



**HAL**  
open science

# Le souci de soi et le souci des autres : Paul Ricoeur et Michel Foucault

Marine Martin

## ► To cite this version:

Marine Martin. Le souci de soi et le souci des autres : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Philosophie. 2025. <dumas-05536094>

**HAL Id: dumas-05536094**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-05536094v1>**

Submitted on 4 Mar 2026

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Le souci de soi et le souci des autres  
Paul Ricoeur et Michel Foucault

Marine MARTIN

**Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »**

Mention : Philosophie

Parcours : « Philosophie contemporaine : histoire et problèmes »

**Sous la direction de M. Olivier RAZAC**

Maître de conférences en philosophie

Année universitaire 2024-2025



Le souci de soi et le souci des autres  
Paul Ricoeur et Michel Foucault

Marine MARTIN

**Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »**

Mention : Philosophie

Parcours : « Philosophie contemporaine : histoire et problèmes »

**Sous la direction de M. Olivier RAZAC**

Maître de conférences en philosophie

Année universitaire 2024-2025

## ***Remerciements***

Je remercie mon directeur de mémoire, Olivier Razac, pour ses conseils, notamment sur les questions foucaldiennes.

Je remercie également les membres de ma famille qui m'ont soutenue et encouragée tout au long de ce parcours difficile. J'ai une pensée amicale pour mes camarades de promotion avec lesquels j'ai évolué tout au long de ces années, du premier jour de ma double licence lettres modernes/philosophie jusqu'au point final de ce mémoire de master.

## Table des matières

Introduction.....	6
<b>Première partie : Conception foucauldienne du souci de soi et du souci des autres</b> .....	13
I. De la conduite des conduites à l'attitude critique .....	13
II. De la biopolitique à la biopoétique .....	17
a) Tout dire-vrai s'insère dans un certain régime de vérité .....	18
b) Le rapport entre sujet et vérité passe par une spiritualité.....	26
c) Le bios comme siège du souci de soi .....	28
III. Le soi est culturel et cultivé.....	34
a) Le soi gnomique et sa fonction éthopoïétique .....	34
b) La pierre de touche du rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai : le rapport parresiasique .....	38
IV. Le souci de soi passe par la critique et la dramatique .....	43
a) <i>Un énoncé dramatique n'est pas un énoncé performatif</i> .....	44
b) <i>Quel énoncé dramatique critique aujourd'hui ?</i> .....	48
c) Le récit de vie : biopolitique ou biopoétique ? .....	51
d) Une forme culturelle particulière : lien entre écriture de soi et souci de soi.....	54
<b>Deuxième partie- Conception ricoeurienne du souci de soi et du souci des autres</b> .....	58
I. La vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée.....	59
a) La leçon des maîtres du soupçon : le rapport à soi passe par l'interprétation .....	59
b) <i>Une compréhension herméneutique de la vie</i> .....	60
c) La voie longue ricoeurienne : l'herméneutique critique.....	62
d) <i>Herméneutique du texte et herméneutique du soi</i> .....	64
II. Le discours comme instance critique : la nécessité d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie .....	65
a) Un discours qui produit et maintient un sujet éthique .....	67
b) <i>L'imagination, la critique et la conviction</i> .....	68
c) <i>Quel régime de vérité pour cette conception de la critique ?</i> .....	70
d) L'attestation comme épreuve de vérité.....	72
III. D'un acte de langage portant sur un fait particulier à une attestation portant sur la vie entière : le récit de vie comme maintien de soi, comme ipséité.....	75
a) Un souci de soi narratif.....	78
b) La triple mimesis et le monde du texte .....	80
c) Le souci de soi face à la désubjectivation : la promesse comme paradigme de l'ipséité ....	82
IV. Le monde de la vie, le monde du texte et la vérité : différences fondamentales entre le souci de soi ricoeurien et le souci de soi foucauldien.....	86
<b>Troisième partie- Le récit de vie : entre pratique du souci de soi et risque d'assujettissement</b> .....	91
I. Ambiguïté du récit de vie .....	92
a) Une généalogie particulière .....	92
b) Dénonciation de l'illusion biographique .....	94
c) L'identité narrative n'est pas une illusion biographique .....	97
II. Utilisation du récit dans la sociologie pragmatique.....	100
a) L'effet Ricoeur dans les sciences humaines .....	100
b) <i>L'ajout de la question des institutions</i> .....	102
c) Une visée : rendre la réalité inacceptable .....	104
III. Les craintes quant à l'inflation du récit.....	109
a) <i>Racontez et vous serez sauvés</i> .....	109
b) <i>Un usage criminologique</i> .....	110
Conclusion .....	120
Bibliographie.....	122

## Introduction

« Dire soi n'est pas dire je. Le je se pose ou est déposé. Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même<sup>1</sup>. »

« Prends souci de toi-même ». Cette injonction socratique est une injonction particulière. En effet, les injonctions portent généralement sur un acte précis et identifiable et relèvent soit de l'interdiction (tu ne tueras point) soit de la prescription. Or, si « prends souci de toi-même » est une prescription, cette prescription ne vise pas une action précise, identifiable, sans équivoque telle que « manger cinq fruits et légumes par jour » mais prescrit une attitude : le souci. Se soucier peut se comprendre comme adopter un rapport inquiet et vigilant vis-à-vis d'une chose. Or, ici, la chose dont il faut se soucier est soi-même. Mais sous quel rapport faut-il se soucier de soi-même ? Est-ce tel un médecin qui se soucie de la santé ? Quel est le mode d'être de ce rapport ? L'injonction demande interprétation.

Toutefois, l'interprétation requière elle-même d'adopter une attitude soucieuse. En effet, prendre souci de soi-même n'est pas une injonction qui enjoint au narcissisme ou à l'individualisme. Se soucier de soi a une finalité tout autre : se constituer comme sujet éthique par un rapport vigilant de soi à soi. En ce sens, le souci de soi ne vise pas l'ataraxie ou l'aponie mais bien plutôt un souci perpétuel qui doit résister à son envers : le relâchement. Se soucier de soi c'est pour ainsi dire se maintenir dans une perpétuelle tension.

Cette tension est en rapport avec une seconde injonction « connais-toi toi-même » mais ne s'y réduit pas. En effet, l'attitude du souci excède un rapport de connaissance puisque le souci de soi ne vise pas tant un rapport de transparence à soi-même qu'un rapport éthique à soi et aux autres. Mais, ce rapport éthique implique une attention à la vérité, une vérité de soi-même. Or, si la connaissance de soi requière une épreuve de vérité de l'ordre de la vérification/falsification, le souci de soi requière une autre épreuve de vérité qui implique autrui. Cette épreuve de vérité engage à la fois la vie et le discours de vérité du sujet éthique. En effet, le souci de soi procède d'une vie examinée qui s'engage vis-à-vis d'autrui. Cette vie examinée doit se refléter dans un dire-vrai et comprend donc la question de la sincérité mais ne s'y réduit pas. Le rapport en jeu est un rapport d'identité entre la vie examinée et le dire-vrai qui énonce et affirme la position éthique acquise par cette vie agitée par le souci.

---

<sup>1</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p30.

Pour comprendre quel rapport d'identité peut exister entre la vie et le discours, nous avons choisi de mobiliser deux auteurs de la philosophie contemporaine : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Au premier abord, ces deux auteurs peuvent paraître tout à fait éloignés l'un de l'autre. En effet, Ricoeur travaille à partir de la phénoménologie la problématique du temps, celle de l'identité personnelle, celle du volontaire et de l'involontaire, entre autres. Foucault, quant à lui, dans une démarche généalogique, s'intéresse au couple pouvoir/savoir dans la formation du cadre normatif d'institutions telles que la prison, l'asile etc...De plus, il n'y a pas eu de dialogue effectif entre ces deux auteurs. Tout au plus, Ricoeur mentionne Foucault comme un « maître de rigueur » en ce qui concerne la démarche archéologique et évoque le beau titre de « Souci de soi » que Foucault attribue au troisième tome de *l'Histoire de la sexualité*. Or, c'est précisément autour de ce thème du souci de soi que sont mis en regard le travail de Ricoeur et le travail de Foucault dans les travaux de recherches s'intéressant à un dialogue possible entre ces deux auteurs que nous allons convoquer.

Plus précisément, Ricoeur et Foucault problématisent le souci de soi sous la question du rapport d'identité entre la vie et le discours mais chacun selon leur position philosophique respective : la phénoménologie herméneutique pour Ricoeur et la généalogie pour Foucault. Ricoeur, héritier de la redéfinition de la tâche herméneutique par Dilthey puis par Heidegger comme non plus interprétation des textes mais interprétation de la vie, recherche de l'unité de la vie, de l'authenticité de l'existence, va chercher à conceptualiser le souci de soi comme une mise en intrigue de sa propre vie qui s'atteste face à autrui. Foucault quant à lui, centre son analyse sur la vie, le *bios*, parce que ce concept permet d'interroger le rapport éthique de soi à soi sans métaphysique de l'âme ni ontologie. Si, en ce qui concerne l'herméneutique, nous aurons à analyser et questionner les raisons pour lesquelles celle-ci ne s'intéresse plus seulement aux textes mais à l'interprétation de la vie, pour ce qui est de la démarche foucauldienne, la focalisation sur la notion de vie est aussi à interroger en ce que le gouvernement par la vie, le gouvernement des vivants, est caractéristique de la gouvernementalité moderne pour Foucault comme nous l'aurons à analyser. En ce sens, comment la vie est-elle à la fois siège de la gouvernementalité moderne et siège du souci de soi ? Nous verrons en quoi « un concept original de vie s'ébauche ici, irréductible tant à l'explication biologique du vivant qu'à l'exploration psychologique du vécu [...] qui exige en même temps une attention et une « véridicité » spécifiques, irréductibles au discours de connaissance »<sup>2</sup>.

Cette problématisation autour de la notion de vie permet de penser un rapport contemporain à nous-mêmes sans référence à une métaphysique de l'âme ou une théorie du sujet. Mais comment appréhender philosophiquement cette notion de vie dans l'optique du souci de soi et des autres, notamment un concept de vie irréductible à l'explication biologique et à l'exploration psychologique

---

<sup>2</sup> POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, « Foucault, la vie et la manière », *La Vie des idées*, 7 septembre 2009

du vécu ? Pour que ce concept de vie puisse être opérant d'un point de vue éthique, faut-il faire droit au postulat de l'herméneutique porté par Ricoeur selon lequel « la vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée<sup>3</sup> » et que c'est donc par une interprétation narrative de la vie attestée face à autrui que le souci de soi peut se faire ? Et si oui, en quoi l'histoire d'une vie attestée face à autrui produit un sujet éthique ? Ou bien, faut-il faire droit au soi gnomique défendu par Foucault qui se distingue du soi herméneutique et du soi critique c'est-à-dire

qui ne s'occupe pas des conditions générales et permanentes de la connaissance (comme dans la connaissance de soi critique) mais du processus réel, actif d'appropriation de la vérité ; et il ne s'occupe pas d'une réalité cachée au-dedans de nous-mêmes ; il s'occupe de la distance qu'il faut encore parcourir, encore franchir pour devenir vraiment sujet de cette vérité (c'est la différence avec la connaissance de soi herméneutique)<sup>4</sup>. ?

Toutefois, si le soi gnomique est un modèle et un objectif de sujet où la force de la vérité ne fait qu'un avec la forme de la volonté, quel concept de vie est ici en jeu ? Plus encore, n'y a-t-il pas dans l'herméneutique ricoeurienne une autre sorte d'herméneutique que celle supposant une réalité cachée au dedans de nous-mêmes ?

Il ne s'agit pas ici de choisir entre deux auteurs mais de dégager comment un concept de vie dans un rapport à un dire-vrai peut être opérant pour l'éthique. La difficulté de conceptualiser philosophiquement la notion de vie tient en partie au fait que c'est un terme fort commun : comme le formule Locke « il n'y a point de terme plus commun que celui de vie, et il se trouverait peu de gens qui ne prissent pour un affront qu'on leur demande ce qu'ils entendent par ce mot <sup>5</sup> ». En un sens, ce terme si commun et si peu spécifique est fort précieux pour envisager un rapport contemporain à nous-mêmes sans métaphysique de l'âme ni théorie du sujet mais en même temps si indéterminé qu'il est difficile d'appréhender comment la vie est le siège du souci de soi. Il ne s'agit en effet ni de chercher les causes de la vie par le finalisme ou le mécanisme ni de conceptualiser l'élan vital comme dans le vitalisme mais plutôt de considérer comment une vie peut être une vie éthique. Il ne s'agit pas de conceptualiser une différence de degré ou de nature entre la vie humaine et la vie animale comme cela a pu être la tâche philosophique autour de la notion de vie. Il s'agit ici de déterminer ce qu'est la vraie vie au sens d'une vie de vérité qui ne recoupe pas nécessairement la visée de la vie bonne.

C'est en ce sens que Heidegger, dont Ricoeur et Foucault sont tributaires bien que par une filiation critique comme nous le verrons, a induit un tournant dans l'herméneutique en donnant pour tâche à l'herméneutique non plus d'interpréter les textes mais d'interpréter l'existence pour forcer l'homme à être soi-même. « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque Dasein attentif à son être,

---

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul, *Autour de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 2008, p 268.

<sup>4</sup> FOUCAULT Michel, FRUCHAUT Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017, p 124-125.

<sup>5</sup> LOCKE, John, *Essai philosophique sur l'entendement humain* (III, X, 22)

à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le Dasein<sup>6</sup>. » Ricoeur, héritier mais aussi critique de Heidegger, gardera cette visée dans son concept d'identité narrative. Foucault cherchera cette vie de vérité qui reste attentive à son être et traque l'aliénation de soi dans l'analyse du mode de vie cynique, entre autres, et de la *parrêsia* c'est-à-dire ce dire-vrai qui expose le sujet, qui est un prix à payer. Traquer l'aliénation de soi au sein même de la vie c'est penser la thèse de l'extériorité de la vérité par rapport au sujet. Ainsi, comme le souligne Johann Michel dans le chapitre de son ouvrage *Ricoeur et ses contemporains* consacré aux rapports entre Ricoeur et Foucault, les deux auteurs partagent un même constat initial : «le sujet n'est pas le maître du sens»<sup>7</sup>.

En ce sens, si la vérité est extérieure au sujet comment peut-il l'incarner dans sa vie et son dire-vrai au sujet de lui-même ?

Ce problème est inhérent aux concepts ricoeuriens et foucauldien. L'œuvre ricoeurienne est traversée par la tension entre agentivité et passivité. L'identité narrative est définie par Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre* comme une synthèse de l'hétérogène, une synthèse de la concordance-discordance qui fait que la contingence de l'évènement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie. Ainsi, le hasard est-il transmué en destin. Dans le récit que le sujet forme de son existence, il se positionne en tant que personnage de l'histoire. Ainsi, Ricoeur, via le concept d'identité narrative cherche, entre autres, à réhabiliter le concept d'action et d'agent contre le concept d'évènement. L'évènement est ce qui se produit aléatoirement, ce qui s'impose à nous. L'action quant à elle se rapporte toujours à un agent qui se tient comme garant et responsable de celle-ci. Pourtant, la vie n'est pas constituée uniquement d'actions dont on se porte garant et la vie tout comme l'histoire d'une vie est aux prises avec la passivité. L'identité narrative est toujours mise en péril jusqu'à la clôture du récit. Elle ne cesse de se faire et de se défaire car chaque nouvel évènement est susceptible d'être si discordants qu'il ruinerait la synthèse de la concordance-discordance.

Les concepts foucauldien de la vraie vie et de la *parrêsia* sont eux traversés par la tension entre autonomie et hétéronomie. En effet, si Foucault s'interroge sur la volonté de vérité, l'obligation de vérité au sein de l'histoire des rapports à soi et aux autres, il trouvera dans le concept de *parresia* « une obligation à la liberté<sup>8</sup> », une obligation de tout dire, de faire preuve de franc-parler, qui en quelque sorte trouve son paroxysme dans le mode de vie cynique analysé par Foucault dans son dernier cours au Collège de France dans lequel le mode de vie lui-même devient parresiasique.

En ce sens, Foucault proposerait une voie courte dans laquelle la vie exposée est quasiment en elle-même un dire-vrai. C'est une voie d'ascèse. Foucault envisage le souci de soi comme une

---

<sup>6</sup>GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p31.

<sup>7</sup>MICHEL, Johann, *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, chap. IV : « Le souci de soi et le souci des autres », p. 117.

<sup>8</sup>FOUCAULT Michel, FRUCHAUT Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017

spiritualité qui nécessite une ascèse qu'il définit comme « une transformation de soi volontaire et coûteuse grâce à un ensemble de techniques réglées qui ont pour but non pas l'acquisition d'une aptitude ou d'une connaissance mais la transformation de soi dans son mode d'être<sup>9</sup> ». Ricoeur, quant à lui, propose une voie longue par la catharsis : ce n'est que par la médiation du récit que le soi peut pratiquer le souci de soi. Pour Ricoeur, dans une filiation socratique, affirmera que « le soi de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*<sup>10</sup>. » Et cette vie examinée passe par la confrontation avec des variations imaginatives présentes dans la littérature : « l'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même. <sup>11</sup> »

Autrement dit, la vie en elle-même peut-elle être le siège du souci de soi au sens où au sein de la *parresia* c'est parce que la vie du sujet est en jeu que la *parresia* est un dire-vrai ? Mais dans ce cas, le souci de soi qui historiquement était un souci réservé à une élite ne peut-il être qu'un souci applicable par un petit nombre d'individus exemplaires ou marginaux tels que le mode de vie cynique analysé par Foucault ? Ou bien, le souci de soi peut-il prétendre à un horizon d'universalité cher à Ricoeur dans lequel le dire-vrai narratif est le support de sens qui permet le souci de soi ?

Nous nous intéresserons tout d'abord, dans une première partie, au souci de soi envisagé comme une spiritualité qui nécessite une ascèse au sens de Foucault en montrant comment le postulat de cette spiritualité qui est que le sujet n'est pas capable de vérité mais que la vérité est capable de sauver le sujet amène le sujet à risquer sa vie et c'est ce risque qui authentifie son dire comme vrai. Cependant, un tel postulat amène à un risque extrême et le mode de vie cynique analysé est comme une « grimace » de la vraie vie selon les termes mêmes de Foucault. En ce sens, dans cette voie du souci de soi c'est la vie exposée en elle-même qui devient quasiment un dire-vrai. Or, si ce parcours foucauldien apporte des concepts précieux, comment envisager un souci de soi praticable ?

Nous tâcherons de penser, avec Ricoeur, dans la seconde partie de ce mémoire, que toute expérience de dire-vrai comporte le risque du soupçon tel que le formule Ricoeur et que le souci de soi et des autres des hommes ordinaires comporte toujours ce risque qui existe par le fait même que la reconnaissance par autrui n'est jamais acquise. Nous analyserons en quoi la forme narrative de ce dire-vrai que Ricoeur pense par le concept d'identité narrative contribue à ce risque. Nous montrerons que le rapport d'identité entre la vie et le discours proposé par Foucault et celui proposé par Ricoeur, bien qu'ils comportent des différences majeures, orientent tout deux vers une même tâche : penser

---

<sup>9</sup>*Ibid*, p108

<sup>10</sup>RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, t.3 : *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p356.

<sup>11</sup>*Ibid*

un autre mode d'être des discours. En effet, la *parresia* foucauldienne ainsi que la promesse et l'attestation ricoeurienne invitent à penser un nouveau mode d'être d'énoncés qui ne sont ni constatatifs ni performatifs mais comme les nomme Foucault dramatiques c'est-à-dire dont l'énonciation provoque un effet de retour de la vérité sur le sujet. En effet, Ricoeur et Foucault amènent tout deux à penser un type d'énoncés qu'ils distinguent des énoncés performatifs au sens d'Austin puisque l'attestation de l'identité narrative et la *parresia* ne produisent pas d'effets connus, réglés d'avance mais exposent le soi à un risque indéterminé, à un prix à payer. Dans ce risque se montre la position paradoxale du soi : c'est au prix de la passivité qu'il éprouve face à la reconnaissance d'autrui et de l'hétéronomie que peut lui infliger autrui par le soupçon qu'il fera peser sur son dire-vrai énoncé que paradoxalement le soi revendique et authentifie son agentivité et son autonomie dans un discours qui est vrai par le risque qu'assume celui qui en fait usage. Les deux auteurs portent un nouvel éclairage à la notion de vérité.

Dans la dernière partie de ce mémoire, nous analyserons deux usages actuels de la conception narrative de Ricoeur. Un des protagonistes de la confrontation sera l'usage fait par Luc Boltanski, représentant de la sociologie pragmatique qui, en insérant dans la conception narrative la question des institutions, défend une visée émancipatrice. Le second usage discuté sera celui revendiqué par la criminologie narrative dans laquelle l'approche narrative semble bien plus normative qu'émancipatrice. Cette confrontation montrera les précautions à adopter pour l'usage d'un tel concept et en quoi l'identité narrative ne doit pas devenir dogmatique mais doit être envisagée dans une attitude critique ; attitude critique pensée par Ricoeur. Cette attitude critique est pensée par Boltanski comme un acte de dénaturalisation c'est-à-dire par le fait de retirer à notre rapport à soi, aux autres et aux institutions leur aspect naturel et évident et ainsi à les remettre en question voire à rendre la réalité inacceptable ; titre d'un ouvrage de Boltanski.

## **Première partie : Conception foucauldienne du souci de soi et du souci des autres**

### **I. De la conduite des conduites à l'attitude critique**

Lorsque l'on se demande comment une vie peut être qualifiée par l'autonomie et l'agentivité et non par l'hétéronomie et la passivité, on se retrouve face à plusieurs interrogations. L'autonomie est le fait de se donner sa propre loi et l'agentivité peut être définie comme le fait d'être l'auteur de ses actions, en être à l'initiative, les choisir librement en vue de leurs conséquences et des responsabilités qu'elles impliquent. Or, si l'on comprend comment cela peut s'appliquer sur des actions particulières notamment des actions morales, comment ces caractéristiques peuvent-elles s'appliquer et auraient un sens à s'appliquer à une vie et détermineraient par là-même une vie orientée par le souci de soi et le souci des autres ?

Plus encore, les notions d'autonomie, d'hétéronomie, d'agentivité et de passivité sont d'abord travaillées par Foucault non pas dans la notion de vie ni même de vraie vie mais dans la notion de conduite et de la façon dont la gouvernementalité consiste à conduire des conduites. Les termes de

conduite et de vie sont différents. En effet, la notion de conduite est introduite par Foucault lorsqu'il s'intéresse à la gouvernementalité par la discipline et notamment ce que la discipline produit par un élément architectural à visée d'amendement moral : le panoptique conceptualisé par Jérémy Bentham, philosophe utilitariste. Par ce dispositif qui permet une surveillance permanente d'une population, carcérale notamment, sans avoir à placer aucun surveillant dans le panoptique, l'on obtient un amendement moral des prisonniers qui, ne pouvant jamais savoir quand ils sont surveillés, font en sorte d'agir convenablement en permanence ce qui, à terme, les transforme profondément et assure leur amendement moral. Dans cette conception, l'on estime que l'on conduit des conduites et non que l'on domine les individus puisque que l'on considère les individus comme libres et notamment libres d'agir selon leurs intérêts bien compris. En ce sens, le but de la discipline est de les amener à conduire leur conduite vers le comportement d'un homme sain normal et légaliste.

A cela, peut s'opposer, dans une recherche d'autonomie, ce que Foucault a d'abord nommé des contre-conduites puis a plutôt nommé une attitude critique et c'est bien à une certaine attitude que se rattache le souci de soi<sup>12</sup>. Qu'est-ce qui distingue une attitude d'une conduite et en quoi l'attitude et non la conduite est l'élément central du souci de soi que nous allons avoir à analyser ?

Pour le comprendre, nous pourrions dire qu'une conduite et notamment la bonne conduite, la conduite normale est toujours envisagée par rapport à ce que Foucault nomme des universaux et qu'il refuse. Ce que Foucault appelle les universaux correspond à ce que l'on nomme avec un article défini la folie, le crime, la nature humaine, la délinquance comme étant des réalités existantes en soi et dont une analyse idéologique comme la nomme Foucault s'efforce à analyser des questions du type « étant donné ce qu'est la délinquance et étant donné ce qu'est la nature l'humaine, l'essence humaine, la prison est-elle le bon moyen à employer<sup>13</sup> ? » Foucault récuse ce type d'analyse et propose ce qu'il appelle une analyse de type anarchéologique qui consiste à considérer que le point de départ de l'analyse ce sont les pratiques dans lesquelles la folie, le sexe, le crime sont un x c'est-à-dire une donnée qui existe par les rapports que les pratiques instaurent. Pour la folie par exemple, l'anarchéologie « a consisté à prendre la pratique de l'enfermement dans sa singularité historique, c'est-à-dire dans sa contingence, dans sa contingence au sens de fragilité, de non-nécessité essentielle, ce qui ne veut pas dire évidemment ( au contraire !) qu'elle n'avait pas de raison et qu'il faut l'admettre comme un fait brut<sup>14</sup>. » Le but est de comprendre l'intelligibilité et la fragilité du tissu de savoir et de pouvoir qui rend acceptable des dispositifs et des conceptions de la folie, de la délinquance. Foucault veut ainsi mettre en lumière ce qu'il nomme la non-nécessité du pouvoir c'est-

---

<sup>12</sup>LORENZINI, Daniele, « Foucault, la contre-conduite et l'attitude critique », dans IRRERA Orazio, VACCARO Salvo, *La pensée politique de Foucault*, Paris, Editions Kimé, 2017, p 41-52

<sup>13</sup>FOUCAULT, Michel, EWALD, François (dir.), FONTANA, Alessandro (dir.), *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012, p 77

<sup>14</sup>*Ibid*, p 77-78

à-dire le fait que la folie, le crime ne sont pas des choses en soi qui ne peuvent pas ne pas être et ne peuvent pas être autrement : ce sont des effets et des produits de pouvoir et de savoir.

Précisément, pour se rendre compte de la non-nécessité du pouvoir et du savoir, il ne faut pas considérer qu'il faut aller à contre-sens de ce pouvoir/savoir par une contre-conduite mais adopter une certaine attitude : une attitude critique. Une attitude ce n'est pas une rébellion ; c'est un certain rapport, rapport au savoir, au pouvoir, à soi et aux autres. Ce n'est pas qu'un corps qui se rebelle face au dressage disciplinaire : c'est un sujet éthique qui se transforme par la vertu du courage de la vérité.

C'est ce que présente Foucault dans une conférence prononcée en 1978 intitulée « Qu'est-ce que la critique ? ». Le terme de critique renvoie à l'idée de remettre en cause l'évidence d'une idée, d'en pointer les limites voire les contradictions. D'un point de vue philosophique, la critique renvoie notamment au projet kantien de mise en lumière des limites de la connaissance mais ne s'y réduit pas. En effet, Foucault insiste sur le fait que Kant a limité la portée de la critique à la sphère épistémologique mais que la critique a aussi et surtout une portée politique dont le texte de Kant sur l'*Aufklärung* porte les germes en ce qu'il insiste sur le courage. Pour Foucault, ce qui caractérise une attitude critique c'est « une certaine manière de penser, de dire d'agir, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi<sup>15</sup>. » Et en cela, elle n'est pas simple à définir en ce qu'elle est précisément un rapport qu'il faut comprendre sans le réifier et non un comportement. C'est le courage d'être autonome qui suppose « une décision qui n'est pas par rapport à l'activité critique une voix off, un choix comme de carrière ou de domaines, dont l'arbitraire reste extérieur à ce qui a été choisi, mais bien une volonté permanente et définitive même si elle a la chance d'aboutir à son terme<sup>16</sup>. » C'est peut-être ainsi en terme kantien qu'il faut comprendre le terme de vertu lorsque Foucault estime que le sujet de sa conférence est « l'attitude critique comme vertu en général » c'est-à-dire la vertu comme ce qui nous oblige intérieurement en distinction du droit qui contraint extérieurement.

En 1978, Foucault estime que la généalogie de l'attitude critique s'établit au Moyen-Age dans les mouvements chrétiens de retour à l'Écriture contre l'obéissance ; mouvements qui portent les germes de la Réforme. Cette attitude critique avait le courage de l'autonomie face à la pastorale chrétienne qui a instauré l'idée et la pratique d'un gouvernement par obéissance à la vérité vers le salut. Ce gouvernement se fait dans un triple rapport à la vérité :

vérité entendue comme dogme ; vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus ; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie

---

<sup>15</sup>FOUCAULT, Michel, LORENZINI Daniel (dir.), DAVIDSON, Arnold Ira, FRUCHAUD, Henri-Paul, *Qu'est-ce la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p 34.

<sup>16</sup>*Ibid*, p40

comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien<sup>17</sup>.

Pour Foucault, la laïcisation a conduit à disséminer la question de la gouvernementalité des âmes dans la société en s'infléchissant dans la question « comment gouverner les enfants, une famille, les États, son propre corps, etc ? » Et ainsi en rapport avec cette question de la gouvernementalité, l'attitude critique se définit comme « l'art de n'être pas tellement gouverné ». En effet, le foyer de la critique, c'est « essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un ou deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet. » Et en ce sens, « la critique aura essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité<sup>18</sup>. »

Mais ce désassujettissement ne va pas de soi car pour se désassujettir de la politique de la vérité, il faut encore manifester sa propre vérité. En effet, comme le formule Foucault, « qu'est-ce que c'est que ce double sens du mot « sujet », sujet dans une relation de pouvoir, sujet dans une manifestation de vérité<sup>19</sup>? » Et cette question va amener Foucault à réviser la généalogie de l'attitude critique qu'il avait proposé d'analyser à partir de la pastorale chrétienne. En effet, Foucault va s'intéresser à la question du gouvernement par la vérité au sein des procédures d'aveu notamment dans la pénitence chrétienne mais aussi dans la procédure judiciaire. Mais, si en 1978 c'était l'attitude critique chrétienne qui pour Foucault était la généalogie de l'attitude critique en Occident, en 1983, il défendra une généalogie bien plus ancienne : « l'attitude critique dans notre société, que ce soit au point de vue philosophique politique ou religieux est quelque chose qui dérive, qui provient de ce rôle parresiasique que la philosophie grecque a découvert, inventé<sup>20</sup>. » Cette analyse de la *parrêsia* va amener Foucault à redéfinir son projet comme une « ontologie historique de nous-mêmes, puisqu'en tant qu'êtres humains nous sommes capables de dire la vérité et de nous transformer nous-mêmes, de transformer nos habitudes, notre *ethos*, notre société, de nous transformer nous-mêmes en disant la vérité<sup>21</sup> ».

