.
- TÉTAZ Jean-Marc, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *IN : Études théologiques et religieuses*, 2014/4 (Tome 89).
- THEVENOT Laurent, « Les investissements de la forme » *IN : Conventions économiques – Cahiers du Centre d'Étude de l'Emploi – 29*. Paris, PUF, 1986.

### 3.3 SITES WEB CONSULTÉS

- CELIKATES, Robin, « Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates » (2019) [en ligne]. Disponible sur

<https://blogdolabemus.com/2019/06/10/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-1/>. Consulté le 19/11/2020.

NECCHI Vitor, *Periferias produzem narrativas sobre a própria identidade, Entretien avec Leandro Rogério Pinheiro*, IN : *hu.unisinos.br*, 17 Mai, 2017 [en ligne]. Disponible sur : <https://ihu.unisinos.br/categorias/567663-periferias-produzem-narrativas-sobre-a-propria-identidade>, Consulté le 20/08/2023.

PINHEIRO Leandro Rogério, « Projeto Enunciar Cotidianos » [en ligne]. Disponible sur : <https://www.ufrgs.br/enunciarcotidianos/category/o-projeto/>, Consulté le 20/08/2023.

### **3.4 AUTRES**

---

BILLBOARD BRASIL. São Paulo : BPP Promoções e Publicações, edição 23, setembro 2011.

ISTOÉ. São Paulo: Editora Três, edição 600, ano 34, n. 2728, 25 agosto 2010.

MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, [S.l.], Melhoramentos, 2016.

## ANNEXE 1



**Use aquele grande capital que você já tem para investir: você mesmo.**

Existe um banco que cresce para ser cada vez mais internacional, com áreas tão diferentes e desafiadoras quanto tecnologia, arquitetura, design e inovação. O Itaú é feito de gente que sonha grande, com brilho nos olhos e paixão pela performance.

Se você também é feito disso, a gente é muito como você. Venha descobrir do que você é feito em um dos maiores bancos do mundo e um dos melhores lugares para se trabalhar no Brasil.

Acesse [www.itau.com.br/programas](http://www.itau.com.br/programas)

programa **trainee**  
**Itaú 2011**

Feito para você ser tudo o que pode ser.

**Itaú**

**Do que você é feito?**

Deux pages d'annonces de la plus grande banque privée du Brésil, *ItaúUnibanco*<sup>®</sup>, dans la revue : ISTOÉ. São Paulo: Editora Três, edição 600, ano 34, n. 2728, 25 agosto 2010.

## ANNEXE 2

O jeito de ver o anúncio do Itaú mudou. Baixe um leitor QR code em seu celular, fotografe o código e acompanhe essa história no site. Se preferir, acesse [itau.com.br/programas](http://itau.com.br/programas).

est

**A gente é feito de projetos que também são planos de vida\_**

**Do que você é feito?**

O mundo muda. O Itaú muda com você.

Não existe nada mais antigo do que separar vida pessoal e profissional. Ser feliz no trabalho hoje é uma obrigação. Porque não faz o menor sentido ralar dia e noite para uma empresa crescer se você não consegue se imaginar crescendo com ela, estimulado e com vontade de transformar. Se você também é feito disso, esse lugar foi definitivamente feito para você. Inscreva-se.

2011 programa **estágio**  
Itaú Unibanco

Acesse [www.itau.com.br/programas](http://www.itau.com.br/programas)

EMPRESA DOS SONHOS DOS JOVENS 2011

ETIQUETA

Itaú. Feito para você :-)

Page d'annonce de la plus grande banque privée du Brésil, *ItaúUnibanco*<sup>®</sup>, dans la revue : BILLBOARD BRASIL. São Paulo : BPP Promoções e Publicações, edição 23, setembro 2011. p.112.