En effet, entre 1978 et 1983, Foucault a travaillé sur le souci de soi qui l'a amené à reconsidérer la généalogie de l'attitude critique et sa portée. Plus qu'une indocilité réfléchie, c'est le terme de transformation qui caractérise l'attitude critique. Une transformation de son *ethos* qui passe par un dire-vrai. Si l'attitude critique était d'abord rapportée au souci du salut chrétien, de l'ascèse tournée vers l'autre monde, Foucault va découvrir, au tournant des années 80, un autre type d'ascèse,

---

<sup>17</sup>*Ibid*, p35

<sup>18</sup>*Ibid*, p39

<sup>19</sup>FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants*, p79.

<sup>20</sup>FRUCHAUD Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), GROS Frédéric (dir.), *Discours et vérité ; précédé de « La parrêsia »*, Paris, Vrin, 2016, p 109.

<sup>21</sup>*Ibid*

un autre type de transformation, l'ascèse tournée vers la vérité qui va être l'agent du souci de soi et du souci des autres par un certain rapport à soi, au pouvoir et à la vérité.

Notre tâche va donc être la suivante : analyser le parcours qui de la dénonciation de l'objectivation de soi requise par l'aveu que l'on extorque aux anormaux arrive à la subjectivation par le fait même de dire la vérité et analyser de quelle vérité il s'agit. De ce parcours de l'objectivation à la subjectivation d'une vérité nous verrons à la fois comment « le parcours foucauldien peut se déchiffrer dans son ensemble comme le passage de l'interrogation archéologique sur les conditions auxquelles un sujet peut dire le vrai à l'idée généalogique suivant laquelle la vérité est en elle-même la condition de possibilité majeure de la constitution de soi comme sujet<sup>22</sup> », mais aussi comment la vie, la manière dont on vit devient lié au dire-vrai. En ce sens, il faudra analyser comment Foucault entend la vie comme à la fois support d'une biopolitique et matériau de ce qu'il nomme une biopoétique.

## II. De la biopolitique à la biopoétique

Cette articulation entre la vie et le dire-vrai est une *poïesis* qui en terme platonicien signifie une production c'est-à-dire ce qui fait passer du non-être à l'être : ce qui fait advenir un sujet éthique qui se soucie de soi et des autres.

La *poïesis* est conceptualisée différemment par Ricoeur et Foucault. En effet, comme le formule Simon Castonguay, auteur d'une thèse sur un dialogue possible entre Paul Ricoeur et Michel Foucault, bien que Ricoeur et Foucault emploient deux méthodes très différentes, « tant Ricoeur que Foucault cherchent à problématiser la dépendance du soi à l'existence. Aussi bien Ricoeur que Foucault utilisent le concept de *poïesis*, central pour la question de l'identité narrative chez le premier, alors que le second emprunte le terme d' "éthopoïesis" (ou "éthopoétique")<sup>23</sup>. » Or si pour Ricoeur cette *poïesis* se fait par le support du récit, chez Foucault ce rapport est en quelque sorte à nu au sens où, pour Foucault, « le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré qui est donné au commencement. C'est une relation à soi<sup>24</sup>. »

---

<sup>22</sup>HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, p22.

<sup>23</sup>CASTONGUAY Simon, « Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible » *Études Ricoeuriennes*, Vol 1, No 1, 2010, p 70

<sup>24</sup>FOUCAULT Michel, FRUCHAUD Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), GROS Frédéric (dir.), *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto 1982*, Paris, Vrin, 2017, p288.

### *a) Tout dire-vrai s'insère dans un certain régime de vérité*

Comme le remarque Foucault, le pouvoir ne se contente pas de surveiller et de punir, il a besoin de faire parler, notamment les anormaux. On demande aux criminels d'avouer leurs crimes, on demande aux croyants d'avouer leurs péchés, aux malades mentaux leurs symptômes. Pour répondre à la question « pourquoi, sous quelle forme, dans une société comme la nôtre, existe-t-il un lien si profond entre l'exercice du pouvoir et l'obligation, pour les individus, de se faire eux-mêmes, dans les procédures de manifestation de la vérité, dans les procédures d'aléthurgie dont le pouvoir a besoin, des acteurs essentiels ?<sup>25</sup> », Foucault va s'intéresser aux actes de vérité c'est-à-dire à « la part qui revient à un sujet dans les procédures d'aléthurgie, part qui peut être définie (1) par le rôle qu'il y joue comme opérateur, (2) par le rôle qu'il y joue comme spectateur, (3) par le rôle qu'il y joue en tant qu'objet même de l'aléthurgie<sup>26</sup>. »

Pour expliquer le rôle d'opérateur, Foucault prend l'exemple du prêtre qui accomplit un sacrifice : c'est par lui que la vérité est révélée dans l'animal mais ce n'est pas sa propre vérité dont il témoigne. Le rôle de spectateur est principalement le rôle de témoin : celui qui peut affirmer qu'il a vu, qu'il se souvient de faits à propos d'autrui. Mais il peut aussi être le témoin de sa propre vérité : dans le rôle d'objet de l'aléthurgie, le sujet est à la fois l'acteur, le témoin et l'objet de l'aléthurgie et en cela, pour ces actes de vérité, Foucault parle d'« acte de vérité réfléchi<sup>27</sup> ».

L'archétype de l'acte de vérité réfléchi est l'aveu. La question de l'aveu est sans cesse présente dans le travail de Foucault, au sein de la question de la folie, du crime et du sexe. Ce qui frappe dans l'aveu, c'est que

l'aveu entretient avec le problème de la vérité un étrange rapport. L'aveu est une étrange manière de dire vrai. En un sens, il est toujours vrai (s'il est faux, ce n'est pas un aveu). Et les conséquences qu'il a sont tout à fait différentes — et pour le locuteur, et pour le récepteur — de ce que peut être une assertion comme : le ciel est bleu. Il constitue une certaine manière de dire, un certain mode de véridiction.<sup>28</sup>

Dans la problématique du souci de soi, le dire-vrai est ce qui vient se substituer à un oracle ou une parole divine. C'est ce que souligne à de multiples reprises Foucault dans ses cours dans son analyse de la tragédie grecque *Oedipe-roi* qui voit naître l'élément du *autos*, du moi-même dans la manifestation de la vérité alors que la véridiction grecque traditionnelle était toujours légitimée par l'oracle ou les Muses<sup>29</sup>. Mais si le dire-vrai n'émane plus d'autorité telle que la parole divine ou l'oracle, qu'est-ce qui légitime et fonde ce dire-vrai ?

---

<sup>25</sup>FOUCAULT MICHEL, *Du gouvernement des vivants*, p79

<sup>26</sup>*Ibid*, p79

<sup>27</sup>*Ibid*, p80

<sup>28</sup>FOUCAULT, Michel, BRION Fabienne (dir.), HARCOURT Bernard (dir.), *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*. UCL, Presses universitaires de Louvain University of Chicago press, 2012, p 8.

<sup>29</sup>FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants*, p 48-49

Comme le précise Foucault, tout dire-vrai produit l'adhésion, est reconnu en fonction du jeu dans lequel il est inséré et non pas seulement par lui-même, par son contenu. En effet, lorsque l'on regarde comment le vrai, les propositions vraies remportent l'adhésion, font loi, on peut noter le fait que le vrai ne l'emporte pas par lui-même. En effet,

sous tous les raisonnements aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours, et il faut toujours supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre du vrai ou du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession qui consiste à dire : si c'est vrai, je m'inclinerai ; c'est vrai *donc* je m'incline ; c'est vrai *donc* je suis lié<sup>30</sup>.

Foucault insiste sur le donc, ce connecteur de conséquence qui est si transparent dans les raisonnements scientifiques que l'on n'y prête plus attention. Mais précisément que ce soit dans la science ou dans tout autre régime de vérité, le donc implicite est l'élément qui donne force au vrai qui fait que le vrai fait loi. Dans le cas de la science, il y a la conclusion nécessaire du syllogisme, le donc explicite, mais il y a aussi le donc je m'inclinerai implicite qui est lié au fait que en tant que scientifique, en tant que logicien « ce n'est pas la vérité de la proposition qui le contraint effectivement » mais « c'est parce qu'il fait de la logique, c'est-à-dire parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu.<sup>31</sup> » Si l'on s'intéresse à d'autres types d'énoncés tels que le cogito cartésien, Foucault montre que le véritable donc du « je pense donc je suis » n'est pas un donc logique. Le donc explicite ne peut exister que par « l'acceptation d'un certain régime de vérité <sup>32</sup>», par un donc implicite fondé sur l'exclusion de la folie (le malin génie) comme condition de possibilité nécessaire et suffisante : puisque je ne suis pas fou, je peux reconnaître véritablement le vrai, mon jugement n'est pas altéré ni victime de tromperie et donc je peux m'incliner face à ce que je reconnais comme évident.

Quel est le régime de vérité de la relation à soi, du *autos* ? Ce qui va conduire Foucault à s'intéresser progressivement au souci de soi est le projet d'écrire une histoire de la sexualité qui prend pour point de départ le constat selon lequel « il y a, dans nos sociétés, une différence très significative entre les interdictions qui concernent la sexualité et d'autres grands systèmes de prohibition : les premières – je veux dire les interdictions portant sur le sexe – ont été couplées à l'obligation de dire la vérité et à l'obligation d'effectuer un certain déchiffrement de soi<sup>33</sup>. »

---

<sup>30</sup>FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants*, p94

<sup>31</sup>*Ibid*, p95

<sup>32</sup>*Ibid*, p96

<sup>33</sup>FOUCAULT Michel, FRUCHAUD Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), GROS Frédéric (dir.), *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris, Vrin, 201, p28.

Ce que relève Foucault c'est que lorsque l'on demande à un criminel d'avouer son crime, on fait appel à sa mémoire et non à ses pensées. Mais dans le cas du sexe, on ne veut pas simplement connaître les faits, on veut un déchiffrement de soi. Mais pourquoi et en quel sens faut-il se déchiffrer ? Pour le comprendre, Foucault entame l'*Histoire de la sexualité* au sujet de laquelle il énonce : « je voudrais étudier notre expérience culturelle du sexe, non pas comme conflit permanent de la loi et du désir, mais au point de vue de l'interconnexion historique, dans notre culture, de l'ascèse tournée vers la vérité et de l'ascèse tournée vers la réalité.<sup>34</sup> »

Cette affirmation traduit le rejet par Foucault de l'hypothèse répressive selon laquelle la conception moderne de la sexualité n'est qu'un conflit permanent de la loi et du désir pour proposer une autre grille de lecture plus heuristique, plus nuancée. En effet, l'hypothèse répressive selon laquelle à partir du XIXe siècle le pouvoir n'a eu de cesse de prohiber et réprimer le sexe du fait de la morale bourgeoise et de la nécessité pour le capital d'inciter les individus au travail plutôt qu'au sexe est pour Foucault une grille de lecture erronée qui enferme la réflexion sur la sexualité et la nécessité de sa libération en cercle clos. Pour Foucault,

tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations- que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux.<sup>35</sup>

En effet, loin de se réduire à une pure répression, la relation à la sexualité est caractérisée non pas par une mise sous silence mais bien plutôt par une prolifération de discours de deux types : la *sicentia sexualis* c'est-à-dire un discours médical voire pathologisant sur le sexe et un discours tout à fait particulier : l'aveu d'abord lié à la confession chrétienne puis réinvesti par la psychanalyse freudienne où aveu et *scientia sexualis* se lient.

Ainsi, Foucault va insister sur le type de gouvernementalité que met en jeu la sexualité : la technologie politique de la vie. Si le souverain avait le droit de vie ou de mort sur ses sujets, la gouvernementalité moderne s'écarte peu à peu de la peur des famines et des maladies donc de la mort pour investir de plus en plus le domaine de la vie aidé par la progression de la biologie et orienté par le développement du capitalisme. La sexualité prend dans ce gouvernement de la vie une importance majeure en ce qu'elle relève à la fois des disciplines du corps : « dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies » et aussi de la régulation des populations. Ainsi, « le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce.<sup>36</sup> » Comme le résume Foucault, « l'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel

---

<sup>34</sup>*Ibid*, p 110

<sup>35</sup>FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p 21.

<sup>36</sup>*Ibid*, p 191-102

sa vie d'être vivant est en question<sup>37</sup>. » En ce sens, la politique est une biopolitique, le terme bio signifiant vie.

Toutefois, si Foucault réussit à contrecarrer l'hypothèse répressive par la conceptualisation de la biopolitique, il va faire face à un problème qui va l'amener à s'intéresser au souci de soi antique. Ce problème est le suivant et est finalement celui qui a amené Foucault à s'intéresser à la sexualité : l'obligation de dire la vérité que Foucault n'épuise pas avec la mise en avant de l'aveu de la chair imposé par la pénitence chrétienne ni avec la psychanalyse freudienne et notamment avec la psychanalyse freudienne que Foucault a déjà rencontré, plusieurs années auparavant dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Pour Foucault, le psychanalyste a opéré la « violence souveraine d'un retour : Freud reprenait la folie au niveau de son langage, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme »<sup>38</sup> et dans *La Volonté de savoir* il est ce « bon génie » qui a relancé « avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours<sup>39</sup>. »

Mais ce langage, cette mise en discours, n'est pas seulement investi par des pouvoirs et utilisé pour produire un savoir mais c'est aussi une forme de subjectivité et c'est cette forme de subjectivité qui pose problème à Foucault. En effet, dans le second tome de *l'Histoire de la sexualité* intitulé *L'usage des plaisirs* qui fait suite au premier tome *La volonté de savoir*, Foucault énonce qu'en voulant s'intéresser à la sexualité en tant qu'expérience c'est-à-dire en tant que « corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité<sup>40</sup> », il se rend compte que la sexualité est dominée par le principe de l'homme de désir. Pour comprendre « les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet<sup>41</sup> », Foucault ne va pas entreprendre

une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la libido, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être.<sup>42</sup>

L'attention portée aux pratiques qui induisent un certain rapport à soi permet à Foucault d'enrichir sa grille de lecture. En effet, pour Foucault, il existe quatre types de technologies de gouvernement : les technologies de production (produire, transformer, manipuler les choses), les technologies de signification (utiliser des systèmes de signes), les technologies de domination (fixer

---

<sup>37</sup>*Ibid*, p188

<sup>38</sup>FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Tel Gallimard, 1976, p 428.

<sup>39</sup>FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité.1. La volonté de savoir*, p210

<sup>40</sup>FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997, p10

<sup>41</sup>*Ibid*, p13

<sup>42</sup>*Ibid*, p12

la conduite des individus, leur imposer certaines volontés, les soumettre à certaines fins et objectifs) et les technologies de soi. Ces technologies de soi sont « des techniques qui permettent aux individus d'effectuer par leurs propres moyens et avec l'aide et sous la direction d'autres personnes un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite et cela de manière à se transformer, à se modifier et à parvenir à un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, d'illumination.<sup>43</sup> » Ce qui intéresse Foucault c'est alors de comprendre comment s'articulent ces quatre types de technologies ; articulation qui constitue la gouvernementalité. Si Foucault a, de son propre aveu, trop insisté sur les technologies de pouvoir et de domination, la prise en compte de l'articulation des quatre types de technologies que nous venons d'énoncer va permettre à Foucault d'élaborer une conception de la subjectivation qui ne retombe pas dans les écueils qui lui ont fait rejeter la phénoménologie.

Si nous insistons sur le question de l'aveu, du déchiffrement de soi et l'attention portée à Freud, c'est que c'est également par la lecture de Freud que Ricoeur va quitter la phénoménologie pure pour aller de plus en plus vers l'herméneutique et la question du rapport entre la vie et le dire-vrai. En effet, Ricoeur rejette une position trop naïve concernant le sujet et va lire et discuter l'œuvre des maîtres du soupçon, notamment l'œuvre de Freud dans son *Essai sur Freud*. Après s'être intéressé à la question du mal et avoir étudié l'aveu de la faute et sa symbolique, Ricoeur s'intéresse à la question de l'aveu notamment dans la psychanalyse. Pour Ricoeur, « l'homme est effort et le reste nécessairement et la question centrale de son travail sera de se demander quel est le sens de cet effort, quelles en sont les possibilités et les ressources<sup>44</sup> ». Dans ce cheminement intellectuel, il accordera une place centrale à la discussion de l'œuvre de Freud qui va le mettre sur la voie du langage et plus précisément du dire vrai comme lieu du rapport à soi. En effet, pour Ricoeur, Freud s'inscrit dans la lignée de ces nombreux penseurs pour qui l'homme est désir avant d'être parole. Mais, si Freud réduit ce désir à une simple pulsion, Ricoeur affirme que l'interprétation de Freud nous met sur la voie du langage. En effet, le désir est désir de quelque chose, il a une visée, une téléologie et cette visée c'est qu'il y a un être à dire, une interprétation de soi, une visée de vérité.

Si nous insistons sur ce détour par Freud, c'est aussi qu'il nous a permis de nous situer contre les thèses qui tâchent de penser ce rapport à soi à un niveau métaphysique ou ontologique comme le défend par exemple Béatrice Han dans son ouvrage *L'ontologie manquée de Michel Foucault* dans lequel elle défend l'idée selon laquelle l'ontologie heideggerienne travaille l'œuvre de Foucault comme son impensé. Il est bien attesté qu'à la question d'un auditeur sur ses sources, Foucault répond :

il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en est-il du sujet et de la vérité ? Qu'est-ce donc que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois

---

<sup>43</sup>FOUCAULT Michel, LORENZINI, Daniele(dir.), *Dire vrai sur soi-même*, p30-31

<sup>44</sup> GRONDIN, Jean, *Paul Ricoeur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça.<sup>45</sup>

Toutefois, il n'en reste pas moins que le travail de Foucault consiste justement à ne pas faire de l'ontologie ou du moins pas dans son sens traditionnel car la seule ontologie dont Foucault se revendique est une ontologie des discours vrais. Lorsque Foucault s'intéresse aux techniques de souci de soi antiques, il essaye précisément de penser comment d'une technique peut émerger du spirituel au sens d'une transformation de soi et c'est précisément ce rapport à soi qui nous intéresse. Si nous avons été un temps intéressé par l'hypothèse d'une filiation heideggerienne commune qui rapprocherait Foucault et Ricoeur, il faut penser cette filiation non pas sous le registre de l'ontologie mais sous celui du langage et dans une filiation critique et non fidèle. En effet, Ricoeur pense son concept d'attestation contre le vide de l'appel du Dasein<sup>46</sup> et Foucault quant à lui entretient un dialogue souterrain avec Heidegger dans lequel il défend que « le destin de la pensée occidentale n'est pas déterminé par l'oubli de l'être mais au contraire par l'incessant jeu de décalages et de combinaisons instauré par le projet somme toute étrange de dire enfin le vrai sur l'être.<sup>47</sup> »

En effet, Foucault affirme que Heidegger a une obsession pour la tekhnê qu'il tient pour responsable de l'oubli de l'Être puisque la tekhnê s'est constitué comme unique voie d'accès à la connaissance des objets. Pour Foucault, il faut retourner la question heideggerienne et se demander « quelles techniques et pratiques ont constitué le concept occidental de sujet, lui conférant sa division caractéristique entre vérité et erreur, liberté et contrainte<sup>48</sup>. » En retournant la question et en partant donc des techniques, des pratiques, Foucault affirme que l'anarchéologie consiste à prendre acte de l'existence des pratiques et des techniques pour montrer en quoi elles ne vont pas de soi, montrer leur contingence et leur fragilité ce qui ne signifie pas qu'elles n'ont pas de raison d'être. L'anarchéologie consiste à montrer la non-nécessité de tel pouvoir. Pour le montrer, l'anarchéologie adopte une attitude critique. Toutefois,

ce n'est pas la critique des représentations en termes de vérité ou d'erreur, en termes de vérité ou de fausseté, en termes d'idéologie ou de science, de rationalité ou d'irrationalité, qui doit servir d'indicateur pour définir la légitimité du pouvoir ou pour dénoncer son illégitimité. C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient avec la vérité<sup>49</sup>.

Précisément, c'est en s'intéressant aux transformations du sujet, au rapport qu'il entretient avec la vérité que Foucault ne fait pas que retourner la question heideggerienne mais l'infléchit et

---

<sup>45</sup>FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, p 182.

<sup>46</sup>LELIEVRE, Samuel, «Être, Temps et récit. Ricoeur après et contre Heidegger. », *Études Ricœuriennes*, Vol 11, No 2, 2020.

<sup>47</sup>BOCCON-GIBOD, Thomas, *Michel Foucault : dire la vérité*, SCÉRÉN-CNDP-CRDP, 2013. p101

<sup>48</sup>FOUCAULT, Michel, BRION Fabienne (dir.), HARCOURT Bernard (dir.), *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*. UCL, Presses universitaires de Louvain University of Chicago press, 2012, p 295.

<sup>49</sup>FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants*, p76

l'augmente en s'intéressant non pas à la tekhnê de façon générale mais à la diversité des techniques et notamment un ensemble de techniques très spécifiques que sont les techniques d'ascèse qui ne conduisent justement pas à un monde d'objets sous-la-main pour reprendre des formules heideggériennes mais à un rapport à soi, un souci de soi ; le souci qui est une préoccupation heideggérienne justement.

Dans cette ascèse, le soi ne rentre pas dans la catégorie des universaux : c'est un x qui existe par les rapports entre la vie et le dire-vrai. Et ainsi, Foucault retourne en quelque sorte le thème heideggerien du souci (Sorge). Dans *Être et Temps*, Heidegger reprend à son compte une fable antique, une des fables d'Hygin dans laquelle Cura c'est-à-dire le Souci engendre l'homme à partir d'un morceau d'argile auquel Jupiter donne l'esprit. Ici, « la fable peut figurer une certaine venue de l'homme à lui-même, une certaine naissance par le biais du souci qu'il peut avoir de son soi-même propre<sup>50</sup>. » Pour Foucault pourrait-on dire ce n'est pas le Souci en soi qui produit quelque chose c'est le dire-vrai.

Pour dire le vrai quant à la sexualité, Foucault rejette donc l'hypothèse répressive et s'intéresse à la sexualité comme interconnexion dans notre culture entre ascèse tournée vers la réalité et ascèse tournée vers la vérité. L'ascèse, *askesis*, n'est pas un renoncement au sexe, au plaisir mais bien plutôt une transformation de soi à partir de ses désirs, ses plaisirs : c'est ce que Foucault met en avant dans le troisième tome de l'*Histoire de la sexualité* intitulé *Le souci de soi* dans le chapitre consacré à la culture de soi. En interrogeant la question de l'aveu et de la forme de subjectivité que produit l'aveu, Foucault va s'intéresser au sexe entendu comme plaisir et de là aux prohibitions liés aux plaisirs dans l'histoire. Foucault met alors au jour que ces prohibitions ne visent pas une pure répression mais une ascèse c'est-à-dire une transformation de soi volontaire et coûteuse qui amène à une transformation de soi dans son mode d'être par un rapport à soi. En effet, « ce qui se marque dans les textes des premiers siècles, plus que des interdits nouveaux sur les actes, c'est l'insistance sur l'attention qu'il convient de porter à soi-même ; c'est la modalité, l'ampleur, la permanence, l'exactitude de la vigilance qui est demandée<sup>51</sup> ».

Cette vigilance est l'ascèse mais Foucault précise bien qu'il ne faut pas entendre le terme d'ascèse comme un renoncement. « Nous ne devons pas lire dans ce terme la signification qu'il devait avoir dans la spiritualité chrétienne. Ce serait une illusion. Nietzsche – j'en ai peur – en a été victime et peut être aussi Max Weber<sup>52</sup>. » En effet, Foucault distingue l'ascèse tournée vers la réalité et

---

<sup>50</sup>LARIVEE, Annie, LEDUC, Alexandra. « Le souci de soi dans *Être et Temps* ». L'accentuation radicale d'une tradition antique? », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002. p 739

<sup>51</sup>FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1997, p57

<sup>52</sup>FOUCAULT Michel, LORENZINI Daniele(dir.), *Dire vrai sur soi-même*, p 106

l'ascèse tournée vers la vérité. Le paradigme de l'ascèse tournée vers la réalité est l'ascèse chrétienne dans laquelle, par un ensemble de techniques réglées, dont la confession, la pénitence, on obtient une transformation de soi volontaire et coûteuse. Cette transformation de soi est une renonciation à soi et au monde pour se préparer à accéder à l'autre monde, le vrai monde, la vraie réalité : le royaume de Dieu. Le paradigme de l'ascèse tournée vers la vérité est celui de l'ascèse païenne développé notamment dans la Grèce antique et la Rome impériale dans laquelle il s'agit non pas de renoncer à soi et au monde pour se préparer à un autre monde après la mort mais bien plutôt d'établir un rapport à soi fort pour pouvoir affronter ce monde-ci. Dans ce schéma, « la vérité est un but et un moyen. L'ascèse est l'entraînement grâce auquel on devient capable d'acquérir la vérité ; et la possession de la vérité est le moyen par lequel on est capable d'affronter le monde en maintenant sa propre souveraineté sur soi-même<sup>53</sup>. »

Ces deux ascèses peuvent être articulées, ajustées l'une à l'autre. Pour Foucault, « le platonisme a donné la première et la plus parfaite formulation de l'ajustement réciproque de ces deux ascèses puisque le platonisme a placé la vérité dans l'autre monde et fait du mouvement vers l'autre monde le moyen d'acquérir la vérité<sup>54</sup>. » Mais elles peuvent également être en conflit dans lequel il y a un prix à payer si l'on choisit la vérité ou la réalité. Foucault évoque rapidement « les grands mythes de notre civilisation occidentale, le mythe d'œdipe, le mythe de Faust : tout les deux peuvent être considérés comme l'expression des relations difficiles entre ces deux ascèses. Le prix de la vérité en termes de réalité<sup>55</sup>. »

Mais Foucault revient aussi une nouvelle fois sur la psychanalyse en affirmant qu'une « institution comme la psychanalyse s'occupe précisément de ces deux problèmes : le prix de la vérité et le prix de la réalité<sup>56</sup>. » En ce sens, Foucault définit l'ascèse non pas comme un renoncement mais comme un prix à payer ; notion de prix à payer qui sera centrale dans la *parresia*. Mais comment comprendre ici cette référence à la psychanalyse ? Comment la psychanalyse serait à la fois une institution participant à la création de la catégorie du « sexe » moderne et en même temps une institution qui traite du plaisir comme ascèse ?

### ***b) Le rapport entre sujet et vérité passe par une spiritualité***

Pour le comprendre, il faut se référer au cours au Collège de France prononcé par Foucault entre 1981 et 1982 intitulé *L'herméneutique du sujet*. Un des points défendu par Foucault dans ce

---

<sup>53</sup>*Ibid*, p107

<sup>54</sup>*Ibid*,p109

<sup>55</sup>*Ibid*,p109

<sup>56</sup>*Ibid*, p109

cours est que le principe de connaissance de soi, *gnothi seauton*, était initialement subordonné à l'impératif de l'*epimeleia heautou*, l'impératif du souci de soi. Seulement, ces deux impératifs ont été distingués et rendus indépendants l'un de l'autre à partir, entre autres, de l'époque moderne et du sujet cartésien pour lequel la connaissance de soi procède de l'évidence et ne nécessite plus d'ascèse, de préparation. Mais il ne s'agit pas d'une coupure totale entre les deux à partir de Descartes. Ces deux motifs ont plutôt été repris, déplacés, à travers l'histoire. En ce sens, la psychanalyse, bien qu'elle se constitue comme champ de savoir et de pouvoir à une certaine période historique n'est pourtant pas une nouveauté irréductible, une création *ex nihilo* mais une reprise, une modification, une réorientation d'une tradition plus ancienne : celle de l'*epimeleia heautou*, de cet impératif du souci de soi qui passe par l'ascèse au sens de Foucault et est donc une spiritualité c'est-à-dire « l'ensemble des recherches, pratiques et expériences par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité<sup>57</sup>. » Ces pratiques peuvent être « les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence qui constituent non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité<sup>58</sup>. » Le postulat central de la spiritualité est que

le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet car tel qu'il est il n'est pas capable de vérité<sup>59</sup>.

Pour Foucault, le marxisme et la psychanalyse reprennent le postulat de la spiritualité mais sans se considérer comme tel ce qui fait que la psychanalyse notamment s'est fortement orientée vers le positivisme et le psychologisme selon Foucault. Toutefois, force est de constater que le marxisme tout comme la psychanalyse pose « le problème de ce qu'il en est de l'être du sujet, de ce que doit être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet du fait qu'il a accès à la vérité. » Mais plus précisément, la psychanalyse insiste sur « la question du prix que le sujet a à payer pour dire le vrai, et la question de l'effet sur le sujet du fait qu'il a dit, qu'il peut dire et qu'il a dit le vrai sur lui-même<sup>60</sup>. » En ce sens, ce qui résiste lorsque l'on considère la psychanalyse simplement comme composante de la *scientia sexualis* c'est que la psychanalyse n'est pas simplement un savoir en ce qu'elle n'a pas pour but le progrès indéfini de la connaissance mais a pour but la cure, la guérison, autrement dit un effet de retour de la vérité sur le

---

<sup>57</sup>FOUCAULT Michel, EWALD, François (dir.) et FONTANA, Alessandro (dir.), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard Le Seuil, 2001, p16.

<sup>58</sup>*Ibid*, p 16-17

<sup>59</sup>*Ibid*, p 17

<sup>60</sup>*Ibid*, p31

sujet et oblige donc à sortir de la bipolarité de l'axe pouvoir/savoir pour l'enrichir d'un troisième pôle : la subjectivation.

Ainsi, Foucault est autant face à une opportunité de problématiser le rapport à soi qu'à un obstacle. En effet, si la psychanalyse a opéré cette violence souterraine d'un retour au langage et de l'effet de retour de la vérité sur le sujet, il n'en reste pas moins que la psychanalyse procède aussi d'un rapport à soi qui passe par une objectivation de soi : la psychanalyse freudienne procède à une objectivation par la dynamique positiviste qui est la sienne. En effet, dans la théorie freudienne, pour expliquer la psyché, plusieurs entités métaphysiques comme le ça, le surmoi, l'inconscient, la pulsion de vie et la pulsion de mort sont postulées et réduisent le vécu subjectif humain à un champ de force et d'énergie régi par des lois causales ce qui assujettit la vérité de l'aveu du sujet à un ensemble explicatif. De plus, cet ensemble explicatif postule le sexe comme un invariant alors même que comme le précise Foucault,

en créant cet élément imaginaire qu'est « le sexe », le dispositif de la sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe, désir de l'avouer, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. Il a constitué le sexe lui-même comme désirable<sup>61</sup>.

Autrement dit, pour penser le rapport à soi et non l'objectivation de soi c'est-à-dire penser véritablement ce rapport en tant que rapport sans le réifier, l'objectiver, Foucault doit s'intéresser à un rapport à soi qui n'est pas réifié par ce que nous avons mentionné comme les universaux. Pour analyser le soi non pas d'un point de vue idéologique mais anarchéologique, c'est à partir de la vie qu'il faut le penser. La vie est ce qui est le siège du souci de soi, la vie n'étant pas un universaux du moins le *bios* grec que Foucault analyse.

### ***c) Le bios comme siège du souci de soi***

En effet, si Foucault a récusé le caractère prétendument invariant et non historiquement situé de l'homme des sciences humaines ainsi que celui du sexe, la vie elle est à la fois le support de la biopolitique mais aussi en quelque sorte le seul véritable invariant du rapport à soi. Toutefois, Foucault, à travers la focalisation sur la notion grecque de *bios*, de vie, ne cherche pas un âge d'or perdu du rapport à soi antérieur à toute forme de catégories investies par l'axe pouvoir/savoir. En effet, Foucault s'intéresse aux petits traités des arts de vie, à l'ensemble des techniques qui s'appliquent à la vie, les *teckné tou bioun*, et insiste sur le fait que ces techniques appliquées à la vie

---

<sup>61</sup>FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, p 207

ne sont pas dénuées de rationalité, de principe directeur, de norme puisque les traités des arts de l'existence sont « le principe de toute conduite rationnelle, toute forme de vie active qui voudrait en effet obéir au principe de la rationalité morale<sup>62</sup>. » Et précisément c'est en insistant sur le fait que le rapport à soi que Foucault analyse chez les stoïciens par exemple n'est pas un âge d'or perdu mais bien une forme de vie active qui obéit à une rationalité, que certains commentateurs comme Manuel Mauer, auteur d'un ouvrage intitulé *Foucault et le problème de la vie*, affirmeront que ce qui intéresse précisément Foucault dans le *bios* grec c'est que « le *bios* se caractérise par le fait d'établir un rapport de référence mais aussi d'écart à l'égard des normes. Le *bios* grec contraste avec la figure moderne et humaniste de l'homme qui, dans la mesure où elle méconnaît le rôle constitutif des normes, devient d'autant plus passive à leur égard<sup>63</sup>. »

En effet, si l'on analyse le postulat de la spiritualité qui est que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité et qu'il faut qu'il se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité, il apparaît que ce qui est en jeu c'est une capacité, un mode d'être qui suppose une transformation volontaire et coûteuse donc une activité de la part du sujet ; activité qui a pour but de sauver le sujet de la passivité, d'une vie gaspillée, non réellement vécue. Cette action salvatrice est obtenue par un effet de retour de la vérité sur le sujet.

Cette vie active qui parce qu'elle connaît le rôle constitutif des normes est d'autant moins passive à leur égard en quelque sorte si on la considère comme le contraste de la figure moderne et humaniste de l'homme renvoie au concept grec de vie, le *bios*. Et c'est bien comme à la fois noyau de la biopolitique et support du rapport à soi que Foucault envisage le concept de vie. En effet, Foucault insiste sur l'idée que la vie peut être l'objet d'une biopolitique et de ce qu'il nomme, en analysant cette notion grecque de *bios*, une biopoétique, une vie à laquelle on applique une certaine *poïesis* ; *poïesis* qui on le rappelle Foucault applique à la vie elle-même et Ricoeur à l'histoire d'une vie. Pour Foucault, le terme de biopoétique « se justifierait parce qu'il s'agit bien d'une fabrication personnelle de sa propre vie. On pourrait suivre ainsi le problème de la conduite sexuelle : la biopoétique où il s'agit de la conduite esthétique-morale de l'existence individuelle ; la biopolitique où il s'agit de la normalisation des conduites sexuelles en fonction de ce qui est considéré politiquement comme exigence d'une population<sup>64</sup>. »

---

<sup>62</sup>FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, p11

<sup>63</sup> MAUER, Manuel, « De l'Homme au *bios*. À propos de la notion de vie dans les derniers cours de Michel Foucault (1980-1984) », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 111, n°4, 2013. p 756

<sup>64</sup>FOUCAULT Michel, EWALD, François (dir.), FONTANA, Alessandro (dir.), *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2014, p 37.

Mais comment la vie peut-elle être à la fois biopolitique et biopoétique ? Pour définir le bios de la biopoétique, Foucault distingue deux verbes qui signifient vivre : zên et bioûn. « Le verbe zên veut dire : avoir la propriété de vivre, la qualité d'être vivant qui est donnée simplement par la nature<sup>65</sup>. » C'est le verbe employé pour désigner les être vivants en général tels que les animaux. Toutefois, pour l'homme, on emploie

le verbe bioûn qui veut dire passer sa vie et qui se rapporte à la manière de vivre cette vie, la manière de la mener, de la conduire, la façon dont elle peut être qualifiée d'heureuse ou malheureuse. Le bios c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même. Le bios c'est ce qui nous arrive bien sûr mais sous l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive. Le bios c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre, des tekhnê peri bion<sup>66</sup>.

Il est frappant de constater que c'est cette même distinction de verbes qui intéresse les penseurs de la narrativité, de l'histoire d'une vie ; notamment Hannah Arendt dont Ricoeur est en partie tributaire comme nous l'expliquerons plus longuement dans la seconde partie de ce mémoire. Toutefois, si pour Foucault, ce qui s'applique au bios c'est une *tekhnê*, pour Arendt et Ricoeur c'est une histoire, notamment un concept moderne d'histoire au sens d'Arendt. Pour penser le concept d'histoire d'une vie, Hannah Arendt, reprend la distinction entre *zôè* et *bios* en insistant sur le fait que contrairement à la *zôè* qui est un cycle, la vie en tant que *bios* suit un mouvement linéaire qui s'étend de la naissance à la mort au sein du monde. Cette vie spécifiquement humaine peut donner lieu à une biographie et c'est de cette vie « *bios* par opposition à la simple *zôè* qu'Aristote disait qu'elle est en quelque manière une praxis. Car l'action et la parole sont en effet les deux activités dont le résultat final sera toujours une histoire assez cohérente pour être contée, si accidentels, si fortuits que puissent paraître un à un les événements et leurs causes<sup>67</sup>. »

Mais si leur point de départ pour penser la vie spécifiquement humaine susceptible d'une *praxis*, d'une *poiesis* et d'un dire vrai à son sujet est cette même distinction de verbe, ils n'en n'offrent pas la même interprétation. En effet, Foucault apparente le *bios* à la *tekhnê* et ce qui intéresse notamment Foucault, toujours dans le projet de l'histoire de la sexualité, c'est que « la *tekhnê* ce n'est pas un code du permis et du défendu, c'est un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action<sup>68</sup> » et c'est un mode d'action qui comporte une rationalité qui permet de modifier sa vie : Foucault propose un rapport à soi où l'individu peut agir présentement. Les partisans du *bios* comme biographie, comme histoire d'une vie, défendent eux l'idée que la vie peut être racontée et apparentent le *bios* au concept d'histoire ce qui posera le problème, énoncé dans l'extrait que nous

---

<sup>65</sup> *Ibid*

<sup>66</sup> *Ibid*, p36

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988, p143

<sup>68</sup> FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité*, p253

venons de mentionner de Arendt, sous le qualificatif de résultat final, selon lequel c'est à la fin de l'histoire qu'on peut la raconter en tant qu'histoire cohérente. Deux voies différentes se profilent : modifier le bios par la technique, raconter le bios par l'histoire. Comment comprendre cette divergence ? Pourquoi la technique antique a-t-elle fait place, à notre époque contemporaine, à l'histoire ?

Pour tenter de le comprendre, il peut être éclairant de s'attarder un instant sur le concept d'histoire étudié par Hannah Arendt dans *La crise de la culture* et dans *La condition de l'homme moderne* dont la préface est rédigée par Paul Ricoeur. Comme le précise Ricoeur, dans cet ouvrage,

le lien entre action et histoire racontée est fort subtil. Hannah Arendt ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire. C'est conjointement seulement que la révélation du « qui » et le réseau des relations humaines engendrent un processus d'où peut émerger l'unique histoire de n'importe quel nouveau venu. 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 de circonstances induit par le réseau des relations humaines. Le résultat est une histoire dont chacun est le héros sans en être l'auteur<sup>69</sup>.

Ce qui est important ici ce sont les termes de processus et de résultat. En effet, ce qui distingue la conception moderne de l'histoire c'est la notion de processus qui est visible dans le résultat de l'action. A l'époque antique, la nature est considérée comme stable, parfaite, immuable, éternelle. La vie humaine *a contrario* est mortelle et instable. En ce sens l'histoire antique a pour but de garder la mémoire des quelques hommes qui ont su s'élever à la hauteur de la nature, à sa grandeur. Le paradigme chrétien renversera cela en déplaçant l'immortalité du côté de l'homme et en rendant le monde périssable. L'époque moderne quant à elle ne tient plus ni la nature ni l'homme comme grands, immortels mais seulement les processus. Ce ne sont plus les hommes ou la nature qui sont immortels mais les processus c'est-à-dire les enchaînements d'événements qui, en train de se faire paraissent imprévisibles, mais prennent sens à la fin de par le résultat. Ce changement de paradigme trouve, selon Arendt, son apogée dans la philosophie de l'histoire hégélienne : « penser avec Hegel que la vérité réside et se révèle dans l'histoire, dans le processus temporel lui-même est caractéristique de toute la conscience historique moderne, quelle que soit la manière dont elle s'exprime, en termes hégéliens ou non<sup>70</sup>. » Et ainsi, de la sorte, va succéder à la définition de l'homme comme animal doué de logos ou de raison l'idée que « sa vie même le distingue maintenant, seule chose que la définition traditionnelle lui faisait partager avec les animaux. Selon les mots de Droysen, historien, “ce qu'est leur espèce pour les animaux et les plantes...cela est l'histoire pour les êtres humains.” »<sup>71</sup>

Si nous discuterons plus longuement, dans la seconde partie de ce mémoire, la question de savoir à quel concept précis d'histoire se réfère Ricoeur au carrefour de ses différentes influences

---

<sup>69</sup>ARENDR, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p 24-25

<sup>70</sup>ARENDR Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p93.

<sup>71</sup>*Ibid*, p 102

dans le concept d'histoire d'une vie et en quoi cela le distingue dans le champ de la narrativité, cette première approche du concept moderne d'histoire en opposition avec le paradigme antique et le paradigme chrétien insiste sur le concept de vie comme discriminant : la vie humaine serait en elle-même historique, caractérisée par une historicité et c'est au sein de cette historicité que peut s'établir le rapport à soi.

Mais dans le paradigme antique qui sous-tend les pratiques du souci de soi qu'analysent Foucault, ce qui distingue la vie humaine c'est le logos, la raison, et la tekhnê qui est le résultat ou la principale expression de la raison humaine. Comme le précise Foucault, à partir de l'Alcibiade, « la raison est la faculté qui peut décider de l'usage (khrêsis) des autres facultés dans un certain kairos (occasion) et c'est pourquoi la raison est la faculté au moyen de laquelle nous pouvons prendre soin de nous-mêmes<sup>72</sup>. » Mais Foucault insiste également sur le fait que la raison a pour norme la nature et doit s'éloigner du *para phusis*, de tout ce qui est contraire à la nature. Pourtant, « cela ne signifie pas exactement que le soi est donné par la nature. Le soi est la raison, ou du moins le soi est une sorte d'usage de la raison, il est un usage raisonnable de la raison. Mais le soi philosophique, cet usage philosophique de la raison, doit rester aussi près que possible de la nature<sup>73</sup>. »

En ce sens, ce que l'on obtient par les pratiques du souci de soi antiques c'est une transformation de soi dans son mode d'être non pas par une objectivation de soi comme dans le cas de la psychanalyse mais par la subjectivation d'une vérité, vérité sur la nature. On peut ici penser à l'exemple du traitement du temps par Sénèque dans *De la brièveté de la vie* : on ne doit pas blâmer la nature d'avoir accordé une vie soi-disant courte aux hommes car la nature est parfaite, immuable, ce qui doit être blâmé c'est l'usage irraisonné que les hommes font du temps long qui leur est accordé et cela a un effet de retour de vérité sur le sujet qui n'attend plus qu'advienne un avenir incertain pour vivre c'est-à-dire pour investir le temps qui n'est que du mouvement par de véritables actions raisonnables.

C'est par cette subjectivation d'une vérité que Foucault caractérise le bios grec par contraste avec l'objectivation de soi du modèle occidental de la subjectivité. En effet, le bios « ne se définit pas par rapport à une authenticité cachée qu'il faudrait découvrir dans ce cheminement même vers le terme absolu et dans le mouvement de conversion ; il se définit comme l'approche, ou plutôt la recherche indéfinie, ou finie dans la forme même de l'existence, d'une fin, une fin qu'à la fois on atteint et on n'atteint pas. » Et cette subjectivation ne constitue « ni idéologie, ni rationalisation : ce sont des procédures de subjectivation d'un code.<sup>74</sup> »

---

<sup>72</sup>FOUCAULT, Michel, LORENZI, Daniele (dir.), *Dire vrai sur soi-même*, p 212

<sup>73</sup>*Ibid*, p 205

<sup>74</sup>FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité*, p256

Ainsi, la subjectivation foucauldienne n'est ni le sujet fondateur cartésien, ni le sujet de la phénoménologie ni non plus une sorte de sujet sartrien comme le propose Béatrice Han pour qui, si l'on suit ces propos de Foucault, cela reviendrait à dire qu'il y a une « absence d'une essence fixe et déterminée pour l'homme, le refus de l'idée que le soi serait quelque chose qui nous serait donné, et la nécessité corrélatrice d'une élaboration réflexive de soi-même » qui amènerait à un « retour à l'humanisme sartrien dangereux dans la mesure où la place centrale qu'il accorde à la liberté et à l'autonomie humaines dans la constitution de soi risque d'induire une régression en-deçà des acquis généalogiques<sup>75</sup>. » Ce qui pose problème à Béatrice Han, et qu'elle essaie de résoudre en affirmant que Foucault aurait dû être soit plus nietzschéen plus heideggérien c'est qu'il serait, à partir de l'œuvre de Foucault, « fort difficile de dire si le sujet s'y avère constituant ou constitué<sup>76</sup>. »

Mais, pour bien comprendre ce que propose Foucault comme type de sujet ou de subjectivité, il semble qu'il ne faille pas opposer ces deux voies et comprendre que le sujet est à la fois constituant et constitué. En effet, comme le formule Mathieu Potte-Bonneville, commentateur de Foucault,

les différentes formes prises par le sujet sont solidaires du contexte social, politique, épistémique où elles interviennent ; et au sens où ces formes sont autant de modèles invitant chacun à se former lui-même, de protocoles organisant cette pratique particulière qu'est la culture de soi. Le soi, en bref, n'est pas seulement *culturel*, au sens où ses déterminations seraient fixées du dehors par la société dans laquelle il se produit ; il est encore *cultivé*, ou va se cultivant lui-même à l'intérieur de cet espace auquel, pour cette raison, il est à la fois lié et irréductible<sup>77</sup>.

Seulement, il n'est pas aisé de comprendre comment le sujet est à la fois culturel et cultivé. Dans un recueil d'études portant sur les modalités du rapport à soi-même co-dirigé par Rodolphe Calin et Olivier Tinland et intitulé *La subjectivation du sujet*, un chapitre est consacré à une mise en parallèle de Ricoeur et de Foucault à ce sujet. Pour Jean-Luc Amalric, auteur de ce chapitre, Foucault nous aurait légué le problème de « l'articulation dynamique entre une conception « passive » et une conception « active » de la subjectivation » et ce problème amène comme tâche de devoir penser « des résistances contre les différentes formes d'assujettissement qui aliènent nos subjectivités<sup>78</sup>. » Face à ce problème et cette tâche, Jean-Luc Amalric interroge les ressources de la philosophie de Paul Ricoeur comme nous le verrons dans la seconde partie de ce mémoire. Mais poser le problème et la tâche qui en découle en ces termes est-ce vraiment rendre compte du problème central ? En effet, poser le problème en terme de résistance à un assujettissement qui nous aliène n'est-ce pas réduire le problème du rapport à soi à la nécessité d'une libération alors même que comme nous l'avons

---

<sup>75</sup>HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, p 276

<sup>76</sup>*Ibid.*, p 282

<sup>77</sup>POTTE-Bonneville, Mathieu, « Foucault, la vie et la manière », *La Vie des idées*, 7 septembre 2009

<sup>78</sup>CALIN, Rodolphe et TINLAND, Olivier, *La subjectivation du sujet. Études sur les modalités du rapport à soi-même*, Paris, Hermann, 2017, p 124.

mentionné, Foucault rejette l'hypothèse répressive ? Au-delà du domaine de la sexualité, Foucault estime que le souci de soi contemporain

même quand il a pris des formes politiques de révolte ou de luttes contre des morales établies, il s'est exprimé surtout comme volonté de redécouvrir le soi et de le libérer. Toutefois le soi ne doit pas être considéré comme une réalité qu'il faut libérer ou déterrer mais il doit être considéré comme le corrélatif de technologies construites et développées à travers notre histoire. Le problème alors ce n'est pas de libérer le soi ; le problème ce sont ces technologies c'est-à-dire le soi<sup>79</sup>.

Autrement dit, poser le problème de la conception foucauldienne de la subjectivation en termes de résistance et de libération face à un assujettissement c'est toujours garder implicite l'idée qu'il y a un soi positif qui existe en soi comme une sorte de citadelle intérieure si l'on peut s'exprimer ainsi. Or, pour Foucault, « peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies<sup>80</sup>. »

### **III. Le soi est culturel et cultivé**

Avant de procéder au changement de ces technologies, il faut en établir une cartographie. Foucault a, dans ses différentes conférences, envisagé au moins quatre types de soi corrélatif de quatre types de technologies : le soi gnomique, le soi gnoséologique, le soi gnostique et le soi critique. Le soi gnostique est très peu traité par Foucault et correspond au fait de retrouver en soi le divin. Le soi critique est le soi qui émerge avec la philosophie cartésienne et la philosophie kantienne et qui se préoccupe des conditions générales et permanentes de la connaissance et a fortiori de la connaissance de soi. Le soi gnoséologique se préoccupe de « la découverte et du déchiffrement, par un travail herméneutique, de la vérité secrète de soi<sup>81</sup>. » Ces trois types de soi sont évoqués mais le soi qui intéresse particulièrement Foucault c'est le soi gnomique pour qui « la force de la vérité ne fait qu'un avec la forme de la volonté<sup>82</sup>. »

#### ***a) Le soi gnomique et sa fonction éthopoïétique***

L'adjectif gnomique est justifié comme suit : « les Grecs avaient un mot pour désigner une proposition vraie lorsqu'elle était profondément enracinée dans l'esprit et lorsqu'elle n'était pas

---

<sup>79</sup>FOUCAULT Michel, LORENZI, Daniele (dir.), *Dire vrai sur soi-même*, p40

<sup>80</sup>*Ibid*, p 43

<sup>81</sup>*Ibid*, p127

<sup>82</sup>*Ibid*

seulement une opinion mais une matrice pour la conduite. Ce discours vrai envisagé en tant que conviction, en tant que croyance ferme, en tant que règle effective de conduite, était appelé *gnômê*<sup>83</sup>. » Ces discours vrais étaient intégrés par différentes techniques comme l'art d'écouter, l'écriture et le soi doit se confronter à des épreuves de vérité qui consistent à « mettre à l'épreuve les vérités que nous croyons nous être appropriées, se les rappeler aussi clairement et complètement que nous pouvons, les confronter à une situation réelle et effective et les renforcer grâce à cette inspection complète<sup>84</sup>. » Pour exemplifier ce que peuvent être ces épreuves de vérité, on peut signaler la méditation sur la mort pratiquée par les stoïciens notamment qui consiste à vivre la journée comme si elle allait s'achever par la mort. Par là-même, ce qui intéresse Foucault dans les techniques de soi qui sont corrélées au soi gnomique c'est leur fonction éthopoétique, formation et transformation de l'éthos ; transformation telle que le soi se donne en exemple aux autres et le souci de soi devient aussi souci des autres.

C'est en ce sens que Foucault s'intéresse au rôle du suicide dans l'ascèse tournée vers la vérité prônée par Sénèque : « le suicide était en quelque sorte une représentation philosophique par laquelle les gens achevaient leur vie et se donnaient eux-mêmes en exemple aux autres »<sup>85</sup> ; conception sous-tendue par l'idée que « la vie doit être organisée comme une route qu'on doit parcourir le plus rapidement possible vers une conclusion, un accomplissement. Vivre, c'est continuellement s'approcher d'une fin<sup>86</sup>. » Mais le suicide est une épreuve de vérité extrême. Plus simplement, « si l'on suit les analyses minutieuses que Foucault consacre à l'Alcibiade, le fait de s'occuper de soi est mis au service du souci de la Cité. Lorsque Socrate demande à Alcibiade, lequel doit prendre des responsabilités politiques, de prendre soin de lui-même, c'est bien dans la perspective qu'il aura à prendre soin de ses administrés<sup>87</sup>. »

Or, si souci de soi et souci des autres sont liés cela nous amène à penser deux points essentiels du souci de soi. Premièrement, le souci de soi apparaît dans sa dimension élitare. Historiquement, le souci de soi ne peut s'effectuer que chez une minorité de citoyens libres. En effet, Foucault rapporte la justification que donne les Spartiates de l'esclavage : les Spartiates préfèrent s'occuper d'eux-mêmes, avoir le souci d'eux-mêmes plutôt que des nécessités de la vie biologique comme la culture des terres ; justification qui est assez proche pour Foucault de la valorisation chez les stoïciens de l'*otium* par rapport au *negotium*. Autrement dit, le problème foucauldien de la subjectivation ne se situe pas tellement du côté de la difficile articulation entre une subjectivation passive et une subjectivation active puisque les pratiques du souci de soi sont pratiquées par des hommes libres qui

---

<sup>83</sup>*Ibid*, p 125

<sup>84</sup>*Ibid*

<sup>85</sup>*Ibid*, p113

<sup>86</sup>*Ibid*, p112

<sup>87</sup>MICHEL, Johann, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p 129.

ont le temps de se soucier d'eux-mêmes mais nous semble-t-il plutôt du côté de cette subjectivation exemplaire, à visée d'exemple, qui semble aller vers des cas extrêmes comme le suicide stoïcien ou le mode de vie cynique comme nous le verrons. Deuxièmement, il semble ici que nous ayons plusieurs éléments pour comprendre pourquoi Foucault ne s'intéresse pas au concept d'ipséité central chez Ricoeur.

En effet, dans sa grande enquête sur la notion d'être soi-même, Claude Romano rappelle que le terme d'ipséité qui vient du latin ipse « est ce que les grammairiens appellent un intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente ; ce terme signifie lui par opposition à un autre envisagé explicitement ou non<sup>88</sup>. » Pour Claude Romano, c'est cette idée d'opposition latente qui est caractéristique de l'ipséité telle qu'elle est pensée par Heidegger puis Ricoeur à sa suite. En effet, « que le Dasein existe sur le mode de l'ipséité signifie qu'il décide en propre ou en personne de son existence au lieu de s'en remettre pour cette décision au « On », qu'il assume lui-même le fardeau de cette existence<sup>89</sup> » tout comme l'ipséité ricoeurienne qui « en tant qu'attestation et fiabilité, ne peut se concevoir qu'en contraste avec une autre manière d'être, celle d'une démission à l'égard de ses responsabilités<sup>90</sup>. » Ainsi, Romano caractérise l'ipséité par son caractère normatif : « nous pouvons réussir ou échouer à « être nous-mêmes », en ce sens-là, exister ou non « à la hauteur de nous-mêmes », c'est-à-dire réaliser en nous la plénitude de notre essence (particulière ou universelle)<sup>91</sup>. » En effet, pour Romano, « nous pouvons chercher à satisfaire l'exigence d'exister conformément à ce qu'implique pour nous le fait d'être un homme en général mais nous pouvons aussi nous conformer dans notre vie à l'exigence d'être cet homme-ci particulier. » Et selon Romano,

si Foucault avait été au bout du changement du paradigme qu'il propose – dans le sillage de Heidegger – pour l'approche de ces problèmes, s'il avait parlé d'ipséité et non de sujet, d'être soi-même et non du soi, cela lui aurait permis en tout cas d'échapper à ce qui a souvent été relevé comme une limite à son projet. L'usage immodéré que Foucault fait de l'expression « le soi » tout au long de ses cours, en affirmant par exemple que « le soi est le but définitif et unique du souci de soi » entraîne une équivoque de principe puisqu'il est difficile de voir comment un tel soi pourrait renvoyer à autre chose que l'individu, lequel devient de ce fait même l'objet de son propre souci – un souci tourné entièrement vers lui-même<sup>92</sup>.

Mais, premièrement, comme nous l'avons montré, le souci de soi n'est jamais entièrement tourné vers soi-même car ce sont ceux qui sont voués à gouverner ou à se donner en exemple aux autres qui ont à se soucier d'eux-mêmes. Deuxièmement, l'emploi du terme ipse dans la langue courante renvoie notamment à Ulysse qui selon les études de Jean-Pierre Vernant passe du statut de « personne » à « Ulysse en personne » lors de son retour à Ithaque ou encore à des emplois tels que

---

<sup>88</sup>ROMANO, Claude, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2018, p 37

<sup>89</sup>*Ibid*, p37

<sup>90</sup>*Ibid*, p38

<sup>91</sup>*Ibid*, p38

<sup>92</sup>*Ibid*, p43

*ipse Caesar venit* c'est-à-dire César en personne et non un porte-parole. Autrement dit, Romano pour qui l'interprétation foucauldienne du soi est « exagérément individualiste et même égotiste » propose paradoxalement comme solution un concept, l'ipséité, qui singularise, qui désigne justement tel individu plutôt qu'un autre alors même que Foucault ne cherche pas un concept de subjectivation qui singularise contrairement aux penseurs de l'ipséité comme Heidegger et Ricoeur. Plus encore, l'ipséité pensée pour qualifier Ulysse ou celle de Heidegger est normative d'un point de vue de l'existence, avec Ricoeur qui pense son concept d'attestation contre Heidegger, l'ipséité n'est plus normative uniquement dans l'existence mais dans le dire, l'attestation, l'ipséité ne s'actualise que dans une attestation, un dire-vrai qui lui est susceptible de réussir ou d'échouer à être à la hauteur de nous-mêmes. En ce sens, l'ipséité vise un maintien de soi notamment chez Ricoeur un maintien de soi à travers le temps qui devient une histoire à raconter et donc *in fine* une reconnaissance que Ricoeur développera dans *Parcours de la reconnaissance*. C'est précisément cette reconnaissance qui agit dès l'histoire de Ulysse. En effet, comme le souligne Hannah Arendt,

l'histoire comme catégorie de l'expérience humaine commence avec Ulysse qui, à la cour du roi des Phéaciens, écoute l'histoire de ses propres faits et souffrances, l'histoire de sa vie, devenue un objet que tous devaient voir et entendre. La scène où Ulysse écoute l'histoire de sa propre vie est paradigmatique pour l'histoire et la poésie : la réconciliation avec la réalité, la catharsis, qui selon Aristote était l'essence de la tragédie, et, selon Hegel, le but ultime de l'histoire, se produisait grâce aux larmes du souvenir<sup>93</sup>.

Mais, précisément, ce n'est pas ce type de rapport à soi qui intéresse Foucault. Le normatif n'est pas échouer ou réussir à se maintenir soi-même dans son identité personnelle, le risque n'est pas une déchéance dans le On dans ce qui intéresse Foucault. Si pour Romano, l'ipséité se caractérise par son caractère normatif, il ne précise pas qu'elle en est la pierre de touche. Au contraire pour Foucault, ce qui est important n'est pas de s'intéresser à l'identité personnelle du soi puisque le soi n'est que le corrélatif de technologies mais c'est précisément de s'intéresser à la pierre de touche du rapport à soi qu'est la vérité, le régime de véridiction de telle technologie. Pour Simon Castonguay, un des principaux acteurs de la recherche portant sur Ricoeur et Foucault, « il manque à Foucault une véritable théorie de la reconnaissance, alors qu'il manque à Ricoeur une analyse politique des régimes de véridiction<sup>94</sup> », mais, précisément, l'ipséité, du moins ricoeurienne, ne peut peut-être avoir comme pierre de touche que la reconnaissance, par soi et par autrui, et la subjectivation foucauldienne a comme pierre de touche un régime de véridiction. En ce sens, si Foucault se reconnaît tributaire de Heidegger sur la question du sujet et de la vérité, il ne traite pas ce problème sous l'angle de l'ipséité.

---

<sup>93</sup>ARENDETT Hannah, *La crise de la culture*, p 62-63

<sup>94</sup>CASTONGUAY, Simon, « Paul Ricoeur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 41, n° 2, 2014

Ainsi, par quelle pierre de touche, le rapport à soi révèle-t-il un rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai ?

***b) La pierre de touche du rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai : le rapport parresiasique***

Une pierre de touche, dans la langue courante, désigne un test qui permet de différencier l'or d'un autre métal, de vérifier qu'il s'agit bien d'or. Par extension, la pierre de touche désigne le critère de vérité de quelque chose. Foucault met en avant un usage philosophique de ce terme par le terme grec de *basanos* qui signifie pierre de touche et qui est attribué à Socrate notamment dans le dialogue intitulé *Laches* qui va constituer un des éléments central de son ultime cours au Collège de France intitulé *Le courage de la vérité*.

Pour Foucault, le *Laches* n'est pas seulement un dialogue sur le courage, c'est la voie du rapport à soi qui ne vise pas une ascèse tournée vers la réalité comme l'Alcibiade mais un rapport à soi par l'ascèse tournée vers la vérité dont le but est un rapport d'identité entre la manière de vivre et le dire vrai. Dans son dernier cours au Collège de France, Foucault insiste à de nombreuses reprises sur l'existence de ces deux voies. D'un côté, *l'Alcibiade*, en affirmant que le soi dont il faut se soucier c'est l'âme « et au miroir de l'âme se contemplant elle-même, que découvrirait-on ? Le monde pur de la vérité, ce monde autre qui est celui de la vérité et celui auquel il faut aspirer<sup>95</sup> » propose comme ascèse une purification, « c'est l'idée que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt du plaisir, avec ce qui constitue par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté de l'impur<sup>96</sup>. » Mais, « le thème de l'éthique de la vérité, la question des conditions morales qui permettent à un sujet d'avoir accès à la vérité et de dire la vérité » ne se réduit pas seulement à une métaphysique de l'âme et à une purification, une catharsis. En effet, à partir du *Lachès*, « il y a un autre aspect qui est celui du courage de la vérité : quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ?<sup>97</sup> » et ce combat pour la vérité se trouve au sein même de la vie : « ici, l'objet désigné au fil du dialogue comme étant ce dont on doit s'occuper ce n'est pas l'âme, c'est la vie (bios) ; c'est-à-dire la manière de vivre. »

Or, il n'est pas aisé d'envisager comment la manière de vivre et plus spécifiquement le thème de la vraie vie peut être appréhendé. Cette difficulté tient au fait que le problème de la vraie vie tout comme l'impératif de *l'epimeileia heautou* a été oublié dans la pensée occidentale ou plutôt confisqué. En effet, pour Foucault, la religion a pris autorité, a confisqué le problème de la vraie vie en tant que

---

<sup>95</sup>FOUCAULT, Michel, EWALD, François (dir.), FONTANA, Alessandro (dir.), *Le gouvernement de soi et des autres . II. Le courage de la vérité : cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard Seuil, 2009, p 227.

<sup>96</sup>*Ibid*, p 116

<sup>97</sup>*Ibid*, p117

mode de vie et la science aurait annulé le problème de la vraie vie en ce que « si la pratique scientifique, l'intégration au consensus scientifique suffisent, à eux seuls, à assurer l'accès à la vérité, il est évident que le problème de la vraie vie comme socle nécessaire à la pratique du dire-vrai disparaît<sup>98</sup>. »

Mais, si le *bios* est « matière éthique et objet d'un art de soi-même<sup>99</sup> » et se caractérise par « le rapport qu'il peut y avoir entre la franchise (la parrêsia, le franc-parler), l'examen et le souci<sup>100</sup> », il faut bien prendre en compte qu'il ne s'agit pas, comme dans l'histoire d'une vie dans le cadre de l'ipséité de rendre compte de soi en tant que personnage de l'histoire. En effet,

lorsque Socrate pose des questions sur la vie, le bios, il ne demande pas un récit, il pose des questions sur le logos, le discours raisonnable qui organise, qui donne forme à la vie et par lequel on est capable de justifier ce qu'on fait et ce qu'on a fait. Rendre compte de sa propre vie, ce n'est pas faire le récit de sa vie, c'est montrer si l'on est capable de mettre en évidence l'existence d'une relation harmonique entre le logos, la raison, le discours raisonnable dont est capable de faire usage et sa manière de vivre. L'enquête socratique ne s'occupe pas des événements de la vie<sup>101</sup>.

En ce sens, le rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai s'établit dans une double relation. En effet, le *bios* est à la fois le lieu d'une œuvre et d'une épreuve de vérité. Le soi est dans un rapport ethico-esthétique au code et dans un rapport pragmatique au vrai. En effet, s'il a pu être reproché à Foucault, dans le thème resté célèbre d'esthétique de l'existence, de proposer une sorte de dandysme, la véritable visée de Foucault a été de comprendre comment à partir de Socrate « se sont combinés l'objectif d'une beauté de l'existence et la tâche de rendre compte de soi-même dans le jeu de la vérité<sup>102</sup>. » Pour ce faire, Foucault va s'intéresser à la parrêsia qui problématise cette combinaison et implique donc une autre manière d'être que celle du prophète, du sage, du professeur et du technicien et en ce sens n'ayant ni la légitimité de chacun sa légitimité va passer par le prix à payer qu'il encourt en s'exposant dans sa manière de vivre et son dire-vrai.

Le prophète ne parle pas en son nom, il est le porte-parole d'une instance divine et son dire porte sur l'avenir. Sa vérité non humaine est opaque et demande interprétation. Le parrêsiaïste lui parle en son nom et porte son propre discours qui ne laisse rien à interpréter. Le sage, quant à lui, se distingue par son silence, il n'est pas obligé de parler alors que le parrêsiaïste doit parler car c'est dans le courage de la parole qu'il devient parrêsiaïste. Au delà de ce silence du sage, le sage est aussi celui qui a un savoir sur l'être des choses. Or, « le parrêsiaïste lui, intervient, dit ce qui est, mais dans la

---

<sup>98</sup>Ibid, P 217

<sup>99</sup>Ibid, P118 119

<sup>100</sup>Ibid, p119

<sup>101</sup>FOUCAULT, Michel, FRUCHAUD Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), GROS Frédéric (dir.), *Discours et vérité ; précédé de « La parrêsia »*, Paris, Vrin, 2016, p 197-198

<sup>102</sup>FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité*, p150

singularité des individus, des situations et des conjonctures<sup>103</sup>. » Pour distinguer sage et parresiaste, il faut se référer

à l'opposition entre le savoir inutile qui dit l'être des choses et du monde et puis le dire-vrai du parresiaste qui s'applique toujours, met en question, se pointe vers des individus et des situations pour dire ce qu'ils sont en réalité, dire aux individus la vérité d'eux-mêmes qui se cachent à leurs propres yeux. Le parresiaste ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est<sup>104</sup>.

Quant au technicien, il transmet un savoir-faire hérité en ne prenant aucun risque et il assure un héritage, une tradition. « L'enseignement assure la survie du savoir alors que la parresia elle risque la mort de celui qu'il la pratique<sup>105</sup>. » Autrement dit le dire du prophète se rapporte au destin, celui du sage à l'être, celui du technicien à la *tekhnê*, celui du parresiaste à l'*ethos*. Or, si le destin est révélé par Dieu, l'être par l'étude de la physique et la *tekhnê* par une tradition, le domaine de l'*ethos* lui ne bénéficie par d'une telle assise et d'une telle permanence. Ainsi, le parresiaste, s'il n'est pas assuré par une assise permanente et immuable, est soumis de façon permanente à la pierre de touche de sa manière d'être : le rapport à autrui et au régime de vérité. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre la célèbre comparaison de Socrate au taon, « cet insecte qui poursuit les animaux, les pique et les fait courir et s'agiter. Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là dans la chair des hommes et qui est un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence<sup>106</sup>. »

Or, si dans le cadre de l'ipséité que nous avons mentionné plus haut, le danger est la démission dans le On ou la démission à l'égard de ses responsabilités ici le danger est une démission à l'égard de la vérité. Ce qui est visé c'est l'*alêthês bios*, la vie de vérité qui doit être sans dissimulation, sans mélange, droite et immuable ; quatre caractéristiques qui sont les caractéristiques de l'*alêthêia*, de la vérité.

Or ces quatre caractéristiques sont sujettes à des variations et des interprétations. En effet, le principe de non-dissimulation est interprété par Sénèque par exemple comme le fait que « la vraie vie c'est la vie que l'on doit vivre comme si on était toujours sous le regard des autres en général<sup>107</sup> » et en ce sens la vie non dissimulée passe par la correspondance : l'écriture de soi adressée au regard d'autrui. Mais, lorsque l'on dramatise ce principe comme le font les cyniques, alors la vie sans dissimulation est une vie sans pudeur qui expose tout à la vue de tous. Si une vie droite est une vie conforme aux principes, aux règles et aux *nomos* alors c'est une vie conforme à un ordre du bien qui pour les cyniques et les Grecs en général étant l'ordre de la nature alors pour les cyniques il faut vivre selon la nature dans une radicalité qui scandalise à tel point que le cynique est parfois comparé à un

---

<sup>103</sup>FOUCAULT, Michel, *Le Courage de la vérité*, p19

<sup>104</sup>*Ibid*, p 19

<sup>105</sup>*Ibid*, p24

<sup>106</sup>FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, p9

<sup>107</sup>FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité*, p231

chien. En ce qui concerne la vie sans mélange, les cyniques l'interprètent comme une vie sans détour et pour l'illustrer utilisent l'opposition entre Achille et Ulysse : Ulysse se masque, ruse, trompe alors qu'Achille est le plus simple, le plus direct celui qui s'expose. Une vie sans mélange est aussi une vie sans lien, sans dépendance qui ne peut pas être rendue dépendante d'éléments extérieurs et d'évènements incertains et en cela elle est notamment une vie de pauvreté volontaire, de dépouillement ; dépouillement qui paradoxalement amène à une vie souveraine.

Autrement dit, il existe deux grandes voies pour le souci de soi : l'ascèse tournée vers la réalité à partir de l'Alcibiade, l'ascèse tournée vers la vérité à partir du *Lachès*. Mais cette grande voie de l'ascèse tournée vers la vérité donne elle-même lieu à plusieurs voies qui ne coexistent pas simplement les unes avec les autres mais se comprennent en opposition en terme de radicalité. En effet, pour comprendre pourquoi Foucault, qui a pour point de départ le *Laches*, en arrive à l'étude de la vie cynique, il faut prendre en considération plusieurs points.

Le dialogue du *Lachès* se conclut ainsi : « Nous n'avons pas découvert, Nicias, ce qu'est le courage. » Ainsi, le *Laches* instaure l'articulation, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, mais pour autant le dialogue, le discours, échoue à déterminer positivement ce qu'est le courage alors même que cette articulation passe par le courage, par ce dire-vrai auquel on doit se confronter courageusement. Le *Laches* donne à voir que la *parresia* socratique agit comme le *basanos*, la pierre de touche du rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai. Ainsi, la *parresia* est l'acquis positif du dialogue mais le dialogue en tant que pratique qui ne donne pas de conclusion probante ici va être frappé de soupçon.

En effet, si on ne peut pas déterminer ce qu'est le courage par le dialogue, il faut l'expérimenter par une autre voie. C'est en ce sens que les cyniques vont opposer la voie longue et incertaine du discours à la voie brève mais rude de l'*askesis*. « La voie longue qui ne demande pas beaucoup d'efforts est la voie par laquelle on arrive à la vertu par le logos c'est-à-dire à travers les discours et leurs apprentissages<sup>108</sup>. » La voie brève elle « est la voie difficile qui monte droit vers le sommet au prix de beaucoup d'obstacle et qui est la voie en quelque sorte muette.[...] en tout cas c'est la voie de l'exercice, de l'askêsis, la voie des pratiques de dépouillement et d'endurance<sup>109</sup>. »

Mais ici, une tension va se nouer entre à la fois l'idée selon laquelle les cyniques empruntent la voie où le dire-vrai n'est pas seulement une accumulation de connaissances vraies transmises par le maître que le disciple aurait intégré mais toujours un dire-vrai qui s'incarne dans une vie régie par « l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée avec des règles, des conditions très fortement articulées sur le principe du dire-vrai sans honte, illimité et courageux qui pousse son courage et sa

---

<sup>108</sup>*Ibid*, p192

<sup>109</sup>*Ibid*, p192

hardiesse jusqu'à se retourner en intolérable insolence<sup>110</sup>. » Mais, en même temps, par cette incarnation du vrai dans la vie même, cette voie brève, qui s'oppose à la voie longue du logos, devient une voie quasi muette dans laquelle le discours est frappé de soupçon.

Quel est le sens de ce soupçon ? Comme nous l'avons mentionné, le rapport à soi véritable ne doit pas être réifié par une objectivation de soi mais passe par des épreuves de vérité face à une pierre de touche. Dans le dialogue du *Lachès* le basanos, la pierre de touche, c'est Socrate. Socrate lui-même se rapporte à une rationalité pour passer au crible les propos de ses interlocuteurs. Mais les cyniques appose un soupçon à ces gnômé, ces vérités. En effet, les cyniques sont ceux qui cherchent à falsifier la monnaie. Foucault insiste, dans *Le courage de la vérité*, à partir de sa lecture du discours de Julien l'Empereur intitulé *Contre les cyniques ignorants*, sur le fait qu'au temple de Delphes le principe du « Connais-toi toi-même » a été adressé à Socrate et à Diogène le cynique mais qu'à Diogène seulement a été adressé un second principe qui est « *parakharaxon to nomisma*<sup>111</sup> » qui est souvent traduit par « réévalue ta monnaie » ou « falsifie ta monnaie ». Ce principe a donné lieu à plusieurs interprétations. Dans un sens négatif, le cynique est apparenté à un faux-monnayeur mais dans un sens positif, « ce peut être aussi un changement de l'effigie portée sur la monnaie, changement qui permet de rétablir la vraie valeur de cette monnaie<sup>112</sup>. » Et, en ce sens, la vie cynique est sans cesse soumise à l'opposition entre le cynique véritable et le cynique imposteur : « on cherche à expulser le cynique et son mode d'existence du champ de la philosophie honorable et reconnue mais on ne peut pratiquer cette expulsion sans faire en même temps référence à un cynisme universellement valable et sans s'affirmer soi-même comme cynique et comme représentant le vrai cynisme.<sup>113</sup> »

Pour mieux comprendre ce principe de réévaluer la monnaie, il faut prendre en compte le fait que le terme *nomisma* désigne la monnaie « mais c'est aussi *nomos* : la loi, la coutume. Le principe d'altérer le *nomisma* c'est aussi celui de changer la coutume, rompre avec elle, briser les règles, les habitudes, les conventions et les lois<sup>114</sup>. » Sauf que les cyniques ne brisent pas impunément les règles mais bien plutôt c'est parce qu'ils les appliquent à leurs propres vies de façon radicale que les lois, les coutumes, les conventions se brisent par cette application radicale et scandaleuse. En effet, en déplaçant l'application des normes dans la vie elle-même « au lieu de les maintenir simplement dans l'élément du logos, du fait même qu'ils informent la vie comme l'effigie d'une pièce de monnaie informe le métal sur laquelle elle est imprimée, par là-même on fait apparaître les autres vies, la vie des autres comme n'étant rien de plus qu'une fausse monnaie, une monnaie sans valeur. » Mais cela

---

<sup>110</sup>*Ibid*, p 153

<sup>111</sup>*Ibid*, p 223

<sup>112</sup>*Ibid*, p221

<sup>113</sup>*Ibid*, p187

<sup>114</sup>*Ibid*, p224

amène à la « question suivante : la vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre<sup>115</sup> ? »

Paradoxalement autre dans le sens où elle est autre à partir des principes communs admis mais par leur application radicale à la vie même et non simplement au discours elle devient paradoxale au sens de la *para doxa* c'est-à-dire ce qui est contraire à la doxa : ce qui va contre l'opinion commune et qui en révèle la fausse évidence et la fausse valeur. En ce sens, si le cynique est souvent apparenté à un chien car il vivrait tel un animal sans pudeur, il faut surtout la considérer comme une vie de chien de garde. En effet, le terme de *bios kunikos* qui désigne une vie de chien doit être comprise comme « une vie qui aboie, une vie diacritique c'est-à-dire une vie capable de se battre, d'aboyer contre les ennemis, qui sait distinguer les bons des mauvais, les vrais des faux, les maîtres des ennemis. C'est une vie de chien de garde qui sait se dévouer pour sauver les autres et protéger la vie des maîtres<sup>116</sup>. »

Là où les stoïciens défendaient une théorie du suicide pour donner sa vie en exemple aux autres, le souci de soi cynique est principalement un souci des autres mais non pas tellement par le moyen de l'exemple car les cyniques ne demandent pas à tout un chacun de vivre comme eux mais amènent, par le scandale, à mettre en évidence une forme d'imposture dans nos manières de vivre par le moyen d'un contre-pied critique et dramatique.

#### **IV. Le souci de soi passe par la critique et la dramatique**

Comme nous l'avons vu, la vie cynique procède d'une attitude critique qui remet en cause le faisceau de rapports qui nous l'un à l'autre le pouvoir, la vérité et le sujet. Foucault a commencé son parcours philosophique en analysant puis en rompant avec la phénoménologie notamment Binswanger et l'analyse existentielle pour se consacrer à l'*Histoire de la folie à l'âge classique* car la folie n'est pas tant à chercher dans les structures existentielles de l'homme lui-même mais dans les technologies qui ont rendu acceptable et intelligible le partage entre raison, déraison et folie. Dans le registre de la subjectivation, il ne faut pas non plus chercher un soi libre et pur en-deça de modèles de subjectivités car « au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme<sup>117</sup>. » En ce sens, durant son parcours philosophique, Foucault s'est intéressé aux auteurs qui exploraient la désobjectivation notamment Nietzsche, Bataille et

---

<sup>115</sup>*Ibid*, p 225-226

<sup>116</sup>*Ibid*, p224

<sup>117</sup>ARTIERES, Philippe, *Michel Foucault, la littérature et les arts : actes du colloque de Cerisy, juin 2001*, Paris, Éditions Kimé, 2004, p63

Blanchot qui ont constitué pour lui « une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. En suite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations ; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en toute autre chose. <sup>118</sup> »

Mais, comme le fait remarquer Ricoeur, Foucault doit être considéré comme un maître de rigueur plutôt que comme un maître du soupçon. En effet, si pour Ricoeur les maîtres du soupçon sont Freud, Marx et Nietzsche, Foucault n'en vient pas à dissoudre le rapport à soi mais le pense par la rigueur de l'attitude critique. En effet, à travers la vie cynique et la parrêsia, Foucault affirme avoir voulu « esquisser une généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société<sup>119</sup> » et c'est précisément grâce à un discours vrai dramatique que s'actualise l'attitude critique dans la parresia.

### ***a) Un énoncé dramatique n'est pas un énoncé performatif***

Ricoeur et Foucault apportent une contribution à l'éthique et dans une moindre mesure à la philosophie du langage en amenant à considérer des modes de discours qui agissent sur soi et sur les autres. Si la philosophie du langage contemporaine a bien porté attention à la dimension performative du langage, à ce que fait le langage, elle a surtout porté attention à ce que le langage produit dans le monde, par exemple lorsqu'un officier de mairie déclare deux personnes comme mariés. Mais, il y a aussi des énoncés dramatiques au sens où ils transforment le sujet d'énonciation dans son mode d'être par un effet de retour de la vérité sur le sujet et qui ne sont pas fondés et légitimés sur une position instituée telle que devoir être officier de mairie pour pouvoir produire un tel fait.

Foucault se distingue explicitement des énoncés performatifs en affirmant qu'« avec la *parresia*, on voit apparaître toute une famille de faits de discours, qui sont tout à fait différents, qui sont presque comme l'inverse, la projection en miroir de ce qu'on appelle la pragmatique du discours» et cette famille de discours Foucault propose de les désigner, « en ôtant tout ce qu'il peut y avoir de pathétique au mot, la « dramatique » du discours, c'est l'analyse de ces faits de discours qui montre comment l'évènement même de l'énonciation peut affecter l'être de l'énonciateur<sup>120</sup>. »

En ce sens, la dramatique du discours de celui qui adopte une attitude critique n'est pas fondée sur sa position sociale instituée (juge, officier de mairie, etc) mais sur sa vie même.

---

<sup>118</sup>Ibid, p 24-25

<sup>119</sup>FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité ; précédé de « La parrêsia »*, p103

<sup>120</sup>FOUCAULT, Michel, EWALD, François (dir.), FONTANA, Alessandro (dir.), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, EHESS Gallimard Le Seuil, 2008 , p66

La parresia est une certaine activité verbale, dans laquelle celui qui parle entretient une relation particulière à la vérité à travers la franchise, une certaine relation à lui-même à travers le danger, une certaine relation à la loi à travers la liberté et le devoir, et une certaine relation aux autres à travers la critique, critique de soi ou critique des autres. Plus précisément, c'est une activité verbale dans laquelle le sujet exprime sa relation personnelle à la vérité, au risque de sa vie, parce qu'il considère qu'il est de son devoir de dire la vérité afin de rendre les autres meilleurs ou de les aider. Dans la parresia, celui qui parle fait usage de sa liberté et choisit la vérité au lieu du mensonge, la mort au lieu de la vie et de la sécurité, la critique au lieu de la flatterie, le devoir au lieu de l'intérêt et de l'égoïsme<sup>121</sup>.

L'expérience de la désubjectivation et de l'invivable qui intéressait Foucault amenant soit à la dissolution, à l'explosion du sujet soit à son « retournement en toute autre chose » semble trouver dans la vie cynique son retournement en toute autre chose, c'est-à-dire la vie de vérité qui est une vie autre par l'ascèse tournée vers la vérité. Cette vie de vérité questionne la vérité en elle-même par une attitude critique suivant laquelle lorsque les caractéristiques de la vérité sont inscrites dans la vie elle-même, la vérité devient scandaleuse, indocile.

Le régime de vérité est contraignant c'est-à-dire amène à accepter le vrai, à s'incliner face à lui, à formuler le « c'est vrai *donc* je m'incline » par la manifestation du rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai : par la dramaticité de ce rapport. Foucault emploie à de nombreuses reprises, dans l'ensemble de ses cours et conférences, le terme de dramaticité et de dramatique. Comme nous l'avons vu, la caractéristique des discours dramatique est l'effet de l'énonciation sur l'énonciateur, cet effet de retour de la vérité sur le sujet. Foucault emploie les termes de dramaticité et de dramatique pour l'aveu et la vie cynique.

Pour l'aveu, Foucault prend comme modèle l'aveu du crime par son auteur en donnant des éléments capitaux pour comprendre ce qu'il entend par dramaticité, dramaturgie comme catégorie irréductible à la catégorie des performatifs.

Ni performatif, ni symbolique, je me proposerais de dire, en détournant un peu le sens habituel du mot, que l'aveu, au fond, est de l'ordre de la dramatique ou de la dramaturgie. Si on peut appeler « dramatique » non pas une addition ornementale quelconque, mais tout élément qui, dans une scène, fait apparaître le fondement de légitimité et de sens de ce qui s'y déroule. [...] Et si on veut bien admettre qu'à la différence du symbolique et du performatif qui ne connaissent pas de gradation, la dramaturgie – le dramatique – est susceptible d'intensités diverses, on pourrait dire que l'aveu est un des éléments les plus intenses de la dramatique judiciaire, et l'un de ceux dont on n'a le plus besoin<sup>122</sup>.

Ces éléments capitaux sont au nombre de deux. En plus de cet effet de retour de la vérité sur l'énonciateur, la dramaticité fait apparaître le fondement de légitimité et de sens et elle est susceptible d'une gradation d'intensité qui augmente la force de l'aléthurgie et donc par la-même sa force

---

<sup>121</sup>FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité ; précédé de « La parrèsia »*, p 86

<sup>122</sup>FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai*, p210

contraignante. Or, si dans le système judiciaire on juge et on punit au moyen de l'aveu mais toujours en regard de faits qui rentrent dans des catégories tels que le délit ou le crime, les autres aveux reposent alors sur la dramaticité, la manifestation publique du rapport d'identité entre la vie de l'énonciateur et son énoncé dramatique. Foucault va être conduit à le conceptualiser, ce rapport d'identité entre la manière de vivre et le discours comme fondement de légitimité et de sens qui peut avoir des intensités variables, en s'intéressant à l'exomologèse puis à la vie cynique.

Dans les épreuves de vérité des stoïciens dont nous avons parlé ou dans le *Lachès*, les sujets n'ont pas à manifester la vérité d'eux-mêmes en tant qu'individu singulier, en tant qu'ipsité en quelque sorte, mais la vérité des gnômé. Or, dans le christianisme, les exercices de contrôle des représentations sont repris mais infléchis vers des actes de vérité réfléchis où il s'agit de faire la lumière sur soi-même. Une des pratiques qui intéressent beaucoup Foucault est l'exomologèse qui est un acte de vérité réfléchi des pénitents, de ceux qui ont pêché et qui souhaitent expier leur péché, se repentir. Cette pratique a comme un des éléments les plus importants de sa dramatique l'aveu mais un aveu assez paradoxal. En effet, c'est un aveu qui efface, qui fait changer de statut « puisque c'est à travers l'exomologèse que l'on effectue, in actu, réellement la *metanoia*, le détachement à l'égard du péché. Et je suis d'autant moins pécheur que j'affirme que je suis pécheur. Paradoxe de l'humilité véridique du chrétien par rapport au mensonge<sup>123</sup>. »

Mais précisément, cette « forme » de la dramaticité exomologétique c'est une dramaticité imbriquée à plusieurs niveaux qui opère un rapport d'identité entre la vie du pénitent et son dire-vrai, son aveu. « Tertullien utilise un terme je crois fondamental : c'est la *publicatio sui*, il faut se publier<sup>124</sup> » c'est-à-dire qu'il faut à la fois avouer en public et manifester la vérité de cet aveu par la manière de vivre.

De l'exomologèse, Tertullien disait qu'elle ne devait pas se dérouler simplement in conscientia, dans la conscience, qu'elle devait être actus, qu'elle devait être un acte qu'il faut prendre au sens presque théâtral du mot. Ce doit être un acte manifeste, ce doit être aussi une disciplina, c'est-à-dire toute une manière de vivre, une règle de vie : il faut coucher sous le sac et la cendre, s'envelopper le corps de sombre haillons, gémir, pleurer [etc...]<sup>125</sup>.

Autrement dit, l'aveu est le moment de l'intensification, la dramatisation du drame permanent de la vie de pénitent, qui, comme le précise Foucault peut durer entre sept et vingt ans. Il faut donc manifester constamment son repentir dans sa manière de vivre, dans la vie même et dramatiser ce drame, en augmenter l'intensité dans l'aveu qui prend sa force, sa légitimité et son sens dans le drame permanent manifesté de la vie. Cette mortification et ce sacrifice permanent au sein même de la vie

---

<sup>123</sup>FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants*, p209

<sup>124</sup>*Ibid*, p205

<sup>125</sup>FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai*, p 107

et de l'aveu sont l'agent de la conversion (metanoia), de l'ascèse chrétienne tournée vers la réalité : « on montre que maintenant on est prêt à choisir un monde qui sera l'autre monde et pour cela on est prêt à affronter la mort<sup>126</sup>. »

Mais aveu et parresia sont-ils identiques ? L'aveu et la parresia ne coïncident pas totalement. En effet, la parresia suppose une liberté, une obligation à la liberté or l'aveu peut être extorqué notamment l'aveu en justice. En ce qui concerne l'aveu de l'exomologèse, Foucault note qu'il entretient un lien paradoxal à la parresia. En effet, les actes de vérité réfléchis au sein du christianisme vont se polariser entre une parresia considérée comme positive et une parresia considérée comme négative.

Le cynisme chrétien se retrouve chez ceux qui vivent au plus près du message du Christ dans le dépouillement jusqu'à se considérer comme les chiens du seigneur, les Dominicains se nomment eux-mêmes les *Domini canes*, ce qui n'est pas s'en rappeler le cynique qui se caractérise comme chien. La parresia positive « est celle qui fait de la parrêsia une confiance en Dieu, une confiance comme étant l'élément par lequel l'homme peut dire la vérité dont il est chargé s'il est un apôtre ou s'il est un martyr[...] le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face-à-face avec Dieu<sup>127</sup>. » Mais celle-ci est réservée en quelque sorte à des hommes particuliers qui ont un lien direct avec Dieu : au sens propre, les apôtres, au sens figuré, par la souffrance qu'ils endurent, les martyrs ; martyr qui signifie témoin, témoin de la vérité. Mais, pour le reste des hommes, la parresia apparaît comme « non-crainte de Dieu, non-méfiance à l'égard de soi-même, non-méfiance à l'égard du monde. Elle est confiance arrogante<sup>128</sup>. »

Pour Foucault, « il n'est pas impossible qu'il y ait là une référence explicite à tout ce qui, dans la conception grecque, rattachait le problème de la parrêsia à celui, stoïcien et cynique, de l'*aidôs* ou de l'*anaideia* c'est-à-dire la pudeur et l'impudeur<sup>129</sup> » mais le véritable problème de la parresia dans le christinaisme est son aspect critique. En effet, la parresia cherche à montrer les limites, à inverser les valeurs. Or, pour les chrétiens qui ne sont ni apôtres ni martyrs, la vertu cardinale est l'obéissance ; « par conséquent, évacuation de la parresia comme arrogance et confiance en soi, nécessité du respect qui doit avoir sa forme première et sa manifestation essentielle dans l'obéissance. Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir parresia<sup>130</sup>. » L'obéissance est corrélée à une méfiance à l'égard de soi-même qui amène à un déchiffrement de soi qui est la condition préalable pour pouvoir accéder à la vraie vie. Foucault conclut alors ainsi sa dernière leçon de son derniers cours au Collège de France,

Déchiffrer la vérité de soi dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l'égard de soi-même et du monde, dans la crainte et le tremblement à l'égard de Dieu, c'est cela et seulement cela qui pourra nous donner

---

<sup>126</sup>*Ibid*, p109

<sup>127</sup>FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p307

<sup>128</sup>*Ibid*, p306

<sup>129</sup>*Ibid*, p307

<sup>130</sup>*Ibid*, p307

accès à la vraie vie. Vérité de la vie avant la vraie vie, c'est dans ce renversement que l'ascétisme chrétien a modifié fondamentalement un ascétisme ancien, qui aspirait toujours à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité, et qui, dans le cynisme au moins, affirmait la possibilité de mener cette vraie vie de vérité<sup>131</sup>.

Mais ici, au moins deux questions se posent. Premièrement, le récit de vie que nous allons étudier avec Ricoeur est-il une forme de déchiffrement de soi sécularisé en quelque sorte ? Est-il un énoncé dramatique critique ? Deuxièmement, et par là-même la vraie vie de vérité est-elle praticable pour l'homme ordinaire ?

### ***b) Quel énoncé dramatique critique aujourd'hui ?***

En effet, si le cynisme met au jour le lien entre le souci de soi et le courage de la vérité par la dramaticité et la critique, il n'en reste pas moins que cette vraie vie de vérité est scandaleuse et marginale et ne peut donc valoir pour tous. En effet le cynisme pour Foucault est un « éclectisme à effet inversé » : en prenant au pied de la lettre les caractéristiques de la vérité, le cynisme est le « miroir brisé » et la « grimace » de la vérité, la grimace de la vraie vie qui amène à une question : « comment le cynisme peut-il dire au fond ce que dit tout le monde et rendre inadmissible le fait même de le dire <sup>132</sup>? » La force même du cynisme est « d'affronter la colère des autres en leur donnant l'image de ce que, tout à la fois, ils admettent et valorisent en pensée, et rejettent et méprisent dans leur vie même<sup>133</sup>. »

Ce paradoxe, qui est la caractéristique principale du cynisme, se retrouve pour Foucault dans la vie des mystiques chrétiens, des révolutionnaires et d'une certaine forme d'art. Pour les révolutionnaires, c'est notamment le militantisme qui « doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie<sup>134</sup>. » En ce qui concerne l'art, Foucault insiste sur les artistes du milieu du XIXe siècle qui établissent un rapport entre art et réel « qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence<sup>135</sup> » et ainsi, « l'art se constitue comme lieu d'irruption de l'en-dessous, de l'en-bas, de ce qui, dans une culture, n'a pas droit, ou du moins n'a pas de possibilité d'expression<sup>136</sup> » ce qui est présent notamment chez Flaubert, Beckett ou encore Baudelaire.

---

<sup>131</sup>*Ibid*, p308

<sup>132</sup>*Ibid*, p214

<sup>133</sup>*Ibid*, p215-216

<sup>134</sup>*Ibid*, p170

<sup>135</sup>*Ibid*, p173

<sup>136</sup>*Ibid*, p173

En d'autres termes, la vraie vie n'est pas une vie normale mais celle qui interroge ces normes en les mettant à nu, en les exposant. Cette mise à nu et cette publicité sont réunies dans un terme revenant de façon récurrente dans les œuvres et entretiens de Foucault : le théâtre et notamment le théâtre visible de la vérité. Le cynisme chrétien est ce « choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité<sup>137</sup> », le militant est celui qui va « manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres<sup>138</sup> », quant à l'exomologèse, « elle n'est pas une conduite verbale mais l'expression théâtralisée de la reconnaissance du statut de pénitent<sup>139</sup>. »

Comme nous l'avons vu, Foucault s'intéresse au caractère dramatique d'un discours, comme mode d'être d'un discours. Mais accepter que la vérité a un rapport essentiel à la théâtralité amène-telle à penser qu'il y a d'une part ceux qui ont le courage de la vraie vie, ceux qui sont les agents de la vérité et, d'autre part, ceux qui sont certes interpellés par ces derniers mais surtout spectateurs de la vraie vie ? Lors d'un entretien, Foucault affirme qu'il ne faut pas considérer ses travaux sur l'antiquité comme l'éloge d'un âge d'or perdu car les Grecs « ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous<sup>140</sup>. » Et en effet, on ne voit pas comment la vraie vie pourrait être commune à tous tant elle est extrême. Pour autant, faut-il considérer que, dans la grande majorité, les hommes ne sont que les spectateurs de la vraie vie d'un petit nombre alors même que la vraie vie est faite pour interpellier ? Mais la vraie vie serait alors paradoxalement à la fois forte et faible : forte par le courage qu'il faut pour la vivre mais faible en ce qu'elle interpellerait sans provoquer le changement auquel elle invite.

Plus encore, il faut prendre en considération le fait que, à notre époque contemporaine, nous doutons d'une manière spécifique de la vérité. En effet, dans ses hypothèses de travail figurant au sein de son dernier cours au Collège de France, le *Courage de la vérité*, Foucault défend un croisement entre cynisme et scepticisme au sein du nihilisme que nous ne pouvons ignorer. Le nihilisme serait la combinaison du scepticisme et du cynisme. Dans le scepticisme, on soumet à l'examen les jugements et la vérité de façon systématique ce qui peut amener à ne rien accepter en sa créance. Dans le cynisme, on interroge et dramatise la vérité en tant que principe pratique, principe de vie. Or, en conjuguant les deux, le nihilisme en arrive à affronter le problème central selon lequel « là où le souci de la vérité la remet sans cesse en question, quelle est la forme d'existence qui permet ce questionnement ; quelle est la vie nécessaire dès lors que la vérité ne serait pas nécessaire ? La

---

<sup>137</sup> *Ibid*, p168-169

<sup>138</sup> *Ibid*, p171

<sup>139</sup> FOUCAULT, Michel, DEFERT, Daniel (dir.), EWALD, François (dir.), LAGRANGE Jacques (dir.), *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2017, p1625.

<sup>140</sup> *Ibid*, p 1517

question du nihilisme n'est pas ; si Dieu n'existe pas, tout est permis. C'est plutôt une question ; si je dois m'affronter au « rien n'est vrai », comment vivre <sup>141</sup> ? »

Face à ce problème, le récit de vie peut-il être un support de sens qui permet de vivre ? Bien que dans la vraie vie, la vérité soit à vivre plutôt qu'à dire, il n'en reste pas moins que le discours n'est jamais disqualifié. En effet, bien que la vérité prenne corps dans des corps et que le cynisme antique, chrétien, militant ou artiste soit un chien de garde, il n'en reste pas moins que la vraie vie n'est pas celle d'un corps de chien qui possède seulement le cri, la *phone* mais la vraie vie est toujours affaire de discours, de dire-vrai dramatique. Le discours, lorsqu'il est l'expression de la vie est un certain pouvoir, un pouvoir d'écriture comme le nomme Foucault dans *Surveiller et punir* qui, bien qu'il a été infléchi par le pouvoir disciplinaire, a une toute autre généalogie notamment biopoétique.

### ***c) Le récit de vie : biopolitique ou biopoétique ?***

Ce pouvoir pourrait-on dire est à la fois biopolitique et biopoétique pour reprendre des concepts exposés plus haut et ce sont ces deux types de pouvoir que Foucault entend par pouvoir d'écriture. En effet, du point de vue du pouvoir disciplinaire, le pouvoir d'écriture est biopolitique. Il s'agit, pour le pouvoir disciplinaire de collecter le plus de données possibles sur les individus qui constituent chacun des cas, des cas médicaux notamment. L'ensemble des données obtenues par examen au sens large sont collectées, rassemblées afin de recenser à la fois chaque cas individuellement et en même temps l'ensemble de la population à laquelle chaque cas sera confronté pour déterminer s'il rentre dans la norme de la population ou s'il est anormal c'est-à-dire à redresser voire à exclure.

Toutefois, ce pouvoir d'écriture comme le nomme Foucault n'est pas une invention du pouvoir disciplinaire mais une reprise et un renversement d'une pratique que nous avons évoquée lorsque nous avons mobilisé les propos d'Hannah Arendt sur l'histoire c'est-à-dire le fait que initialement les individus à qui l'on s'intéresse et dont la vie est gardée en mémoire par l'écriture est la vie des quelques hommes illustres qui ont su s'élever à la hauteur de la nature par leurs grands faits. En ce sens, il existe toute une tradition littéraire, l'historiographie, dont Plutarque est le plus grand représentant qui consiste à écrire la vie de ces hommes là et ainsi Plutarque fut l'auteur d'un ouvrage intitulé *Vies des hommes illustres*. Mais la discipline inverse cette tradition en abaissant le seuil de l'individualité descriptible à tous les individus et en lui donnant comme fin non pas la mémoire de quelques grands hommes singuliers mais la normalisation d'une population : « non plus monument

---

<sup>141</sup>FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p175

pour une mémoire future, mais document pour une utilisation éventuelle. Cette mise en écriture des existences réelles n'est plus une procédure d'héroïsation ; elle fonctionne comme procédure d'objectivation et d'assujettissement<sup>142</sup>. »

Ainsi, Foucault insiste une nouvelle fois sur le rejet de l'hypothèse répressive : le pouvoir ne censure pas, au contraire il produit des discours. « Le pouvoir produit du réel : il produit des domaines d'objet et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production<sup>143</sup>. » Le domaine d'objet en question va de va plus en plus, dans le système disciplinaire s'orienter vers l'anormal au sens de ce qui s'écarte de la norme :

lorsque l'on veut individualiser l'adulte sain, normal et légaliste, c'est toujours désormais en lui demandant ce qu'il y a encore en lui d'enfant, de quelle folie secrète il est habité, quel crime fondamental il a voulu commettre. [...] *Le Roman de la Rose* est aujourd'hui écrit par Mary Barnes ; à la place de Lancelot, le président Schreber<sup>144</sup>.

Toutefois le récit de vie est-il seulement soit souci d'héroïsation soit souci de normalisation ? Comment le récit de vie peut-il être biopoétique ? Si Plutarque a écrit la *Vie des hommes illustres*, Michel Foucault, en qualité d'éditeur et de philosophe, a voulu publier la *Vie des hommes infâmes* qui devait être une anthologie de récits de vie collectés dans des compte-rendus d'enfermement et d'internement de personnes qui n'entrent pas dans les normes de la population c'est-à-dire les anormaux tels que les criminels, les personnes atteintes de pathologie mentale. Foucault a également travaillé sur trois récits de vies singuliers : *Moi, Pierre Rivière*, les *Souvenirs d'Herculine* et *My secret life*. Dans ces récits, ce qui intéressent Foucault c'est l'interconnexion entre les procédures d'aveu, l'acte de vérité réfléchi, et le récit de vie : le récit de vie en forme d'aveu. Il s'agit de comprendre la nécessité, pour le pouvoir, de faire avouer la vie dans son caractère ordinaire et extraordinaire c'est-à-dire dans son caractère normal et anormal, mais aussi de comprendre comment le récit de vie en forme d'aveu est à la fois un effet de pouvoir et peut se retourner contre le pouvoir en le réduisant au silence.

Dans les *Dits et écrits*, nous avons accès aux préfaces de la *Vie des hommes infâmes* et *My secret life* ainsi qu'à un ensemble d'interviews sur le mémoire de Pierre Rivière et le film qui lui a été consacré dans les années 70. Pierre Rivière est l'auteur d'un crime proprement inexplicable pour tous les experts du crime notamment de la psychologie du crime. Pierre Rivière s'est constitué comme l'auteur de son crime dans un récit qu'il a rédigé sous demande d'aveu d'un juge et qu'il a intitulé « Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, mes frères et mes sœurs... ». Ce récit a réduit au silence tous les psychologues du crime auquel Foucault a soumis son récit en ce que cet aveu extorqué ne rentre dans aucune catégories qui pour le domaine du savoir expliquent les crimes. En ce sens, pour

---

<sup>142</sup>FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Tel Gallimard, 1993, p224.

<sup>143</sup>*Ibid*, p227

<sup>144</sup>*Ibid*, p227

Foucault, Rivière a retourné la procédure d'aveu qui consiste à faire parler en son effet inverse : réduire au silence ceux qui extorquent l'aveu et rendre la punition indécidable puisque Rivière ne peut être dit ni fou, ni aliéné etc... Ce récit donnait en effet une justification du crime incompréhensible pour les spécialistes : Rivière a tué toute sa famille pour soulager son père et mourir en héros.

La publication de tout le dossier Rivière fut pour Foucault un moyen de montrer comment le pouvoir ne censure pas mais produit des discours mais, en même temps, peut se retrouver face à des discours qui le réduise au silence et le déstabilise. C'est en ce sens que pour Foucault, le discours est « un champ stratégique où les éléments, les tactiques, les armes ne cessent de passer d'un camp à l'autre, de s'échanger entre les adversaires et de se retourner contre ceux-là même qui les utilisent. C'est dans la mesure où il est commun que le discours peut devenir à la fois un lieu et un instrument d'affrontement<sup>145</sup>. »

En ce sens, le récit de vie a un statut ambigu de par sa généalogie même : d'abord vie illustre exemplaire pour les générations futures, ensuite lié aux techniques d'aveu de la confession chrétienne puis, au sein du pouvoir disciplinaire, trace indélébile du cas que l'on constitue. Ces infléchissements ne sont pas une succession fluide mais plutôt des renversements. En effet, si la confession chrétienne visait l'effacement de l'aveu par lui-même c'est-à-dire qu'en confessant mes péchés je ne suis du même coup plus pécheur, le récit de vie disciplinaire cherche à conserver toutes les données possible sur les individus. De plus, là où dans la confession le « je » parle en première personne, dans le pouvoir disciplinaire on me fait parler pour mieux parler à mon sujet, m'analyser, me classer : « la voix unique, instantanée et sans trace de l'aveu pénitentiel qui effaçait le mal en s'effaçant elle-même est relayée désormais par des voix multiples qui se déposent en une énorme masse documentaire et constituent ainsi à travers le temps la mémoire de tous les maux du monde<sup>146</sup>. » Dans la confession, l'on recherche un effet de retour de la vérité sur le sujet, dans le récit disciplinaire c'est un autre rapport à la vérité. En effet, l'on recherche la vérité de ce que Foucault nomme les universaux et qu'il rejette : le crime, la folie, le sexe. Ainsi, les récits de soi que Foucault a publiés, il les a découverts dans les *Annales d'hygiène publique* c'est-à-dire dans les revues médicales. C'est le cas pour Pierre Rivière et aussi les Souvenirs d'Herculine qui sont les mémoires d'une jeune hermaphrodite dont les experts cherchent à déterminer le « vrai sexe ». En ce sens,

une société a prêté des mots, des tournures et des phrases, des rituels de langage à la masse anonyme des gens pour qu'ils puissent parler d'eux-mêmes, en parler publiquement et sous la triple condition que ce discours soit adressé et mis en circulation dans un dispositif de pouvoir bien défini, qu'il fasse apparaître le fond jusque-là à peine perceptible des existences et qu'à partir de cette guerre infime des passions et des intérêts il donne au pouvoir la possibilité d'une intervention souveraine<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup>FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, p123

<sup>146</sup>*Ibid*, p246

<sup>147</sup>*Ibid*, p251

Et ainsi, Foucault insiste bien sur le fait que c'est grâce au pouvoir que nous avons accès à ces vies infâmes ce qui fait « qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être « à l'état libre » ; on ne peut plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui<sup>148</sup>. » C'est lors de leur rencontre avec le pouvoir que ces vies se mettent en récit. Le récit de vie dans le pouvoir disciplinaire n'est plus une fable par le caractère illustre de la vie qu'il raconte mais est une fable de l'ordinaire et cette ordinaire devient racontable sous une certaine condition qui explique pourquoi la vie de l'enfant, du malade, du délinquant sont en demande de récit bien plus que celle de l'homme normal sain et légaliste. En effet, se développe

un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable, mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas, ne peut pas ou ne doit pas apparaître ; dire les derniers degrés et les plus ténus du réel. Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'« infime », ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'« infâme » donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident. [...] Une sorte d'injonction à débusquer la part la plus nocturne et la plus quotidienne de l'existence<sup>149</sup>.

Et ainsi Foucault rappelle, au terme de sa préface de la *Vie des hommes infâmes*, qu'il n'est donc pas étonnant que la psychanalyse et la littérature exercent une fascination l'une sur l'autre du fait même de cette volonté de connaître l'infime qui se cache et qui serait le chemin vers l'infâme. Ce lien entre infime et infâme, s'il est repris par le pouvoir disciplinaire, est en réalité déjà présent dans l'exégèse de soi chrétienne. En effet, dans sa préface à *My secret life*, récit des exploits sexuels d'un jeune homme durant l'époque victorienne, Foucault insiste sur le fait que « sans doute il y avait-il au fond de cela une vieille tradition spirituelle que les pays protestants (c'est-à-dire sans confesseurs) ont mieux entretenue peut-être que les catholiques : tenir par écrit le journal de sa vie, faire sur une page blanche son examen de conscience<sup>150</sup>. » Foucault l'évoque seulement comme hypothèse dans cette préface, en 1977, mais en 1981, dans sa série de cours donnée à Louvain intitulée « Mal faire, dire vrai », ce lien n'est plus de l'ordre d'une vague hypothèse mais conceptualisé. En effet, durant ces quatre années, Foucault a travaillé sur le souci de soi, sur la subordination entre *gnothi seauton* et *epimeleia heautou* et ce parcours lui permet d'analyser le lien entre écriture de soi et souci de soi.

#### **d) Une forme culturelle particulière : lien entre écriture de soi et souci de soi**

---

<sup>148</sup>*Ibid*, p241

<sup>149</sup>*Ibid*, p252

<sup>150</sup>*Ibid*, p131 (Préface à *My secret life*)

Il y a trois éléments fondamentaux à prendre en compte pour comprendre cette relation. Premièrement, le christianisme est traversé par une tension entre l'herméneutique du texte et l'herméneutique du soi. En ce qui concerne l'herméneutique du texte, les chrétiens sont face à un texte révélé mais qu'il faut interpréter pour réussir à le comprendre. Pour pratiquer cette herméneutique les théologiens disposent de techniques d'interprétations spécifiques. Toutefois, pour pouvoir être à même de recevoir la vérité du texte, d'en comprendre l'interprétation, il faut soi-même s'être purifié, avoir le cœur pur et pour cela il faut pratiquer une purification qui passe par l'herméneutique de soi c'est-à-dire interpréter ses pensées pour pouvoir les discriminer. Cependant, contrairement à l'herméneutique du texte, il n'y a pas de techniques codifiées, bien élaborées pour l'herméneutique de soi :

on s'aperçoit qu'il n'y a pas véritablement d'interprétation, que l'herméneutique passe entièrement par l'acte de verbalisation. C'est simplement le fait de pouvoir le dire, le fait de le dire, c'est ce qui va se passer dans l'acte verbal, si je rougis ou si je ne rougis pas, si j'hésite ou si je n'hésite pas, si le diable s'échappe avec mes paroles ou si au contraire mes paroles coulent sans aucune dramaticité<sup>151</sup>...

C'est là le deuxième point fondamental : l'herméneutique de soi se fait uniquement par un acte de verbalisation et ce que produit l'acte de verbalisation non pas d'un point de vue performatif mais d'un point de vue dramatique. Toutefois, cette acte de verbalisation est en rapport avec l'herméneutique du texte : « je dois connaître ma vérité pour adhérer à la vérité du texte, et c'est la vérité du texte qui va me guider dans la recherche que je fais des secrets de ma conscience. On a donc un lien fondamental entre lecture du texte et verbalisation de soi<sup>152</sup>. » Mais que se passe-t-il lorsque l'herméneutique de soi n'est plus garantie par l'herméneutique du texte ?

C'est à travers cette question qu'il faut lire pour Foucault la question de la vérité de soi dans la philosophie, notamment depuis Descartes. En effet, « qu'est-ce qui s'est passé au XVIIe siècle, sinon ceci : que la démarche philosophique a renoncé, et de façon définitive, à prendre pour référence l'autorité du texte ?<sup>153</sup> » et ainsi, « la démarche philosophique, au lieu de poser la question des rapports entre vérité de la raison et vérité du texte, va décaler le problème vers la question des rapports entre vérité de la raison et vérité du soi<sup>154</sup>. »

Descartes résout le problème par l'exclusion de la folie : puisque je ne suis pas fou alors je peux m'incliner face à l'évidence de mon cogito, de ma pensée. Pour les empiristes tels que Locke, ce qui garantit la vérité du soi et de la raison c'est la sensation « qui par son rapport immédiat à l'extériorité va échapper aux dangers qui sont propres à l'intériorité de la pensée<sup>155</sup>. » Cependant avec

---

<sup>151</sup>FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai*, p 165

<sup>152</sup>*Ibid*, p164

<sup>153</sup>*Ibid*, p167

<sup>154</sup>*Ibid*, p167

<sup>155</sup>*Ibid*, p168

la critique kantienne, la possibilité d'une illusion de soi sur soi commence à être réintroduite puis complètement radicalisée par Schopenhauer et l'idée de la Volonté qui est une force qui nous illusionne sur nous-même. Freud, qui reprend les idées de Schopenhauer mais avec une visée thérapeutique trouvera comme remède au risque de l'illusion de soi sur soi et comme garant de la vérité une herméneutique de soi subordonnée à une herméneutique du texte : « pour régler, pour traiter cette question, il a utilisé des méthodes interprétatives qui étaient précisément les méthodes d'interprétation du texte que la tradition chrétienne ou en tout cas la tradition juive (dans le cas de Freud) avaient déjà mises au point pendant des siècles<sup>156</sup>. » C'est le troisième point fondamental : l'herméneutique de soi est essentiellement un acte de verbalisation mais qui doit toujours être garanti par quelque chose et dans notre culture il y a un lien fondamental entre herméneutique de soi et herméneutique du texte ; le texte étant le rempart contre l'illusion sur soi, ici en analysant la parole comme un texte à déchiffrer en fonction d'un référentiel, d'une méthode.

Mais précisément, ces trois points fondamentaux font signe vers un paradoxe : on écoute seulement les récits de vie déchiffrables dans un référentiel donné qui dans nos sociétés contemporaines est la norme. Ainsi, ce qui veut être déchiffré c'est l'anormal et ainsi est sollicité voire extorqué l'aveu des anormaux. Corrélativement, la parole des gens « normaux », ordinaires, ne donne rien à déchiffrer et n'est donc ni sollicitée ni écoutée. C'est ce paradoxe que relève Alain Brossat à la lettre R de son *Abécédaire Foucault*. La lettre R est consacrée à « Raconter des histoires qui comptent » dans lequel Alain Brossat s'attache à réhabiliter « une parole qui ne soit pas d'emblée susceptible d'être classée/déclassée comme cri de détresse, soupir de la créature affligée hurlement ou interjection<sup>157</sup>. »

En effet, comme nous l'avons vu, le récit de soi est en un sens une technologie de soi et comme le souligne Foucault le problème du souci de soi est dans les technologies même. Ainsi, par quelle attitude critique le récit de soi pourrait être autre chose que la narration de l'infâme par l'infime ? Comment se réapproprier cette technique sans que cela soit une objectivation de soi ? Si le soi, comme nous l'avons vu est à la fois culturel et se cultivant lui-même à l'intérieur de modèles culturels, comment le récit de soi peut-il être réinvesti ?

Cette question est importante à plusieurs niveaux. En effet, comme nous l'avons vu, si le cynisme a mis en évidence que c'est en appliquant les principes de la vérité au sein même de la vie que se trouve la voie du souci de soi, toutefois, le cynisme repose sur une conception antique, gnomique de la vérité. Dans notre époque qui ne peut ignorer le mouvement du nihilisme qui est précisément une reprise du cynisme et du scepticisme, quelle vérité pouvons-nous incarner au sein

---

<sup>156</sup>*Ibid*, p168

<sup>157</sup>BROSSAT Alain, *Abécédaire Foucault*, « Raconter des histoires qui comptent », Paris, Demopolis, 2014, p 243.

même de la vie ? Le récit de soi est lui un modèle culturel moins radical mais porteur de sens. Toutefois, comment ce sens peut-il être autre que celui de l'infâme et comment affirmer ce dire vrai ?

Comme le formule Alain Brossat, toujours dans le chapitre consacré à « Raconter des histoires qui comptent », cette entreprise est semée d'embûches pour au moins deux raisons. D'une part, comme nous l'avons vue la parole des gens ordinaires n'est ni sollicitée ni entendue : « tout se passe comme si nous, gens ordinaires, avons perdu cette capacité, qui est aussi un pouvoir, de raconter des histoires qui comptent, lesquelles, non seulement, trouvent une écoute, se communiquent mais surtout, soient susceptibles d'être prises en compte et, à ce titre, de produire des effets de déplacement dans l'ordre des choses et des conduites. » Mais d'autre part, par un effet en quelque sorte mécanique, puisque cette parole est dépréciée, cela va amener à une chute de la cote de la parole : « l'insignifiance de la parole publique nourrit son devenir trash, le goût régressif de dire n'importe quoi, n'importe comment, puissamment attisé par la structure communicationnelle elle-même » et en ce sens, « la question va donc se déplacer du domaine juridique – est-ce que nous avons le droit de parler ? – vers le domaine éthique – que valent nos discours et nos paroles ? <sup>158</sup> »

Et c'est précisément une revalorisation de la parole et notamment de l'histoire d'une vie que conceptualise Ricoeur pour le souci de soi et le souci des autres.

---

<sup>158</sup>*Ibid*, p251

## **Deuxième partie- Conception ricoeurienne du souci de soi et du souci des autres**

Foucault et Ricoeur s'intéressent tout deux aux actes de vérité réfléchis et à la subjectivité qu'ils produisent. Toutefois, leur question initiale n'est pas identique. Si Foucault se demande quels régimes de vérité sont en jeu, pour Ricoeur, c'est aussi dans une perspective critique qu'est pensée la subjectivation mais dans une autre conception de la critique. Comme nous allons le montrer, Ricoeur

s'interroge sur le rapport à soi au sein d'un parcours qui, de l'aveu à la promesse en passant par le témoignage, passe d'une conception de l'homme coupable à l'homme capable notamment capable d'un souci de soi par une interprétation de la vie au sein d'un récit de vie.

## **I. La vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée**

### ***a) La leçon des maîtres du soupçon : le rapport à soi passe par l'interprétation***

En effet, Paul Ricoeur cherche la voie du cogito blessé c'est-à-dire la troisième voie entre d'un côté le cogito exalté cartésien et de l'autre côté le cogito brisé des maîtres du soupçon que sont Marx, Nietzsche et Freud. Cette troisième voie est instruite par les deux autres et chemine notamment avec les maîtres du soupçon. Dans son œuvre *De l'interprétation* qui porte le sous-titre « Essai sur Freud », Ricoeur affirme que l'apport positif des trois maîtres du soupçon est d'avoir orienté la question du rapport à soi sur la voie de l'interprétation. En effet, Marx, Nietzsche, Freud ont chacun, de façon irréductible, affronté le problème de la conscience fautive, de la conscience victime d'illusions. Face à la tromperie de la conscience, il faut ruser et cette ruse passe par le déchiffrement : « tous trois créent, avec les moyens du bord, une science médiate du sens, irréductible à la conscience immédiate du sens<sup>159</sup>. »

Ce déchiffrement s'attarde sur le rapport caché-montré et simulé-manifesté. Si Ricoeur se reconnaît tributaire de la leçon des maîtres du soupçon quant à la nécessité d'une herméneutique pour le rapport à soi, il s'en détache sur un point fondamental. En effet, pour Ricoeur, Marx, Nietzsche et Freud ont déchiffré les illusions en les démystifiant ce qui met face à l'Ananké c'est-à-dire la nécessité notamment chez Freud mais ces entreprises démystifiantes sont paradoxalement reconduites vers la construction d'un nouveau mythe : « les briseurs d'images, d'idéaux et d'idoles finissent par mythifier la réalité qu'ils opposent à l'illusion, l'appelant l'un Dionysos, innocence du devenir, retour éternel, l'autre Ananké, Logos<sup>160</sup>. »

Autrement dit, si le rapport à soi ne peut plus procéder de l'évidence comme chez Descartes comme nous l'ont montré les maîtres du soupçon, il doit procéder d'une interprétation, d'un déchiffrement qui passe par deux étapes : d'abord un doute critique mais qui ne peut rester un doute et qui aboutit donc à une reconstruction. Toutefois, pour Ricoeur, cette reconstruction à nouveaux frais ne doit être pas de l'ordre d'un nouveau mythe qui procède de la nécessité mais doit faire place à l'imagination et au possible qui sont deux points fondamentaux de son herméneutique.

---

<sup>159</sup>RICOEUR, Paul, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p44.

<sup>160</sup>*Ibid*, p575

Pour l'expliquer dès maintenant, le terme d'herméneutique n'est pas présent tel quel chez les maîtres du soupçon : ils emploient le terme d'interprétation. Le terme d'herméneutique qui qualifie la position philosophique de Ricoeur englobe le terme d'interprétation en le thématissant et en en faisant le fondement même du rapport à soi, aux autres et au monde. Elle est, selon la définition de Ricoeur, « la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes<sup>161</sup>. » L'herméneutique a d'abord été la science de l'interprétation des textes notamment religieux mais pas seulement puisque le verbe grec *hermeneuein* est utilisé par Aristote dans l'*Organon*<sup>162</sup>. Ce verbe a deux sens : il désigne à la fois l'énoncé qui affirme quelque chose, c'est un *hermeneia*, et le fait de traduire, d'interpréter. La tradition religieuse et philologique n'a conservé que le second sens du verbe mais il ne faut pas oublier le premier sens. En effet, l'herméneutique comporte plusieurs ressources et c'est en explorant celles-ci que Heidegger, Ricoeur et Dilthey ont pu l'appliquer à la vie elle-même et conceptualiser l'idée que le rapport à soi passe par une compréhension herméneutique de la vie.

### ***b) Une compréhension herméneutique de la vie***

Dans une filiation d'abord romantique, proche notamment de Schlegel, Schleiermacher, est le premier acteur de ce tournant dans sa volonté de passer des herméneutiques régionales ou spéciales vers une herméneutique universelle. Schleiermacher qui est philologue et théologien estime que l'élément fondamental de l'herméneutique est la compréhension, terme également centrale dans la définition de Ricoeur que nous avons mentionnée, et que cette compréhension n'est pas cantonnée à une herméneutique régionale mais est un phénomène universel notamment dans la vie courante. L'idée principale est que si l'herméneutique du texte consiste à établir le sens du discours extérieur qui est un texte à partir du discours intérieur de son auteur alors ce mouvement qui reconstitue le sens à travers la compréhension n'est pas réservé à des textes écrits mais à toute situation où il y a du langage. Toutefois, cette première ouverture de l'herméneutique à d'autres fins que la traduction va tout de suite conduire à deux problèmes majeurs : la psychologisation de l'herméneutique et la totalisation du processus.

Le danger du psychologisme est lié à l'idée qu'il faut remonter du langage extérieur à la pensée intérieure de son auteur et le problème de la totalisation est lié au fait que si l'herméneutique doit s'étendre et devenir universelle en se préoccupant de tout acte de langage comment pourrait-on mettre en place un tel projet sans avoir d'abord sous la main une idée claire de tous les tenants et aboutissants du langage et de nos usages du langage. Ces deux problèmes vont amener à partir de

---

<sup>161</sup> GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p 79.

<sup>162</sup> *Ibid*, p 9

Dilthey à une sorte de schisme entre d'une part ceux qui estiment que la vie s'interprète elle-même et mettent alors l'accent sur l'authenticité notamment à partir de Heidegger et ceux qui estiment que l'herméneutique doit rester méthodique et rationnelle en s'intéressant au langage lui-même et mettent alors l'accent sur la tradition notamment Gadamer. Nous verrons comment Ricoeur ne se satisfait ni de l'une ni de l'autre et cherche une herméneutique qualifiée de critique ou encore diacritique.

Dilthey, héritier de Schleiermacher mais aussi de Kant, cherche à asseoir les sciences humaines sur une épistémologie et une logique claire en tâchant de trouver une troisième voie entre deux tentations : l'herméneutique doit lutter contre le positivisme pour lequel il faut expliquer et non comprendre et aussi contre la métaphysique de l'histoire notamment hégélienne. Il travaille à une critique de la raison historique et sous l'influence de Droysen, que nous avons déjà rencontré sous la plume de Hannah Arendt dans la première partie, s'intéresse à la vie historique et définit alors l'herméneutique comme « l'art de l'interprétation des manifestations vitales fixées par l'écrit<sup>163</sup>. » L'adjectif « vitales » met au centre de l'herméneutique la question de la vie. En effet Dilthey reprend la distinction entre le *bios* et la *zoè* par leur équivalent allemand *das leben* et *das erleben* c'est-à-dire entre la vie commune à tous les animaux et la vie proprement humaine qui est une vie vécue ou comme le dit Dilthey « la vie qui saisit la vie » qui est d'emblée réflexivité sur ce qu'elle vit. Et ainsi, si on peut interpréter les textes et donc donner lieu à des sciences humaines c'est parce que les écrits manifestent cette vie qui s'est saisie elle-même et que nous pouvons alors nous lecteurs saisir en la revivant : « l'intuition de fond de Dilthey, lourde de conséquence, est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des méthodes propres aux sciences humaines, elles traduisent une recherche de sens et d'expression plus originaire encore de la vie elle-même<sup>164</sup>. »

Cela va engager Dilthey sur la voie de la connexion de la vie ou encore de l'historicité de la vie : la vie s'articule elle-même dans le temps dans une histoire. Cette voie est liée à son héritage kantien qu'il critique. En effet, pour Dilthey, les catégories kantiennes sont a priori alors que les catégories doivent se chercher dans la vie elle-même et son dynamisme. Dilthey veut psychologiser le transcendantal et réfuter l'idée de la métaphysique occidentale qui est que c'est à partir du monde qu'on comprend la vie, à partir du cosmos dès les Grecs : « auparavant, on cherchait à saisir la vie à partir du monde. Mais il n'y a que la voie qui mène de l'interprétation de la vie au monde.<sup>165</sup> » C'est dans l'héritage de Dilthey que Heidegger travaillera ces notions mais en orientant l'herméneutique vers l'ontologie notamment en radicalisant la critique du concept kantien de catégorie pour le remplacer par celui d'existential et en reprochant à Dilthey, dans son idée d'historicité de la vie, que

---

<sup>163</sup> *Ibid*, p24

<sup>164</sup> *Ibid*, p26

<sup>165</sup> FAGNIEZ, Guillaume, « Dilthey et les catégories de la vie. », *Les Études philosophiques*, n° 122, 2017.

le temps n'est pas un étant avec lequel l'homme cohabite mais que c'est le Dasein lui-même qui est temporel et proposera donc des analyses de l'historialité du Dasein.

Paul Ricoeur est l'héritier de toutes ces inflexions de l'herméneutique mais s'en distancie en ce qu'il en appelle à une herméneutique critique.

### ***c) La voie longue ricoeurienne : l'herméneutique critique***

En effet, pour lui, toutes ces entreprises doivent être prises en compte mais dépassées car elle contiennent une aporie que Ricoeur décèle dans le titre de l'ouvrage le plus célèbre de Gadamer *Vérité et Méthode* dont Ricoeur se demande s'il n'aurait pas plutôt dû s'intituler *Vérité* ou *Méthode* dans le sens où c'est face à une telle alternative que semble s'être dirigée l'herméneutique : d'un côté la volonté de fonder les sciences humaines en se focalisant sur des questions de méthode et de l'autre l'idée que la vérité ne se trouve que dans l'auto-interprétation de la vie et que pour cela il faut renoncer à l'objectivité des sciences humaines. Or, contre ces deux tendances, Ricoeur propose ce qu'il nomme une voie longue pour l'herméneutique : il ne faut renoncer ni à la méthode des sciences humaines ni à la vérité du comprendre mais passer par le détour de toutes les productions humaines, notamment les œuvres, dans lesquelles chacun peut se comprendre. Pour Ricoeur, « l'ego ne peut pas se connaître directement, par introspection, il ne peut se comprendre que par la voie indirecte de l'interprétation<sup>166</sup> » d'abord des grands symboles puis des textes comme nous le verrons. En ce sens, Ricoeur ne choisit pas entre la vérité et la méthode : il pratique une herméneutique à la fois de la confiance et du soupçon. Confiance en notre capacité à s'approprier le sens à condition d'avoir pratiqué un soupçon, d'avoir mis à distance l'expérience immédiate.

En ce sens, la philosophie de Ricoeur est considérée comme une herméneutique critique en ce qu'elle cherche « à dialectiser davantage l'opposition entre herméneutique et critique en insistant d'une part sur les présupposés critiques de l'herméneutique et d'autre part sur les présupposés herméneutiques de la critique<sup>167</sup>. » Certains la qualifient de diacritique pour l'affirmer comme la troisième voie entre une herméneutique romantique et une herméneutique radicale. Comme nous l'avons vu, une des tendances de l'herméneutique issue de Schleiermacher et Dilthey est une psychologisation de l'herméneutique où l'on cherche à reconstruire la pensée intérieure d'autrui via son discours extérieur c'est-à-dire finalement à « unir la conscience d'un sujet avec la conscience d'un autre sujet<sup>168</sup>. » Avec Gadamer et l'idée d'une fusion des horizons, l'orientation romantique se déploie aussi dans le sens de « recouvrer une conscience originaire perdue en rendant le passé

---

<sup>166</sup>GRONDIN, Jean, p77

<sup>167</sup>MICHEL Johann, *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023, p316.

<sup>168</sup>REVAULT D'ALLONNES, Myriam, AZOUVI François, *Ricoeur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p 211.

contemporain de nos modes actuels de compréhension<sup>169</sup>. » En d'autres termes, il s'agit de ramener l'Autre au Même par l'appropriation. L'herméneutique radicale, elle, sépare radicalement le Même et l'Autre. Son chef de file est Caputo qui est inspiré par les penseurs de la déconstruction notamment Derrida mais aussi Blanchot et Lyotard. C'est dans cette conception du Même et de l'Autre que Blanchot tout comme Derrida défendront que l'amitié ne doit pas être pensée comme chez Aristote comme une *homonoia* c'est-à-dire comme une concorde où l'autre est un autre moi. L'autre est radicalement autre et par là-même peut-être toujours hors d'atteinte. Dans la troisième voie portée par Ricoeur, la voie diacritique, l'autre n'est pas rabattu sur le même mais l'autre n'est pas non plus inatteignable : cette troisième voie est ouverture et dialogue. Elle assume son caractère ouvert et donc sans clôture qui se caractérise par le nécessaire conflit des interprétations, titre d'un ouvrage de Ricoeur, qui est fondamentalement une voie du dialogue et de la dialectique. Toutefois ce n'est pas une dialectique hégélienne. Dans son œuvre *Temps et Récit III*, Ricoeur consacre un chapitre à Hegel qu'il intitule « Renoncer à Hegel » en ce qu'il faut renoncer à un projet totalisant, à une narration totalisante et finie. Dans l'herméneutique diacritique, « entre le logos de l'Un et l'anti-logos de l'Autre, on trouve le dia-logos de soi-même comme un autre<sup>170</sup>. »

*Soi-même comme un autre* est un des ouvrages majeurs de Ricoeur dans lequel il s'interroge sur le souci de soi et le souci des autres via le concept d'identité narrative notamment. Toutefois ce titre, qui a pu donner lieu à des interprétations ambiguës comme nous le verrons, pour être compris doit être restitué dans cette voie de l'herméneutique diacritique. En effet, le soi n'est pas une donnée mais une conquête. Toutefois, dans la formule soi-même comme un autre, la locution « comme un autre » ne signifie pas une aliénation mais une composition à partir d'un ensemble d'œuvres, de techniques de soi et en ce sens pourrait-on dire chez Ricoeur comme chez Foucault le soi est à la fois culturel et cultivé, se cultivant lui-même.

#### ***d) Herméneutique du texte et herméneutique du soi***

Si nous avons vu dans la partie précédente avec Foucault comment historiquement l'articulation entre herméneutique du texte et herméneutique du soi a été développée et infléchie, avec Ricoeur, cette composition est sans cesse soumise à révision, elle est sans clôture. L'instance qui préside à cette composition est le texte et l'imagination. Le texte n'est pas une autorité absolue : il est ce à partir de quoi et contre quoi le soi se cultive. C'est par cette conception que Ricoeur rompt avec l'herméneutique romantique : « il n'est pas d'intention cachée à chercher derrière le texte, mais un monde à déployer devant lui. Or ce pouvoir du texte d'ouvrir une dimension de réalité comporte, dans

---

<sup>169</sup>*Ibid*

<sup>170</sup>*Ibid*, p212

son principe même, un recours contre toute réalité donnée et, par là-même, la possibilité d'une critique du réel<sup>171</sup>. » Le texte procède d'un double mouvement : suspension de la réalité donnée et ouverture à sa mise à distance, sa reconsidération, sa recomposition. C'est en ce sens que Ricoeur défendra que la critique des idéologies passe par l'utopie. Plus globalement, « le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le refaire, soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. » Et si ce monde du texte a cette double fonction à la fois de composition et de décomposition c'est par le fait qu'il n'est pas clôturé sur lui-même. En ce sens, Ricoeur ne souscrit pas à la conception de Roland Barthes selon laquelle la littérature serait intransitive. Pour Ricoeur, on ne peut pas rendre le texte neutre et le considérer en dehors de son usage. En effet, « même le rapport le plus ironique de l'art à l'égard de la réalité serait incompréhensible si l'art ne dé-rangeait pas et ne ré-arrangeait pas notre rapport au réel. Si le monde du texte était sans rapport assignable avec le monde réel, alors le langage ne serait pas « dangereux », au sens où Hölderlin le disait, avant Nietzsche et Walter Benjamin<sup>172</sup>. »

Cette dangerosité du langage est le lieu inévitable du rapport à soi et aux autres parce que cette dangerosité est le siège de la critique. Ainsi, si Foucault a infléchi et retourné la question de Heidegger sur la technique, Ricoeur a battu en brèche la position de Heidegger sur le langage. Pour Heidegger, il faut distinguer le dire qui dévoile l'être des choses et le parler qui n'est que l'aspect mondain du dire. En ce sens, la tâche de l'herméneutique qui est de comprendre passe pour Heidegger par l'idée que « comprendre c'est entendre<sup>173</sup> » et pour entendre il faut se taire. Pour Ricoeur, une telle vision ne peut qu'aboutir à une philosophie close sur elle-même. Au contraire, il faut considérer les enseignements des maîtres du soupçon tels que Freud avec l'idée de la psychanalyse comme *talk-cure*<sup>174</sup> qui insiste sur la condition originellement langagière de toute expérience humaine et l'idée que « comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes<sup>175</sup>. »

En ce sens, Ricoeur envisage le rapport à soi à partir de la leçon des maîtres du soupçon et en se fondant sur la parole comme capacité et comme technique en partant notamment du simple constat que raconter et suivre une histoire est « un jeu de langage tout à fait primitif<sup>176</sup> » mais aussi de la capacité critique du langage. Cette attention portée au discours comme instance de la critique inspirée par les maîtres du soupçon et pensée en rapport avec les positions phénoménologiques notamment celle de Heidegger amène Ricoeur à pratiquer une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie.

---

<sup>171</sup>RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p407.

<sup>172</sup>*Ibid*, p20-21

<sup>173</sup>*Ibid*, p 104-105

<sup>174</sup>*Ibid*, p33

<sup>175</sup>*Ibid*

<sup>176</sup>*Ibid*, p200

## II. Le discours comme instance critique : la nécessité d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie

Le langage permet à la fois d'avouer, de promettre, de témoigner, d'attester de son identité narrative, d'ouvrir le monde de l'utopie et de créer du sens notamment via la métaphore vive, titre d'un ouvrage de Ricoeur.

Ricoeur a travaillé la question du rapport à soi en partant de la culpabilité au sein de l'aveu de la faute et est arrivé à l'affirmation de soi de l'identité narrative. Pour comprendre un tel parcours, il faut mentionner le fait que Ricoeur, dans un de ses premiers ouvrages qu'est la *Philosophie de la volonté*, a cherché à traiter phénoménologiquement la question du volontaire et de l'involontaire avec comme projet de réaliser sur le plan pratique ce qu'il a nommé une contrepartie à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Son projet s'intéresse notamment à la question de la possibilité du mal, de la volonté mauvaise. Or, Ricoeur se rend compte qu'on ne peut pas traiter la question du mal de manière eidétique : la question du mal est historique et en ce sens on ne peut la traiter qu'en analysant les grands mythes, les symboles, que ce soient ceux de la souillure ou du péché. Autrement dit, il faut une greffe de l'herméneutique à la phénoménologie.

Cependant, l'aveu de la faute annonce un conflit des interprétations entre une interprétation réductrice qui vise à interpréter par l'archaïque, l'infantile, comme la psychanalyse freudienne et c'est ainsi le traitement de la notion de culpabilité qui amène Ricoeur vers Freud, et une interprétation amplifiante qui est « une interprétation attentive au surplus de sens, inclus dans le symbole, et que la réflexion avait pour tâche de délivrer en même temps qu'elle devait s'en enrichir<sup>177</sup>. » Cette interprétation amplifiante

trouve l'homme déjà installé à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement ; cette insertion peut paraître contingente et étroite : pourquoi des symboles ? Pourquoi tels symboles ? Mais à partir de cette contingence et de cette étroitesse d'une culture qui a rencontré tels symboles et non tels autres, la philosophie tâche, par réflexion et spéculation, de découvrir la rationalité de son fondement<sup>178</sup>.

Toutefois, cette interprétation amplifiante ne peut vraiment se réaliser qu'en quittant le domaine de la volonté et des symboles pour aller vers celui d'action et de texte. La volonté est solitaire là où l'action est visible : elle est interaction et insertion dans des institutions. En ce sens l'action dit plus que la volonté. De plus, les symboles, selon l'expression de Ricoeur, donnent à penser ce qui signifie que les symboles sont une donation de sens. Or, Ricoeur va de plus en plus s'intéresser à l'idée que les discours sont eux-mêmes des actions et qu'une action peut se lire comme un texte. L'action est l'instance de l'initiative qui permet du nouveau, de l'inventivité et non une passivité face

---

<sup>177</sup>RICOEUR Paul, *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris Éditions Points, 2021, p59.

<sup>178</sup>RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points, 2009, p577.

à une donation de sens. C'est en ce sens que Ricoeur se détache de l'étude des symboles et des mythes pour s'intéresser à la métaphore, au récit et à l'utopie qui font appel à l'imagination qui est la force vive du langage.

Plus encore, Ricoeur se détache d'une herméneutique centrée sur le déchiffrement des symboles et des mythes car, en lisant les analyses structurales qui s'y attachent, notamment celles de Lévi-Strauss, Ricoeur développe un soupçon face à leur totalisation dans un système de type hégélien. Par le symbole et le mythe, Ricoeur critique la phénoménologie et la philosophie réflexive en affirmant qu'il n'y a pas de conscience de soi immédiate et qu'on ne peut accéder à un rapport à soi que par la voie longue des médiations culturelles. Mais ce rapport à soi doit assumer « le côté indirect et médiat de la réflexion mais aussi son côté non totalisable et finalement fragmentaire<sup>179</sup>. » En ce sens, Ricoeur ne souscrit pas au structuralisme car « ce modèle repose sur l'exclusion du sujet parlant (rejeté du côté de la parole), des choses dont il parle (les signes ne sont pas signes des choses), de toute véritable histoire (la diachronie étant subordonnée à la synchronie). Le coût de cette triple éviction paraît à Ricoeur exorbitant<sup>180</sup>. »

En ce sens, Ricoeur va s'attacher non plus à l'aveu comme ce qui manifeste une faute en ayant pour assise un symbole ou un mythe mais aux actes de langage qui à la fois produisent une innovation sémantique comme la métaphore qui pour Ricoeur n'est pas une dénomination déviante mais une attribution pertinente et qui produisent et maintiennent un sujet éthique. Cette réhabilitation de la question du « qui » est tributaire à la fois d'Hannah Arendt comme nous allons le voir mais aussi de cette réplique au structuralisme et à la philosophie analytique que Ricoeur découvre à Chicago où il enseigne suite à la non-retention de sa candidature au Collège de France au profit de celle de Foucault.

### *a) Un discours qui produit et maintient un sujet éthique*

Ricoeur est notamment intéressé à la fois par la pragmatique d'Austin et par la sémantique de Benveniste. Ricoeur affirme que la sémantique et la pragmatique du discours de l'action sont la médiation obligée de la compréhension de soi<sup>181</sup>. Ce que Ricoeur retient de la pragmatique d'Austin est « l'acte d'énonciation et l'engagement de l'énonciateur où se joue le destin du sujet parlant<sup>182</sup>. » Quant à la sémantique de Benveniste, Ricoeur retient l'idée assez simple selon laquelle dans un acte de discours, quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. Autrement dit, là où la sémiotique s'attache à la langue comme ensemble de signes, la sémantique dépasse la clôture de la

---

<sup>179</sup>RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p65

<sup>180</sup> GOETZ, Rose, « Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricoeur », *Le Portique*, 2011

<sup>181</sup>RICOEUR Paul, *Réflexion faite*, p82

<sup>182</sup>*Ibid*, p81

sémiotique en s'intéressant au domaine de la langue en emploi et en action c'est-à-dire au langage comme médiation entre l'homme et lui-même, entre l'homme et le monde et entre l'homme et les autres hommes. Toutefois, la sémantique de Benveniste ne peut qu'alléguer le rapport du langage à la réalité non penser ce rapport comme tel et c'est la tâche philosophique de penser ce rapport que Ricoeur se donne.

Toutefois, Ricoeur ne cherche pas à penser seulement un rapport entre langage et réalité mais surtout, toujours dans une filiation critique avec la phénoménologie, le rapport entre le langage et le monde-de-la-vie. En effet, l'herméneutique ricoeurienne se déplace de ses considérations initiales sur la possibilité du mal pour se diriger vers les actes de langage où se joue le destin du sujet parlant et son rapport avec le-monde-de-la-vie. Le thème du monde-de-la-vie est un thème husserlien, le *Lebenswelt* que Ricoeur estime être « le paradis perdu de la phénoménologie<sup>183</sup> ». Par ce terme, Husserl, qui cherche à revenir aux choses mêmes, énonce l'idée selon laquelle le monde vrai c'est-à-dire le monde mathématisé, logique, objet d'une connaissance exacte par les sciences a recouvert et s'est substitué au vrai monde qu'est le monde de la vie c'est-à-dire ce sol intuitif, originaire, à partir duquel les sciences se sont édifiées.

La vie ici n'est ni la vie au sens biologique ni la vie au sens d'un vécu individuel mais ce que Husserl nomme une vie prestative, « de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité » peut-on lire dans la *Krisis*. Si Ricoeur reconnaît que ce thème permet de nuancer l'hubris d'une conscience auto-fondatrice en affirmant que cette conscience est toujours déjà précédée par le monde, il n'en reste pas moins que c'est un paradis perdu tant que l'on cherche à l'atteindre par la voie phénoménologique de la question à rebours qui devient ici une régression à l'infini. Pour Ricoeur, il y a bien un sens à penser cette vie pré et extra-scientifique en rapport non au monde vrai mais au vrai monde. Toutefois cela ne peut se faire encore une fois que par la voie longue de l'herméneutique et notamment du langage, du texte.

En effet, à propos de la force heuristique de la fiction, Ricoeur insiste sur le fait que le langage est distanciation critique face à la réalité et face à soi-même. Face à la réalité, le langage, notamment poétique « abolit la référence du discours ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts, notre intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signification qu'il commande, le discours poétique laisse être notre appartenance profonde au monde de la vie<sup>184</sup>. » En ce sens, la fiction a le pouvoir de redécrire la réalité de façon virulente, notamment dans l'utopie. En ce qui concerne la distanciation à soi-même, celle-ci « demande que l'appropriation des propositions de monde offertes par le texte passe par la désappropriation de soi. » En effet, « comprendre n'est pas se projeter dans le texte mais s'exposer au texte : c'est recevoir un

---

<sup>183</sup> RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p31.

<sup>184</sup> *Ibid*, p246

soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interprétation déploie. [...] la subjectivité du lecteur n'est pas moins mise en suspens, irréalisée, potentialisée, que le monde lui-même que déploie le texte<sup>185</sup>. » En ce sens pour Ricoeur, « en lisant je m'irréalise, la lecture m'introduit aux variations imaginatives de l'ego. La métamorphose du monde selon le jeu est aussi la métamorphose ludique de l'ego<sup>186</sup>. »

Toutefois, cette irréalisation ne reste pas permanente, elle a comme complément l'appropriation. Pour Ricoeur, le souci de soi comprend trois éléments fondamentaux que sont l'imagination, la critique et la conviction en tant que pouvoir d'attestation<sup>187</sup>.

### ***b) L'imagination, la critique et la conviction***

L'attestation de notre identité narrative notamment met un terme à l'infini des variations imaginatives de l'interprétation de soi. Pour bien comprendre l'importance de l'imagination chez Ricoeur, il faut noter que tout comme le monde-de-la-vie, le terme de variations imaginatives est un concept husserlien : les variations imaginatives participent de l'épochè c'est-à-dire contribuent à suspendre notre rapport immédiat au réel pour le penser, le décrire, le reconfigurer autrement. Toutefois, Ricoeur transforme la portée de ces variations « d'une phénoménologie de la perception à une philosophie de l'agir social et politique.<sup>188</sup> » En effet, « l'imagination est ce par quoi le sens devient compréhensible, le monde dicible et l'action praticable. » Pour dégager les variations imaginatives d'une phénoménologie de la perception et les faire travailler à une philosophie de l'agir social et politique, Ricoeur le fait de nouveau par la leçon des maîtres du soupçons notamment Freud et Marx.

Ricoeur, lecteur de Freud, retiendra de sa propre lecture et de celle de Castoriadis avec qui il a en commun de réhabiliter la force de l'imaginaire pour la pensée sociale et politique, qu'il n'y a pas de discours qui ne soit situé dans un imaginaire et cette leçon freudienne lui permet de critiquer l'idée marxienne d'une imagination-distorsion qui masquerait la réalité nue des rapports de pouvoirs. On ne peut pas accéder à une réalité nue, en raison du fait, pour Ricoeur, que « l'action est immédiatement réglée par des formes culturelles qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux<sup>189</sup> » ; conception de l'action que Ricoeur tient également de sa lecture de Cassirer. Toutefois,

---

<sup>185</sup>*Ibid*, p408-409

<sup>186</sup>*Ibid*

<sup>187</sup>CALIN, Rodolphe, TINLAND, Olivier, *La subjectivation du sujet. Études sur les modalités du rapport à soi-même*, Paris, Hermann, 2017

<sup>188</sup>MICHEL, Johann, *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p142.

<sup>189</sup>*Ibid*, p143

Ricoeur conserve l'idée d'idéologie chez Marx dont il conçoit l'utopie comme arme critique. Castoriadis lui rompt totalement avec Marx et considère l'utopie comme une nouvelle mystification.

Ce que Ricoeur cherche à formuler c'est la possibilité « d'une dépendance sans hétéronomie de la subjectivité à l'égard de l'imagination<sup>190</sup>. » Ainsi, tout comme chez Foucault, le soi se tient dans une oscillation tensionnelle d'un sujet constitué et constituant et est également issu d'une spiritualité c'est-à-dire qu'il n'advient qu'après s'être transformé. Si Foucault a travaillé l'ascèse tournée vers la réalité et celle tournée vers la vérité, Ricoeur envisage lui une ascèse imaginative c'est-à-dire une imagination critique et une conviction qui prend la forme d'une attestation que nous allons expliciter.

Toutefois, si le cynisme amenait à une décomposition des normes par leur application à la vie elle-même, le soi ricoeurien, en médiatisant le travail de subjectivation par l'imagination, rencontre d'autres problèmes notamment le problème de la vérité. En effet, comme le souligne les commentateurs de Ricoeur, « la conscience est située dans un univers symbolique qui la précède, mais elle est en même temps une conscience de nulle part, capable d'expérimenter sa liberté dans l'imaginaire<sup>191</sup>. » Ainsi, de par la réhabilitation de l'imagination qui devient l'instance de la critique, la conception de la critique est particulière chez Ricoeur puisque, comme le font remarquer ses commentateurs,

la critique n'est plus assimilée à une tradition, à un espace d'expérience qui va de l'Exode à l'Aufklärung, mais à des variations fictionnelles sur le réel, parentes de la structure métaphorique du langage. De même que la métaphore opère une suspension de la référence familière et littérale au monde pour le refigurer, de même l'utopie opère une négation pour mieux le subvertir et le transformer<sup>192</sup>.

Mais, comme le remarque Ricoeur lui-même, « il ne faut pas s'étonner que les utopies n'aient cessé de produire des projets opposés les uns aux autres ; car elles ont en commun de miner de l'intérieur l'ordre social sous toutes ses formes. Or, l'ordre a nécessairement plusieurs contraires<sup>193</sup>. » Si l'utopie est le rêve d'une autre manière de vivre comme le formule Ricoeur, sa fonction est de proposer une société alternative. Toutefois, pour ce qui est de la vie sexuelle, « l'hypothèse de la continence monacale jusqu'à celle de la promiscuité, de la communauté et de l'orgie sexuelle » sont autant d'alternatives tout comme « le politique lui-même est contesté aussi bien par les rêveries anarchisantes que par les projections d'un ordre social géométriquement conçu et impitoyablement coercitif. » Que faire de ces alternatives ? Ce type de rapport critique au réel support du souci de soi et du souci des autres est-il condamné au relativisme, au perspectivisme ?

---

<sup>190</sup>CALIN, Rodolphe, TINLAND, Olivier, *La subjectivation du sujet*, p137

<sup>191</sup>MICHEL Johann, *Ricoeur et ses contemporains*, p154

<sup>192</sup>MICHEL Johann, *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, p344

<sup>193</sup>RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, p427

### *c) Quel régime de vérité pour cette conception de la critique ?*

Ricoeur définit l'utopie comme « ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience, ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition<sup>194</sup> » et défend que l'utopie et l'idéologie sont complémentaires en ce que l'utopie permet la critique de l'idéologie et que l'idéologie en retour, « pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative<sup>195</sup>. » Mais cette dialectique entre idéologie et utopie n'est pas une solution mais plutôt le titre d'un problème que Ricoeur considère comme le plus grand paradoxe de l'imaginaire social : « pour pouvoir rêver d'un ailleurs, il faut déjà avoir conquis, par une interprétation sans cesse nouvelle des traditions dont nous procédons, quelque chose comme une identité narrative ; mais, d'autre part, les idéologies dans lesquelles cette identité se dissimule font appel à une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part. » Ricoeur clôt son texte sur *L'idéologie et l'utopie* sur ce paradoxe en insistant sur une double idée.

Premièrement, l'idée selon laquelle l'imaginaire social repose sur une tension entre une fonction d'intégration et une fiction de subversion ; tension que l'on retrouve au niveau de l'imagination individuelle et que Ricoeur reprend dans un vocabulaire kantien en affirmant que l'idéologie correspond à l'imagination reproductrice et l'utopie à l'imagination productrice. Toutefois l'imagination chez Ricoeur n'est pas un schématisme : elle vise un réel qui n'est ni celui de la science ni celui de la sensation mais le monde de la vie qu'elle veut aborder à nouveaux frais. Elle conduit au monde de la vie par le choc produit entre horizon d'attente et champ d'expérience. L'imagination chez Ricoeur est toujours liée à un procédé linguistique que ce soit la métaphore, l'utopie ou le récit et dans ce procédé linguistique se produit un choc et c'est dans ce choc, dans cet écart qu'il y a une production, une innovation. Dans l'utopie, « est à la limite utopique tout ce qui, pour les représentants d'un ordre donné, est tenu à la fois pour dangereux pour cet ordre et irréalisable dans n'importe quel ordre<sup>196</sup>. » Dans la métaphore, il y a une vérité de la métaphore qui est une vérité tensionnelle. Dans le récit, il y a un jeu entre mes attentes et le texte : la lecture ne devient véritablement un événement que lorsqu'elle démentit mes attentes.

Mais ici, pour reprendre les éléments que nous avons acquis de notre lecture foucauldienne, quelle est la pierre de touche qui permet de distinguer les alternatives vraies, les discordances entre horizon d'attente et champ d'expérience pertinentes ? Quel est le donc implicite qui induit la locution

---

<sup>194</sup>*Ibid*, p430

<sup>195</sup>*Ibid*, p431

<sup>196</sup>*Ibid*, p431

c'est vrai donc je m'incline ? Comme le formule Johann Michel, au sujet de l'utopie ricoeurienne, il y a une difficulté car « si l'on considère le seul critère formel de la distanciation et de la subversion, il faudrait aller jusqu'à inclure le fascisme au titre de la plus monstrueuse utopie qui soit, lorsque cette doctrine s'emploie à subvertir l'ordre libéral et démocratique. » Johann Michel note bien que « Ricoeur refuse, à la différence de Mannheim, de classer le conservatisme, au titre des utopies. Pourtant si l'on s'en tient au seul critère formel, la pensée conservatrice, voire contre-révolutionnaire, pourrait aussi prétendre au statut d'utopie<sup>197</sup>. »

Ainsi, la question se pose des épreuves de vérité. En effet, le critère formel de la distanciation, de l'écart causé par le choc entre le monde ordinaire et le monde du texte ou celui de l'utopie est nécessaire mais il n'est pas suffisant puisque ce choc peut être causé par des alternatives contradictoires qui ne semblent pas se valoir. Dans le cas de l'utopie, il s'agit d'un affrontement entre plusieurs modèles. Dans le cadre de la subjectivité, quelles sont ces alternatives et comment s'élabore le choix ? Associé au critère formel de la distanciation, quel contenu peut asseoir un souci de soi éthique ? Si l'exposition du drame permanent de la vie chez les cyniques, était ce qui fondait le rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai et la légitimité du soi critique foucauldien, quelle exposition et quel contenu exposé fonde cela pour le soi de l'herméneutique critique ricoeurien ?

Plus encore, avec le tournant critique de l'herméneutique opéré par Ricoeur, peut-on concevoir un soi herméneutique qui est tout autre que le soi herméneutique comme le qualifiait Foucault c'est-à-dire comme un soi qui cherche une vérité cachée au-dedans de lui-même par le déchiffrement ? En effet, le soi herméneutique ricoeurien, par l'imagination, la critique et la conviction cherche le monde-de-la-vie qui critique et amène à reconfigurer notre rapport à soi et au monde. Ce décentrement et ce rapport au monde pourraient limiter l'idée d'un déchiffrement d'une vérité au dedans de soi. Toutefois, est-ce tout à fait le cas ? Ce monde-de-la-vie est, comme nous allons le voir, lié chez Husserl à la chair et à l'historicité de la chair. Ces trois éléments, chair, historicité, monde-de-la-vie ne portent-ils pas l'idée d'un sol originaire, qui, bien qu'il ne soit pas un vécu psychologique individuel, reste un sol intuitif originaire que l'on ne recherche certes pas au-dedans de nous-même par introspection mais n'y a-t-il tout de même pas un risque pour la critique ; critique essentielle au souci de soi ? Nous allons voir comment l'attestation fonctionne comme épreuve de vérité.

#### ***d) L'attestation comme épreuve de vérité***

---

<sup>197</sup>MICHEL, Johann, *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, p345

Le soi herméneutique peut sans cesse être soumis à des interprétations rivales. Contre cela, l'imagination et la critique sont liées à la conviction : « en tant que témoignage vivant des convictions du soi, l'attestation est seule à même de mettre un terme à l'infini des variations imaginatives de l'interprétation de soi et c'est pourquoi elle est aussi ce qui nous rend capable d'initier des pratiques de résistance qui soient en même temps des pratiques de liberté<sup>198</sup>. » La conviction est d'abord un témoignage qui prend ensuite la forme d'une attestation et d'une ascription.

Le témoignage, pour Ricoeur est l'*anangkē stēnai*, au sens d'Aristote, c'est-à-dire le point d'arrêt et la pierre de touche face à la régression à l'infini de l'interprétation. En effet, le témoignage n'est pas une description : il est une ascription c'est-à-dire l'attribution d'un fait à quelqu'un. Le témoignage comporte plusieurs caractéristiques : la présentification, la créance, l'assertion et l'ipséité<sup>199</sup>. Le témoignage rend présent, pour celui qui l'écoute, des faits qu'il n'a pas lui-même vécu et que le témoin doit rendre vivant et présent. Cette présentification requiert une créance. La créance n'est pas une croyance doxique de type je crois que mais une croyance fiduciaire du type je crois en, en l'occurrence je crois en ce témoignage. Si l'interlocuteur du témoin peut lui apporter sa créance c'est-à-dire accorder du crédit à son témoignage c'est parce que le témoignage ne relève pas fondamentalement de la description mais de l'ascription : le témoin est celui qui s'engage à dire la vérité. Cette ascription est possible par l'ipséité du témoin. L'ipséité est le fait de se maintenir soi-même.

L'identité ipséité n'est pas une identité personnelle reposant sur la mêmeté c'est-à-dire sur le fait de rester identique, de ne subir aucune altération ou changement au cours du temps mais sur une capacité, une manière d'être, une attitude qu'est l'ipséité de se maintenir soi-même. Ce maintien est double : maintenir toujours la même version des faits dans le cas du témoignage et se maintenir toujours comme garant de la vérité. Cette exigence est interne à l'ascription. En effet, le terme d'ascription, que Ricoeur retient de Hart qui est un juriste anglo-saxon, est caractérisé par le fait que « les actions susceptibles d'être ascrites sont aussi celles qui sont susceptibles d'être défaites, invalidées, abrogées. Ce caractère de pouvoir être invalidé n'est pas secondaire ; il est la pierre de touche du raisonnement et du jugement légal lui-même<sup>200</sup>. » Elles peuvent être défaites, dans le cadre d'un tribunal, par des preuves matérielles attestant du contraire par exemple mais précisément si l'on est en possession de preuves techniques, on ne recourt pas aux témoins. Le témoin est celui qui atteste d'une vérité qu'on ne peut connaître qu'à travers lui et ainsi c'est une exigence interne à l'énonciation

---

<sup>198</sup>CALIN Rodolphe, TINLAND, Olivier, *La subjectivation du sujet*, p144

<sup>199</sup>ALLOA, Emmanuel, « Du témoignage ou de l'ininterprétable », *Études ricoeuriennes*, Vol 6, n° 1, 2015

<sup>200</sup>RICOEUR Paul, *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p113.

du témoignage que de se maintenir soi-même par le prix à payer que l'on est capable d'endurer pour attester de la vérité.

Ainsi, Ricoeur insiste sur la synonymie dans la langue grecque entre témoin et martyr pour montrer que le témoignage n'est pas une preuve mais une épreuve de vérité. «Le témoin est capable de souffrir et de mourir pour ce qu'il croit. Quand l'épreuve de la conviction devient le prix de la vie, le témoin change de nom : il s'appelle un martyr. » En ce sens, « le martyre n'est pas un argument encore moins une preuve : c'est une épreuve, une situation limite. » Toutefois Ricoeur attire l'attention sur le fait que « l'argument du martyr est toujours suspect ; une cause qui a des martyrs n'est pas nécessairement une cause juste. » Toutefois, « cet engagement, ce risque assumé par le témoin rejaillit sur le témoignage lui-même qui, à son tour, signifie autre chose qu'une simple narration des choses vues ; le témoignage est aussi l'engagement d'un cœur pur et un engagement jusqu'à la mort. Il appartient au destin tragique de la vérité. » Et c'est dans l'adversité que peut se révéler la justesse de la cause : « à savoir que la société, que l'opinion commune, que les puissants haïssent certaines causes peut-être les plus justes. Il faut alors que le juste meure. Un grand archétype historique se lève ici : le Serviteur Souffrant, le juste persécuté, Socrate, Jésus...<sup>201</sup>. »

Toutefois, pour Ricoeur, « on n'appelle pas témoignage tout rapport sur un fait, un évènement, une personne ; l'action de témoigner a un rapport intime avec une institution : la justice ; un lieu : le tribunal ; un rôle social : celui de l'avocat, du juge ; une action : plaider<sup>202</sup>. » En ce sens, pour ce qui est de l'identité narrative, Ricoeur va introduire le concept d'attestation qu'il présente comme le mot de passe<sup>203</sup> de tout l'ouvrage *Soi-même comme un autre*. L'attestation vient prolonger dans le champ de l'identité personnelle l'activité testimoniale<sup>204</sup>. L'attestation est une auto-ascription. Elle permet l'ipséité c'est-à-dire le fait de se maintenir à la manière d'une promesse tenue. Ainsi, « le concept d'attestation, tout en légitimant l'idée d'une constitution poétique du soi, vient en même temps poser une limite proprement pratique à cette constitution poétique afin de lui conférer une forme de vérité pratique<sup>205</sup>. »

En effet, le soi herméneutique fondamentalement lié à l'imagination est sans cesse soumis au soupçon. Toutefois, le soupçon par rapport à l'attestation « n'est pas simplement son contraire, en un sens purement disjonctif comme l'être-faux l'est par rapport à l'être-vrai. Le soupçon est aussi le

---

<sup>201</sup> *Ibid*, p116-117

<sup>202</sup> *Ibid*, p112

<sup>203</sup> RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p335.

<sup>204</sup> PIERRON, Jean-Philippe, « De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage ». *Recherches de Science Religieuse*, Tome 91, 2003

<sup>205</sup> AMALRIC, Jean-Luc, « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne », *Études ricoeuriennes*, vol 2, n°1, 2011, p 19.

chemin vers et la traversée dans l'attestation. Il hante l'attestation comme le faux témoignage hante le témoignage vrai<sup>206</sup>. »

Comme le souligne Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, « ce qui finalement fait la crise du témoignage, c'est que son irruption jure avec la conquête inaugurée par Lorenzo Valla dans *La Donation de Constantin* : il s'agissait alors de lutter contre la crédulité et l'imposture ; il s'agit maintenant de lutter contre l'incrédulité et la volonté d'oublier<sup>207</sup>. » Cette lutte pour la reconnaissance de l'attestation est essentielle puisque

ce que la confiance dans la parole d'autrui renforce, ce n'est pas seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la communauté. [...] C'est de la fiabilité, donc de l'attestation biographique, de chaque témoin pris un par un que dépend en dernier ressort le niveau moyen de sécurité langagière d'une société. C'est sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des "témoins historiques" dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire. Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre<sup>208</sup>.

En ce sens, Ricoeur insiste sur le fait que l'attestation s'oppose au savoir épistémique en ce qu'elle est une sorte de croyance qui repose sur la confiance : « cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici <sup>209</sup>! » En ce sens, pour Ricoeur, l'attestation doit être pensée dans une double opposition : à Lévinas et à Heidegger. En effet, contre Heidegger, Ricoeur insiste sur l'idée que l'attestation de soi est liée à une injonction et non à un appel vide. Contre Lévinas, Ricoeur insiste sur le fait que notre rapport à autrui n'est pas que de l'ordre de l'injonction mais aussi de l'attestation qui est une affirmation de soi. En ce sens, l'attestation est une conviction et Ricoeur aime à rappeler « qu'en allemand « conviction » se dit Ueberzeugung, terme de la même famille que le témoin (Zeuge) et que l'attestation (Bezeugung)<sup>210</sup>. » Cette conviction n'est pas vide : elle a une portée et un contenu. Le contenu est le récit de soi que nous allons analyser et sa portée est celle-ci : « l'attestation est l'assurance - la créance et la fiance - d'exister sur le mode de l'ipséité<sup>211</sup>. »

### **III. D'un acte de langage portant sur un fait particulier à une attestation portant sur la vie entière : le récit de vie comme maintien de soi, comme ipséité**

---

<sup>206</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p 350-351

<sup>207</sup>RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 223

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

<sup>209</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p34

<sup>210</sup>*Ibid*, p405

<sup>211</sup>*Ibid*, p 351

Par cette définition de l'attestation, Ricoeur insiste sur le fait que l'attestation est lié à un mode d'être et ce mode d'être est l'ipséité. Le concept d'ipséité est une reprise d'un concept heideggérien que Ricoeur infléchit. Pour les deux auteurs, l'ipséité est étroitement liée à une manière d'être, à une attitude. Elle est l'attitude par rapport au souci. Mais si pour Heidegger cette attitude, le maintien de soi dans le souci, se constitue par une résolution anticipante face à la mort, pour Ricoeur, cette attitude doit reposer sur une résolution éthique qui engage le soi face à autrui et qui consiste en une parole donnée et tenue conformément à l'idée que nous avons exposée précédemment selon laquelle c'est par la parole donnée et tenue et la confiance en cette parole qu'est fondée la communauté humaine. Ricoeur est solidaire des inquiétudes de Walter Benjamin qu'il reprend dans *Temps et Récit II* concernant la peur d'une culture qui aurait perdu l'art de raconter. Ainsi, il ne reprend pas tels quels les concepts heideggériens de souci et d'ipséité et husserliens de variations imaginatives et de monde-de-la-vie mais cherche toujours à les infléchir vers une portée a minima intersubjective si ce n'est sociale et politique.

L'attestation est donc l'épreuve de vérité qui permet l'assurance d'exister sur le mode d'être de l'ipséité. Le contenu de cette attestation est l'identité narrative. L'identité narrative est le récit que l'on tient sur sa propre vie. Pour qu'autrui puisse avoir confiance en ma parole et que par cette confiance soit assurée le lien humain, il faut que je manifeste mon ipséité par le fait de rassembler ma vie en un récit. La mise en récit répond à un besoin de maintien de soi et à un besoin de sens. Ce que le récit permet est le fait de tenir ensemble de façon concordante ce qui peut n'apparaître que comme une succession d'évènements sans l'opération de mise en intrigue. Ricoeur construit son concept d'identité narrative en faisant travailler ensemble le *muthos* aristotélicien et la *distentio animi* augustinienne. Ricoeur justifie ce rapprochement par une intuition intellectuelle. La *distentio animi* exprime l'expérience du temps comme une distention de l'âme entre concordance et discordance. Le *muthos* aristotélicien permet de penser comment l'opération de mise en intrigue permet de maintenir ensemble des actions.

Étant le fruit de la rencontre entre ces deux concepts et d'un souci d'un maintien de soi face à autrui, l'identité narrative est définie dans *Soi-même comme un autre* comme une synthèse de l'hétérogène, une synthèse de la concordance-discordance qui fait que la contingence de l'évènement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie. Ainsi, le hasard est-il transmué en destin. La mise en intrigue de sa propre vie est un agencement des faits qui fait concourir les agents, les causes, les motifs, les revers de fortune en vue d'un dénouement dans un récit cohérent où les discordances c'est-à-dire les revers de fortune, les désirs contrecarrés sont unifiés au sein de cette synthèse qu'est le récit.

Pour expliquer ce concept, il faut tout d'abord mentionner le fait que Ricoeur le forge pour apporter une réponse à deux problèmes de la philosophie : le problème de l'appréhension du temps

et celui de l'identité personnelle qui est lié à celui du temps puisque l'identité personnelle interroge l'idée d'une permanence de la personne dans le temps. Ricoeur propose l'idée selon laquelle le temps en lui-même ne peut être appréhendé, tout comme le soi. Pour ce faire, il faut accepter de passer par une médiation : celle du récit. Par la reconfiguration des événements épars en intrigue, l'individu réalise une synthèse qui est cohérente et qui permet de donner du sens aux événements épars dans le temps en les rassemblant dans une continuité temporelle qu'est le récit. Cette mise en intrigue demande seulement de reconnaître aux individus des capacités rationnelles et des capacités imaginatives. Ces compétences sont défendues par Ricoeur par un constat simple : les individus, en lisant des récits narratifs, comprennent les intrigues, s'attachent aux personnages, critiquent ou acceptent l'issue de l'intrigue etc.. En d'autres termes, les individus ont une compréhension de l'agir humain. Et cette compréhension de l'agir humain est une ressource qui permet aux individus de se doter d'une identité narrative c'est-à-dire de répondre à la question qui suis-je en formulant un récit qui fait la synthèse des discordances en les rendant concordantes d'un point de vue du temps et du sens.

Mais cette synthèse n'efface pas les discordances : elle les fait tenir ensemble. Pour ce faire, le paradigme narratif récuse les notions d'évènements et de causes au profit des notions d'actions et de motifs. En effet, pour Ricoeur, l'évènement et la cause sont des notions qui tendent à rendre objectif et impersonnel l'agir humain. Comme il l'explique dans *Soi-même comme un autre*, un évènement est ce qui arrive, comme un phénomène naturel en quelque sorte, et la cause est un élément d'une chaîne. A rebours de cela, le terme d'action assume le fait qu'un agent fait arriver telle action et le terme de motif assume le fait qu'il y a une raison-de faire telle action. Le motif est proprement humain et éthique là où la cause est physique et mécanique. Ainsi, pour Ricoeur, « rattacher une action à un semble de motifs c'est comme interpréter un texte en fonction de son contexte. » Et cette mise en intrigue permet de penser une nécessité narrative qui est tout autre que la nécessité physique. En effet,

l'inversion de l'effet de contingence en effet de nécessité se produit au cœur même de l'évènement : en tant que simple occurrence, ce dernier se borne à mettre en défaut les attentes créées par le cours antérieur des événements ; il est simplement l'inattendu, le surprenant, il ne devient partie intégrante de l'histoire que compris après coup, une fois transfiguré par la nécessité en quelque sorte rétrograde qui procède de la totalité temporelle menée à son terme. Or cette nécessité est une nécessité narrative dont l'effet de sens procède de l'acte configurant en tant que tel ; c'est cette nécessité narrative qui transmue la contingence physique, adverse de la nécessité physique, en contingence narrative, impliquée dans la nécessité narrative<sup>212</sup>.

En ce sens, l'identité narrative propose une vision éthique de l'agent comme un être agissant et souffrant c'est-à-dire à la fois soumis à des facteurs extérieurs mais aussi capable d'agir, d'être actif au sein de sa propre vie. Cet aspect actif de l'individu lui permet d'établir un maintien de soi via

---

<sup>212</sup>*Ibid*, p170

la parole tenue à autrui : il s'agit d'une identité-ipséité. Cette ipséité est liée à la nécessité narrative. Pour comprendre cette notion de nécessité narrative, nous pouvons exclure le concept métaphysique de nécessité : il ne s'agit pas d'une conclusion démontrable via un syllogisme. Il ne s'agit pas non plus d'une nécessité épistémique que l'on peut définir comme suit : relativement aux croyances de l'individu, telle chose peut se produire et telle autre non. En effet, l'identité narrative ne se rapporte pas à un « je » qui a des croyances limitantes mais à un « soi » car « dire soi ce n'est pas dire je. Le je se pose ou est déposé. Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même. » Ainsi, ce qui semble plutôt en jeu ici est une nécessité conditionnelle comme l'envisageait déjà Aristote c'est-à-dire une condition nécessaire pour qu'advienne un effet. La condition pour qu'il y ait maintien de soi est que la mise en récit ait lieu.

Par cette insistance sur la nécessité narrative, Ricoeur se distingue dans le champ des narrativistes. En effet, si dans le champ narrativiste, certains développent une conception narrative de l'identité dans le but de contrer la position originelle rawlsienne comme c'est le cas pour les communitariens comme MacIntyre ou Taylor, d'autres conçoivent le soi comme une fiction utile générée par notre cerveau comme Daniel Dennett ou d'autres encore, dans le champ de la psychologie développementale estiment que la capacité narrative se développe naturellement chez l'être humain, Ricoeur conçoit lui une identité narrative qui est toujours déjà un souci de soi méthodique orienté vers l'éthique dont il va falloir rendre compte vis-à-vis d'autrui.

### *a) Un souci de soi narratif*

Contre la voie courte, notamment heideggérienne, d'une auto-interprétation de la vie, Ricoeur défend la voie longue de la médiation par la fiction et en ce sens il se détache de MacIntyre notamment et de son concept d'unité narrative de la vie en insistant sur le fait que le récit de vie se différencie des autres récits fictionnels en ce que de notre vie nous ne connaissons pas exactement les débuts et surtout nous ne connaissons jamais l'issue ni ses vicissitudes. En ce sens, raconter une histoire est un jeu de langage tout à fait primitif qui permet la compréhension non par par intropathie comme dans l'herméneutique romantique contre laquelle s'oppose Ricoeur mais par une compréhension qui fait appel à la capacité de suivre une histoire et plus fondamentalement au raisonnement pratique c'est-à-dire à l'articulation de moyens en vue de fins à partir d'un contexte. Ainsi, là où l'enfant, lorsque l'on est en train de lui raconter une histoire demande régulièrement « et après ? », cette compréhension d'abord comme succession temporelle « est relayée par l'intérêt pour les raisons, les motifs, les causes – « pourquoi ? » demande l'adulte<sup>213</sup>. » Ainsi, si la compréhension ne se fait pas par intropathie elle

---

<sup>213</sup>RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action*, p201

n'est pas non plus entièrement liée au raisonnement pratique car d'une part « la conclusion de l'histoire n'est jamais déductible et prédictible<sup>214</sup> » et « l'histoire de notre vie est une histoire ouverte. Ouverture sur le début [...] mais surtout ma mort est devant moi et ne sera jamais racontée par moi, alors que le propre du récit est d'inclure la mort<sup>215</sup>. »

Plus fondamentalement, pour Ricoeur, « nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées<sup>216</sup>. » Ce besoin est un besoin de sens. Ce recours à la fiction traduit le besoin de sens et le besoin de maintien de soi. En effet, c'est à la fin de *Temps et récit III* que Ricoeur amorce sa réflexion sur l'identité narrative comme réplique aux apories du problème de l'identité personnelle en philosophie. Ricoeur refuse la tradition du regard intérieur et de la mémoire mais il constate que même ceux qui récusent l'idée d'une identité personnelle comme Hume ne voient pas que dans la formulation même de leur objection il y a bien quelqu'un qui cherche à se maintenir lui-même et c'est cette recherche de maintien de soi qu'est l'ipséité.

Ricoeur insiste à plusieurs reprises sur le fait que la vie est vécue, l'histoire est racontée et qu'un écart infime soit-il se creuse mais que « c'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin du secours de la fiction pour l'organiser. » En effet, dès le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur affirme que la vie est à la fois ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi : elle préface mon humanité et en tant qu'elle sollicite ma décision et mon effort elle attend mon humanité<sup>217</sup>. En ce sens, Ricoeur affirmera que la vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée et que l'on peut considérer que la vie est un récit en quête de narrateur. Mais si l'on peut concevoir que le récit de vie est un support de sens et permet une attitude qu'est l'ipséité, doit-on pour autant admettre que la vie en elle-même serait un récit en quête de narrateur, en d'autres termes que la vie est toujours déjà narrative même de façon inchoative ?

Cette question est complexe car Ricoeur prend en compte la position narrativiste phénoménologique de Wilhem Schapp selon laquelle le phénomène originaire ne serait pas le Souci heideggérien mais l'être empêtré-dans-des-histoires, dans notre propre histoire, dans les histoires d'autrui et dans des histoires plus globales. Cette notion d'empêchement inscrit l'homme dans une passivité originaire. Ricoeur n'exclut par que l'on puisse être empêtré dans des histoires mais il faut que ces histoires non dites, ces histoires non encore racontées soient racontées. D'une part le fait de raconter permet de ne pas être seulement empêtré dans des histoires mais de s'exposer via son histoire, sa parole tenue. D'autre part, cette notion permet à Ricoeur d'expliquer aussi en quoi, dans sa conception, la narration n'est pas comme chez les Grecs directement liée à la rhétorique mais à une

---

<sup>214</sup>Ibid, p200

<sup>215</sup>RICOEUR, Paul, *Écrits et conférences. 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p287.

<sup>216</sup>RICOEUR, Paul, *Temps et Récit, t.1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p 143.

<sup>217</sup>RICOEUR, PAUL, *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009, p525.

mimésis, à une poïesis. En effet, en prenant en compte la position de Schapp, « la priorité donnée à l'histoire non encore racontée peut servir d'instance critique à l'encontre de toute emphase sur le caractère artificiel de l'art de raconter<sup>218</sup>. » Et c'est en ce sens que les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées : « cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit<sup>219</sup>. »

Et en ce sens, par le recours à la fiction, aux variations imaginatives, Ricoeur reprend les concepts diltheyens de connexion de la vie et heideggerien d'historicité mais ajoute la fiction et « ce monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité<sup>220</sup>. » Ricoeur aime souvent à rappeler le mot de Proust dans *Le temps retrouvé* selon lequel à travers l'œuvre le lecteur peut se faire le lecteur de lui-même. Toutefois, il faut préciser que

cette appropriation peut revêtir de multiples formes, depuis le piège de l'imitation servile, comme chez Emma Bovary, en passant par tous les stades de la fascination, de la suspicion, du rejet, à la recherche de la juste distance à l'égard des modèles d'identification et de leur puissance de séduction. Apprendre à se raconter, tel pourrait être le bénéfice de cette appropriation critique. Apprendre à se raconter c'est aussi apprendre à se raconter autrement.<sup>221</sup>.

Toutefois, comment comprendre l'ambiguïté entre d'une part une vie qui serait déjà narrative, empêtrée dans la narrativité et la possibilité de se raconter toujours autrement ? Comment comprendre cette enracinement dans la narrativité et le maintien d'une capacité critique ? Pour tenter de le comprendre, il faut s'intéresser plus finement à la question du récit et notamment au concept de triple mimésis et de monde du texte.

### ***b) La triple mimésis et le monde du texte***

D'un point de vue conceptuel, le concept de récit est tributaire d'une triple mimésis. La mimésis aristotélicienne n'est pas seulement une imitation des actions. En effet, Ricoeur insiste sur le fait que le terme de fiction vient du terme  *fingere*  qui signifie faire. La mise en intrigue est une poïesis. En ce sens, la fiction est un milieu que l'on traverse et qui produit quelque chose. La triple mimésis ricourienne est pensée comme suit : : la mimésis I est la préfiguration c'est-à-dire une compréhension pré-narrative de l'action, mimésis II est l'acte de configuration c'est-à-dire la mise en intrigue et enfin mimésis III est la refiguration c'est-à-dire la réception de la fiction, l'écart qu'elle

---

<sup>218</sup>RICOEUR, Paul, *Temps et Récit, t.1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p 143.

<sup>219</sup>*Ibid*

<sup>220</sup>RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action*, p20-21

<sup>221</sup>RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, p 152

produit face à l'horizon d'attente. Cette triple mimésis insiste sur la rupture avec les concepts husserliens et heideggériens en présence dans le rapport à soi. D'une part, la mimésis I insiste sur le fait que l'individu est toujours *in media res* et n'a pas accès à un commencement ou une origine. Il est au sein d'un monde de l'action déjà structuré. D'autre part, mimésis III insiste sur le fait que la mise en intrigue ouvre un monde qui entre en collision avec le monde réel et ce n'est donc que par une médiation et non par une auto-interprétation de la vie que l'on peut établir un rapport à soi. Toutefois, cette triple mimésis repose sur plusieurs présupposés qui constituent en quelque sorte un prix à payer de la conception narrative du souci de soi.

Tout d'abord, la *Mimesis I* implique que nous ayons une compréhension ordinaire de l'action, du temps et des symboles. Le rapport entre théorie narrative et théorie de l'action est un rapport de présupposition et de transformation. Il faut présupposer que le lecteur a une compétence pratique et qu'il est donc familier des notions de motifs, de buts, d'agents et des formes symboliques et des normes qui structurent l'action. Ces normes sont notamment le caractère axiologique attribué aux actions.

Plus encore, en ce qui concerne le monde de la fiction, Ricoeur, fidèle à la conception aristotélicienne de la mise en intrigue, affirme que « composer l'intrigue c'est faire surgir de l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique. » Toutefois, Ricoeur n'ignore pas que des formes de narrations décousues, fragmentaires, parcellaires semblent s'exclure de ce paradigme. On peut ici penser au Nouveau roman par exemple. Mais il défend l'idée selon laquelle, ce type d'innovation est un phénomène de déviance par rapport à ce paradigme traditionnel de la mise en intrigue et que précisément « la déviance elle-même n'est possible que sur le fond d'une culture traditionnelle qui crée chez le lecteur des attentes que l'artiste se plaît à exciter et à décevoir<sup>222</sup>. » En ce sens, la littérature se constitue par alternance entre innovation et sédimentation et un récit se pense en termes d'imagination réglée qui ne permet pas de penser une anomie radicale.

D'autre part, Ricoeur défend le fait qu'un discours veut dans tous ses usages « porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite » ce qui est une nouvelle fois lié à son héritage heideggerien. Enfin, compte-tenu de la présence de la *distentio animi* augustinienne dans le concept d'identité narrative, celui-ci est lié au triple présent augustinien. En ce sens, certaines situations conduisent à de l'inénarrable notamment la souffrance qui enferme l'individu dans l'instant et non plus dans le triple présent ce qui constitue une rupture du fil narratif.

---

<sup>222</sup>RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action*, p19

Quant à Mimésis III, elle est transformative. Pour cela, il faut accepter que le récit, le texte soit structurellement inachevé et en ce sens, Ricoeur reprenant Ingarden dans *Temps et Récit III*, l'inachèvement requiert l'imagination du lecteur. Mais cette imagination ne donne pas lieu à une fusion des horizons comme l'envisage l'herméneutique de Gadamer mais à un conflit des horizons chez Ricoeur. Par ce conflit des horizons, « le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'Apologie. Or une vie examinée est pour une large part une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. »<sup>223</sup> Cet écart dont on se nourrit aboutit à une identité narrative que Ricoeur conceptualise comme « un mixte instable de fabulation et d'expérience vive<sup>224</sup>. » Toutefois, par la locution « pour une large part », Ricoeur pointe une limite : l'identité narrative n'épuise par l'ipséité. En effet, ce n'est que l'attestation qui est l'assurance d'exister sur le mode d'être de l'ipséité.

Comme le formule Ricoeur, « 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. Bien plus, ce n'est ni un hasard ni un abus si, en sens inverse, maints philosophes stoïciens ont interprété la vie elle-même, la vie vécue, comme la tenue d'un rôle dans une pièce que nous n'avons pas écrite et dont l'auteur, par conséquent, recule au-delà du rôle<sup>225</sup>. » Mais précisément la mise en intrigue étant toujours révisable et provisoire, ce rôle ne devient pas une seconde peau : il est hanté par le soupçon et par la perte de ce support de l'identité ipséité qu'est l'identité mêmeté, c'est-à-dire le caractère. En effet, Ricoeur insiste dans plusieurs de ses œuvres, notamment *Soi-même comme un autre* et *Temps et Récit*, sur l'œuvre de Robert Musil *L'homme sans qualités*. Le personnage principal affirme « Je ne suis rien ». Pour Ricoeur, une telle phrase met à nu la question de l'ipséité comme pouvant être dans les cas-limite réduite à un je qui peut encore attester qu'il n'est plus rien. Le souci de soi doit faire face au néant du soi.

### ***c) Le souci de soi face à la désubjectivation : la promesse comme paradigme de l'ipséité***

La relation entre l'identité mêmeté et l'identité ipséité est une dialectique dans laquelle l'ipséité peut perdre le support de la mêmeté et aboutir une ipséité à nue. Or, dans ces cas là, pour Ricoeur, on peut jusqu'à perdre son nom propre et n'être plus désigné que comme une initiale. Pour autant, l'ipséité est toujours présente car « l'ipséité ne disparaîtrait totalement que si le personnage échappait à toute problématique d'identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L'ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec l'identité mêmeté<sup>226</sup>. »

---

<sup>223</sup>RICOEUR, Paul, *Temps et récit III*, p443-444

<sup>224</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p191

<sup>225</sup>*Ibid*

<sup>226</sup>RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, p 154

L'importance accordée à la promesse est tributaire de trois influences : Hannah Arendt, Nietzsche et Austin. De sa lecture du maître du soupçon, Ricoeur retient que l'homme est le seul animal qui est capable de promesse. La promesse nietzschéenne est considérée en lien avec l'oubli. L'oubli est la condition de la vie heureuse, d'une bonne santé. Toutefois nous avons parfois besoin de la promesse comme responsabilité au sens de son étymologie *respondere* c'est-à-dire répondre de ses actes. Pour Nietzsche, la promesse est le fait de persister dans la volonté et de répondre de soi-même comme avenir. Étant donné que la promesse a partie liée avec la volonté, nous ne pouvons promettre que des actions puisque les sentiments sont involontaires.

Toutefois, si l'homme est le seul animal capable de promesse, Nietzsche nous a mis en garde par avance sur le fait que la promesse peut être un leurre : une prétention à la maîtrise du sens. Si la promesse est le paradigme de l'ipséité, celle-ci doit être protégée de ce que Ricoeur nomme dans *Parcours de la reconnaissance* la pathologie de la promesse. Ce remède consiste principalement à raccorder la promesse non pas à la volonté comme le conçoit Nietzsche mais à ce que Ricoeur nomme la promesse d'avant la promesse c'est-à-dire à un engagement à tenir parole. Cet engagement à tenir parole ne révèle pas d'une obstination de la volonté qui rend l'homme calculable et régulier comme le dénonçait Nietzsche. En effet, Ricoeur retiendra de Hannah Arendt que la promesse ne doit pas être pensée face à l'oubli mais face au pardon et non pas comme fondamentalement liée à la volonté mais liée à l'action et à la vie collective. La promesse est ce qui lie les individus de la communauté entre eux en assurant la confiance face à l'imprédictibilité du cours de l'action. Le pardon est ce qui délie et ce qui permet de faire face à l'irréversible. Cette promesse d'avant la promesse renverse la relation entre les protagonistes de la promesse : la promesse n'est pas fondamentalement une volonté qui se maintient mais une réponse à l'attente du bénéficiaire de ma promesse qui compte sur moi.

Ricoeur prend donc en compte à la fois la pathologie de la promesse nietzschéenne à laquelle il propose une réponse et le besoin de promesse arendtien pour l'institution du langage lui-même et le lien qu'il instaure entre les individus. Fruit de ces deux héritages, la promesse ricoeurienne ira jusqu'à prendre en considération « cette suite de promesses dans lesquelles des cultures entières et des époques particulières ont projeté leurs ambitions et leurs rêves, promesses dont beaucoup sont des promesses non tenues. De celles-là je suis le continueur endetté<sup>227</sup>. »

En ce sens, la promesse est à la fois souci de soi comme souci d'exister sur le mode d'être de l'ipséité, souci des autres comme souci de tenir parole face à autrui et enfin souci du monde comme confiance possible en la parole d'autrui et dans l'institution du langage lui-même. En ce sens, pour Ricoeur, la promesse est un acte performatif au sens d'Austin mais la promesse d'avant la promesse est elle un acte moral qui engage notre responsabilité.

---

<sup>227</sup>*Ibid*, p197

Ainsi, comme Foucault, Ricoeur ne se satisfait pas de la théorie des actes de langage. Foucault opposait aux énoncés performatifs ce qu'il nommait les énoncés dramatiques. Les énoncés performatifs sont liés à une position sociale instituée telle que celle du juge dans un tribunal et son énoncé performatif est institutionnalisé, réglé d'avance. Le parresiate lui porte un énoncé dramatique dans lequel il y a un prix à payer et un effet de retour de la vérité sur le sujet. La critique que Ricoeur adresse aux énoncés performatifs est semblable à celle de Foucault mais n'aboutit pas à la même réplique conceptuelle.

En effet, dans la seconde étude de *Soi-même comme un autre* intitulée « L'énonciation et le sujet parlant : approche pragmatique », Ricoeur insiste sur le problème selon lequel, comme sont nom l'indique, la théorie des actes de langage s'intéresse à l'acte et non à l'agent. En effet, dans la théorie des actes de langage élaborée par Austin et Searle ce qui compte ce n'est pas l'intention de l'énonciateur mais l'accomplissement de l'énoncé et en ce sens on peut réaliser une typologie des énoncés performatifs sans référence à l'auteur du discours. En effet, la typologie des énoncés performatifs se divise en cinq classes qui, à l'exception notoire de la promesse, et c'est en ce sens que la promesse peut être l'assurance d'exister sur le mode d'être de l'ipséité, renvoie toute à ce que Foucault a pointé du doigt c'est-à-dire l'assise de l'énoncé sur une position institutionnalisée dans laquelle il n'y a pas d'engagement et de prix à payer pour l'énonciateur.

Les exercitives se rapportent à l'exercice du pouvoir et de l'autorité du type « la séance est levée ». Les verdictives sont une espèce du genre exercitives car ce sont des énoncés performatifs liés à l'acte de juger qui ont une force illocutoire par la position d'autorité du juge. Les commissives sont les actes dans lesquels quelqu'un prend l'engagement d'accomplir à l'avenir un certain acte ou s'engage à faire quelque chose et la promesse en est un exemple. Les behavitives sont les actes qui expriment une manière de se comporter sociale telle que les formules de politesse. Les expositives sont les actes qui sont au service d'une clarification discursive ou argumentative du type « Notez bien ceci ».

Ainsi, l'acte de langage performatif est alors un fait du monde, un événement et non un engagement du sujet parlant. Même la promesse si l'on veut la penser en termes d'ipséité doit être précédée de la promesse d'avant la promesse. Or, si Foucault opposait à ces énoncés performatifs les énoncés dramatiques, Ricoeur estime lui qu'il faut, pour réaffirmer l'engagement de l'énonciateur, revenir à la question husserlienne de la chair et du monde de la vie. En effet, son objection à la pragmatique des actes de langage consiste à dire que « le point de perspective privilégié sur le monde, qu'est chaque sujet parlant, est la limite du monde et non un de ses contenus<sup>228</sup>. »

---

<sup>228</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p67

Pour l'expliciter, Ricoeur aborde la question du corps propre qu'il développe pleinement dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*. Pour cela, il reprend la distinction husserlienne entre corps et chair. Le corps est le corps anatomique des sciences de la nature. La chair est le corps vécu. Le corps est associé au monde vrai, la chair au monde de la vie. Cette distinction intervient à partir de la cinquième *Méditations cartésiennes* et est travaillée dans la *Krisis*. Cette distinction permet de penser qu'« il n'y a de monde, et même de monde historique, que pour une conscience charnelle et on ne peut donc dissocier dans la phénoménologie de Husserl la redécouverte du sujet incarné et celle du monde de la vie car il s'agit du même mouvement par lequel il est possible de s'arracher à la crise de l'humanité européenne, qui tient à la pseudo évidence d'un sujet sans chair et sans histoire<sup>229</sup>. » Appliqué à l'engagement de l'énonciateur dans l'énonciation, la distinction corps/chair aboutit à dire que par le corps « en tant que voix poussée au-dehors par le souffle et articulée par la phonation et toute la gestuelle, l'énonciation partage le sort des corps matériels<sup>230</sup>. » Mais par la chair « en tant qu'expression du sens visé par un sujet parlant, la voix est le véhicule de l'acte d'énonciation en tant qu'il renvoie au «je», centre de perspective insubstituable sur le monde.<sup>231</sup> » Cette insubstituabilité est liée au fait que ma chair est le siège de mon histoire. De plus, la promesse ricoeurienne en n'étant plus liée à un destinataire mais à un bénéficiaire va amener Ricoeur à développer dans *Soi-même comme un autre* une éthique. Cette éthique est profondément aristotélicienne mais aussi déontologique. La promesse d'avant la promesse est liée à la fois à l'estime de soi et à la sollicitude envers autrui et la confiance qu'elle requiert relève d'un besoin universel de pouvoir croire en la parole tenue d'autrui.

Or ici, plusieurs questions. Si la promesse est le critère ultime de l'ipséité, quel est le statut exact du récit de vie ? Quel est le statut exact du monde et quel est le statut de la vérité ? En effet, il semble y avoir une ambiguïté dans le souci de soi ricoeurien. D'une part, il y a un mode d'être, une attitude de maintien de soi, cette tension perpétuelle qui doit faire face au risque de relâchement, de trahison de la parole tenue et qui trouve une épreuve de vérité dans l'attestation, le témoignage et la promesse. L'attestation et la promesse comme engagement et conviction présupposent toute la phénoménologie de l'homme capable : pouvoir dire, pouvoir agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie et pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes.

Mais, d'autre part, il y a un souci du monde de la vie qui, par une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, a désormais pour condition méthodologique d'accès le monde du texte. Toutefois, si par le monde du texte, le monde de la vie ne serait plus le paradis perdu de la

---

<sup>229</sup>HOUSSET, Emmanuel, « Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl. » *Kairos : revue de la Faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 2006

<sup>230</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p72

<sup>231</sup>*Ibid*

phénoménologie mais accessible, ce concept de monde du texte comme condition méthodologique d'accès au monde de la vie introduit par Ricoeur à partir de *Temps et récit* ne va pas sans problème et cela amène à penser les différences majeures entre le souci de soi ricoeurien et le souci de soi foucauldien. En effet, le parresiasite ne laisse rien à interpréter<sup>232</sup>, or le récit, le texte, lui ouvre toujours un monde qui peut être interprété et nous aurons à interroger les considérations actuelles sur les récits de vie et du risque d'assujettissement qui pose problème pour le souci de soi.

#### **IV. Le monde de la vie, le monde du texte et la vérité : différences fondamentales entre le souci de soi ricoeurien et le souci de soi foucauldien**

En 2021 a été publié un manuscrit inédit de Foucault intitulé *Phénoménologie et psychologie*. Ce manuscrit rédigé en 1954 interroge les approches divergentes de la psychologie et de la phénoménologie quant au vécu. La phénoménologie s'est en partie construite contre le psychologisme. Or, comme le montre Foucault dans ce manuscrit et dans son étude sur Binswanger, on peut rapprocher l'entreprise de Freud et celle de Husserl comme deux retours au vécu mais d'un côté le vécu est ramené en partie à une problématique énergétique, à la nature et de l'autre le vécu est traité sous la question du monde. En ce sens, pour Foucault, la phénoménologie et la psychanalyse sont en un sens deux archéologies. La psychanalyse veut revenir à une origine à la fois infantile et naturaliste. La phénoménologie quant à elle est pour Foucault une entreprise critique qui vise à désenchanter le monde c'est-à-dire à mettre en suspens la thèse du monde et sa fausse évidence notamment par le biais du concept de monde de la vie.

Foucault a été intéressé par ce désenchantement du monde et avait pour projet de rédiger une thèse sur la notion de monde en phénoménologie et s'intéressait notamment à la place des variations imaginatives qui « ont en somme pour sens de ramener le monde, enfermé dans ses déterminations naturelles, à sa liberté originaire, pour lui faire dévoiler le fondement de sa vérité<sup>233</sup>. » Toutefois, si Foucault a été intéressé par cette question de désenchantement du monde husserlien, en lisant Binswanger qui s'intéresse à l'expérience des malades notamment des malades mentaux à partir des concepts phénoménologiques dans ce que l'on appelle la Daseinanalyse, Foucault se rend compte que le monde de la vie husserlien est un monde déjà donné, un sol originaire. Or, dans la maladie mentale il y a un décalage supplémentaire entre « l'évidence présumée d'un monde déjà donné à laquelle

---

<sup>232</sup>FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p 17

<sup>233</sup>FOUCAULT, Michel, EWALD François (dir.), SABOT, Philippe (dir.), *Phénoménologie et psychologie : 1953-1954*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2021, p103.

se substitue la non-évidence d'un monde autre et de significations inédites<sup>234</sup>. » Or, ce monde autre oriente soit vers l'anthropologie soit vers l'ontologie pour la *daseinanalyse*. En ce sens, Foucault retiendra de Husserl l'épochè et l'archéologie qui suspendent l'attitude naturelle et remettent en question l'évidence du monde en cherchant à retrouver le sens sous des habitudes sédimentées que l'on ne questionne plus. Mais ce désenchantement du monde doit être en quelque sorte radicalisé et amener à mettre aussi en doute la thèse du monde de la vie chez Foucault en passant de la phénoménologie à l'anarchéologie et à l'étude de l'histoire et non du transcendantal. En ce sens, Foucault va croiser l'arché et l'archive : « déplacer, en philosophe, le regard de l'histoire vers son fond archaïque, mais réintégrer, en historien, les principes censés constituer ce socle fondamental dans l'élément d'une histoire où prime l'extériorité des événements, et où ce qui semblait accessoire peut se révéler décisif<sup>235</sup>. »

Ricoeur, quant à lui, met en quelque sorte en doute le monde de la vie mais non pas sa vérité ou son existence mais son appréhension immédiate. La voie longue des médiations, notamment celle du langage poétique et du récit, vient modérer ce que Foucault dénonce chez Husserl qui « pour désenchanter le monde s'adresse au sens originaire du phénomène, à un être-vrai qui s'épuise tout entier dans son évidence apodictique qui n'est justement possible que comme un monde se laissant reconnaître et venant lui-même à s'exprimer<sup>236</sup>. » Toutefois, la vérité en ressort comme une vérité tensionnelle c'est-à-dire comme un choc entre le monde du lecteur et le monde du texte qui permet de retrouver le monde de la vie.

Quant à l'attestation, Ricoeur affirme que celle-ci relève d'une problématique plutôt de la véracité que de la vérité : « la question de véracité, distincte de celle de vérité, relève d'une problématique plus générale de l'attestation, elle-même appropriée à la question de l'ipséité : mensonge, tromperie, méprise, illusion ressortiraient à ce registre<sup>237</sup>. » La véracité du cogito cartésien a été résorbé dans la vérité de l'existence de Dieu. Or, le soi ricoeurien ne dispose pas de cette certitude et en ce sens en reste au niveau de la véracité qui passe par des épreuves « mais des épreuves qui se terminent finalement dans un acte de confiance, dans un dernier témoignage, quels que soient les épisodes intermédiaires de suspicion. » En ce sens, « le témoignage, c'est donc le mode de vérité de cette autoexposition du Soi, inverse de la certitude du Moi. » Mais n'y a-t-il pas des différences majeures entre la *parresia* foucauldienne et l'attestation ricoeurienne ?

Foucault décrit la *parresia* comme une aléthurgie, Ricoeur s'intéresse au mode aléthique de l'attestation. Dans la première partie de ce mémoire, nous avons mis en avant le concept foucauldien de régime de vérité défini comme suit : « c'est cette relation entre procédures de manifestation du

---

<sup>234</sup>Ibid, p376

<sup>235</sup>POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p31.

<sup>236</sup>FOUCAULT Michel, *Phénoménologie et psychologie*, p90

<sup>237</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p91

vrai (aléthurgie) et formes d'implication du sujet (opérateur, témoin, objet) que définit le concept de régime de vérité ». » En ce sens, comme le formule Daniele Lorenzini, Foucault cherche à « redéfinir la vérité et non pas simplement la parole ou les mots comme une force éthico-politique<sup>238</sup>. » En ce sens, la *parresia* foucauldienne réunit sept caractéristiques fondamentales : le caractère indéterminé des effets de l'énoncé, la liberté du *parresiaste*, la fonction critique, le risque encouru, le courage, la transparence et le fait que l'énoncé soit un énoncé dramatique et non performatif en ce sens que c'est par la constitution éthique résultante d'une harmonie entre le *bios* et le *logos* qu'il y a une aléthurgie et non par une position institutionnalisée. Toutes ces caractéristiques inscrivent la *parresia* dans une situation d'affrontement, d'effraction : « ce n'est pas une vérité intime, que l'on « découvre » à l'intérieur de nous-mêmes, ni une vérité scientifique, rationnelle, c'est-à-dire au fond *domestiquée*. Elle est une force éthico-politique qui se mesure au réel et aux effets qu'elle est capable d'y produire<sup>239</sup>. »

Dans la question ricoeurienne du mode aléthique de l'attestation, il y a deux caractéristiques principales. Premièrement, la question de la nécessité de la croyance en celui qui atteste, la créance-en, cette dimension fiduciaire qui est à la fois celle nécessaire au témoignage, à l'attestation et à la promesse. Si le terme aléthique désigne les modalités de sens des propositions, dans le cas de l'attestation c'est la nécessité de la créance et la nécessité narrative à l'oeuvre. Deuxièmement, dans l'herméneutique ricoeurienne c'est le langage lui-même qui possède une véhémence ontologique c'est-à-dire que le discours « veut dans tous ses usages porter au langage une expérience une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dit<sup>240</sup>. » Un tel présupposé marque une position qui tend à dire pour Ricoeur que, pour lui, « le monde est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes, descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés<sup>241</sup> » En effet, si il n'y a « pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon<sup>242</sup> » alors la pensée ricoeurienne est une pensée d'un monde qui reste praticable et où se joue, après la critique, une recomposition et une conciliation, qui bien qu'elle soit fragmentaire et temporaire, vise toujours à un effort pour persévérer dans notre être et dans une communauté liée par la confiance en la parole d'autrui.

En ce sens, pour les représentants de la ligne de recherche visant un dialogue entre la pensée de Ricoeur et celle de Foucault, Annie Barthélémy<sup>243</sup> insiste sur l'idée que « Foucault reste profondément relativiste: pour lui, les techniques de subjectivation, qu'elles émanent des pouvoirs ou

<sup>238</sup> LORENZINI, Daniele. « La *parresia* et la force perlocutoire ». In *Foucault(s)*, édité par Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel, et Arianna Sforzini. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017

<sup>239</sup> *Ibid*

<sup>240</sup> RICOEUR Paul, *Du texte à l'action*, p38

<sup>241</sup> RICOEUR, Paul, *Temps et récit I*, p121

<sup>242</sup> RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p360

<sup>243</sup> BARTHELEMY, Annie, « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault », *Études Ricoeuriennes*, vol.1, n°1, 2010.

des sujets, sont toujours historiquement situées; jamais son propos ne s'engage dans une herméneutique de la condition humaine qui transcenderait ces modulations historiques » et précisément l'apport de Ricoeur serait cette réflexion sur la condition humaine liée notamment au monde de la vie et au langage et à la qualification de l'homme comme être agissant et souffrant. Si la problématique foucauldienne se situe plutôt sur l'axe autonomie/hétéronomie, en se focalisant sur la problématique agentivité/passivité, la pensée ricoeurienne s'intéresse plutôt à l'action prise en elle-même, à la capacité d'initiative du sujet et en ce sens Martine Leibovici<sup>244</sup> convoque, dans son analyse quant à l'idée d'une subjectivation narrative qui serait donc à la fois tributaire de la subjectivation au sens de Foucault et de la narrativité au sens de Ricoeur, la notion de style qu'elle emprunte à la fois à Hannah Arendt et à Jean Starobinski pour signifier qu'une histoire de vie est à la fois insubstituable et universellement partageable. Simon Castonguay<sup>245</sup> insiste quant à lui sur le manque d'une théorie de la reconnaissance et d'une pensée de la compréhension au sens heideggérien chez Foucault.

Mais précisément, Foucault ne se distancie-t-il pas par avance de la question de la compréhension ou de la reconnaissance en insistant sur le fait que le parresiaste ne laisse rien à interpréter ? Autrement dit, Ricoeur réhabilite le récit comme un discours qui n'est ni naïf ni puéril mais hautement complexe et qui requiert une intelligence narrative. Mais ce monde ouvert par le texte ne peut-il pas être rabattu voire assujéti à quelque chose d'autre que le monde de la vie ? Là où le parresiaste ne laisse rien à interpréter, le récit de vie lui est lui-même un texte susceptible d'être interprété et par ce concept de monde du texte ouvert, Ricoeur affirme que toute action sensée peut être lue comme un texte. En ce sens, si le parresiaste, en inscrivant au sein de sa vie même ce qui est ordinairement maintenu au niveau du discours et par là-même, par l'inscription dans la vie, ne laisse rien à interpréter, en donnant le privilège au narratif, le soi ricoeurien ne laisse-t-il pas ouverte l'interprétation de son dire-vrai ? Bien que dans la pensée ricoeurienne l'attestation de l'identité narrative est encadrée par la créance et la reconnaissance mutuelle, reste qu'en dehors de ce cadre, l'identité narrative à donner lieu à d'autres interprétations comme nous allons le montrer.

Il y a donc une différence fondamentale entre la pensée ricoeurienne et la pensée foucauldienne que nous pourrions envisager comme suit : la pensée foucauldienne est une pensée d'un espace critique, la pensée ricoeurienne est une pensée d'un monde critique et notamment d'un monde du texte critique. Cette différence est notamment soulignée par Sébastien Roman dans un article consacré à une étude comparative entre l'utopie ricoeurienne et l'hétérotopie foucauldienne<sup>246</sup>. Dans l'hétérotopie et la pensée du dehors, il ne s'agit pas de se projeter dans un ailleurs mais de penser dans un espace où les

---

<sup>244</sup>LEIBOVICI, Martine, « De Ricoeur à Foucault : en finir avec l'herméneutique de soi ? Quand transfuges et parias racontent leur vie », *Tumultes*, vol. 43, n°2, 2014.

<sup>245</sup>CASTONGUAY, Simon, « Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible », *Études Ricoeuriennes*, vol.1, n°1, 2010

<sup>246</sup>ROMAN, Sébastien, « Hétérotopie et utopie pratique : comparaison entre Foucault et Ricoeur », *Le Philosophoire*, n°44, 2015, p. 69-86

rapports ordinaires sont contestés. En un sens, pourrait-on dire, le parresiaste, en inscrivant dans sa vie même les caractéristiques de la vérité, il les amène dans un espace autre que le discours et par là inverse le rapport et fait ainsi de la vérité un scandale. L'approche narrative elle amène à mettre la vie en récit toutefois ce sont la promesse et l'engagement éthique qui constituent véritablement la pierre de touche de l'ipséité.

Nous allons désormais examiner les usages actuels de la narrativité, du récit de vie, pour tenter de déterminer dans quelle mesure ces usages pointent des ressources et des limites du récit de vie comme souci de soi.

### **Troisième partie- Le récit de vie : entre pratique du souci de soi et risque d'assujettissement**

## **I. Ambiguïté du récit de vie**

Le récit de vie, pourrait-on dire, n'est pas une invention ricoeurienne et en ce sens on peut se demander ce qui a motivé un tournant narratif à la fois dans la sociologie mais aussi la psychologie et la criminologie à partir de Ricoeur.

### ***a) Une généalogie particulière***

En effet, si l'on souhaitait mener une généalogie du récit de vie, l'on convoquerait comme figures majeures Rousseau ou Saint Augustin. Or, comme le fait remarquer Christine Delory-Momberger dans son ouvrage portant sur les récits de vie et leur utilisation actuelle<sup>247</sup>, si Augustin dans ses confessions est dans une quête de Dieu et Rousseau en quête de l'homme naturel au cœur bon, à partir de Dilthey et avec Ricoeur, le récit de vie est nécessaire en ce que la vie elle-même se déploie en tant qu'histoire. Autrement dit, Rousseau et Augustin emploient le récit, l'autobiographie,

---

<sup>247</sup>DELORY-MOMBERGER, Christine, *Les histoires de vie : de l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Anthropos, 2004.

comme un outil en vue d'une quête. Pour les penseurs de la vie en tant qu'historicité, le récit de vie n'est plus qu'un support ou un outil puisque la vie est en elle-même historique ou pré-narrative et est en quelque sorte en demande de récit. Le récit de vie devient le siège du souci de soi pour Ricoeur, la voie des sciences humaines pour Dilthey.

Et précisément ce tournant à partir de Dilthey n'est pas sans incidence puisque précisément Dilthey est une des figures qui orienta la sociologie vers l'étude du récit de vie notamment dans le courant de l'Ecole de Chicago<sup>248</sup>. Pour Dilthey, la vie est historique et en ce sens, « l'autobiographie est la forme la plus élevée et la plus instructive dans laquelle se manifeste la compréhension de la vie. » Toutefois si Dilthey a cherché à fonder les sciences de l'esprit sur la compréhension et notamment la compréhension de la vie en rupture avec le modèle explicatif des sciences de la nature, quelle utilisation du récit est actuellement retenue ? En effet, si l'école de Chicago a été inspirée par Dilthey, les sociologues qui s'intéressent aux récits de vie dans la sociologie française se revendiquent eux de Paul Ricoeur et non de Dilthey. Quel est le sens de cette filiation explicite ? Cette filiation explicite n'est pas seulement revendiquée par la sociologie mais aussi par la criminologie notamment pour le processus de sortie de la délinquance comme nous aurons à l'analyser.

Plus encore, Christine Delory-Momberger remarque également que le récit de vie est devenu un des genres littéraires les plus présents au sein de notre époque actuelle en soulignant l'importance d'auteur comme Annie Ernaux par exemple. Christine Delory-Momberger propose d'imputer cette inflation du récit de vie pour une part, d'un point de vue théorique, au tournant diltheyen mais aussi, d'un point de vue social, à l'individualisation massive de nos sociétés contemporaines où, les grands récits fondateurs ayant disparus, laisserait à chaque individu la charge de sa propre quête identitaire via le récit de soi notamment. Toutefois ces deux causes du recours au récit de vie ne semblent pas pouvoir se réunir sans heurts. En effet, l'héritage diltheyen inclut le fait que la vie saisit la vie, qu'il y a une réflexivité de la vie sur elle-même. Dans l'hypothèse selon laquelle le récit de vie est une conséquence de l'individualisation de la société, la vie en elle-même n'est pas intrinsèquement réflexive et histoire.

En ce sens, les usages actuels du récit de vie sont ambiguës. Il y a une utilisation du récit de vie sans adoption du postulat selon laquelle la vie aurait un sens. En effet, Vincent Gaulejac par exemple, représentant de la sociologie clinique, affirmera que « le postulat que la vie ait un sens, relève de la foi, mais pas de la sociologie<sup>249</sup>. » En ce sens, le récit est « un outil d'historicité » qui permet de « renoncer à l'idée que la vie a un sens tout en jouant à lui en donner un : en racontant des

---

<sup>248</sup>DELORY-MOMBERGER, Christine, « L'Ecole de Chicago : l'invention du terrain et la reconnaissance des documents personnels » in. A. Slowik, H. Breton & G. Pineau (dir.), *Histoires de vie et recherche biographique : perspectives sociohistoriques*. Paris, L'Harmattan, p. 55-60, 2019.

<sup>249</sup>NIEWIADOMSKI, Christophe, DELORY-MOMBERGER, Christine (dir.), *La mise en récit de soi : place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, p 56

histoires, on produit du sens. » Toutefois quel est ce jeu de sens ? Daniel Bertaux que Christine Delory-Momberger et de nombreux autres commentateurs considèrent comme un des premiers sociologues à avoir introduit le récit de vie dans la sociologie française affirmera lui que bien que le récit de vie est peut-être une illusion biographique comme la décrit Bourdieu et sur laquelle nous aurons à revenir, il n'en reste pas moins que lui-même et Bourdieu « méconnaissaient cependant à quel point cette idéologie ou cette illusion est utile à l'équilibre mental dans cette « société d'individus » que devient la société contemporaine, et en quoi y croire au moins un petit peu est indispensable à la production d'un récit de vie<sup>250</sup>. » Quant à la criminologie narrative, le récit de vie est entendu comme outil d'évaluation de la sortie de la délinquance, sortie de la délinquance que l'on nomme désistance. Les individus seraient soit engagés dans des rôles pro-sociaux palpables au sein d'un script de redemption soit dans une démarche non constructive palpable dans un script de condamnation.

Comment les individus, par le récit de vie, pourrait-être autant empêtrés dans une illusion utile, capables de jouer à produire un sens et capables ou incapables de se transformer, de s'amender ? Le récit semble être employé pour des raisons quasiment contradictoires entre d'une part un récit de vie qui traduit un individu empêtré dans une illusion qui nécessite d'être dévoilée pour mettre au jour le poids du social et d'autre part un récit de vie qui serait le signe d'une capacité ou d'une incapacité individuelle à sortir d'une déviance ; déviance elle-même définie par le social.

Pour tenter de comprendre ce qui se joue dans le récit de vie, nous allons tout d'abord montrer en quoi l'identité narrative ricoeurienne n'est pas une illusion biographique au sens de Bourdieu. Puis nous montrerons que c'est précisément cette critique indirecte de Bourdieu par Ricoeur qui intéresse un courant de la sociologie française : la sociologie pragmatique. Cette sociologie pragmatique est un apport pour le récit de vie en ce qu'elle le prend au sérieux tout en l'envisageant d'un point de vue social et non plus seulement intersubjectif. En ce sens, les commentateurs de Ricoeur qui s'inquiètent que l'approche narrative devienne dogmatique non pas pour cible la sociologie pragmatique mais les approches transformatives ou curatives du récit de vie dans lesquelles la narration devient une injonction individualisée qui masque le poids du social dont nous allons rendre compte.

### ***b) Dénonciation de l'illusion biographique***

Tout d'abord, mentionnons ce qui constitua le rejet du récit de vie en sociologie. La sociologie critique, notamment portée par Bourdieu, a mené une critique de la raison scolastique. Il s'agissait de montrer que ce qui est considéré comme universel et légitime est le produit d'une raison scolastique

---

<sup>250</sup>BERTAUX, Daniel « Du récit de vie dans l'approche de l'autre », *L'Autre*, 2000, volume 1, n°2, p 242

caractérisée par un détachement. Ainsi, l'universel n'est ni universel ni légitime en soi car la raison scolastique est « le produit de structures mentales elles-mêmes produites dans des conditions sociales déterminées de skholê<sup>251</sup>. » Toutefois, la critique de la raison scolastique bourdieusienne est kantienne là où la critique notamment foucaldienne est nietzschéenne. En d'autres termes, dans la critique bourdieusienne, la raison est jugée et juge là où dans une critique de filiation nietzschéenne « la raison elle-même est mise en question depuis une position plus ou moins non assignable rationnellement<sup>252</sup>. » En ce sens, Bourdieu insistera, dans les *Méditations pascaliennes* sur le fait que « la rationalité, celle-là même dont les sciences historiques se réclament en revendiquant le statut de science et en se distinguant du statut de simple « discours » (auquel Foucault lui-même voulait les réduire), est, logiquement, un enjeu central des luttes historiques<sup>253</sup>. »

En ce sens, il y a bien une rationalité à mettre au jour. Ainsi cette critique kantienne amène à porter un soupçon sur les prénotions que sont les croyances issues du sens commun de tout un chacun c'est-à-dire celles du sociologue et celles des individus et ainsi Bourdieu affirmera que la malédiction de la sociologie est d'avoir affaire à un objet qui parle car ce langage véhicule les prénotions qui sont une entrave à l'étude des faits sociaux ; prénotions dont la mise en garde a été faite par Durkheim.

Les faits sociaux sont une manière de faire qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations au niveau individuel et susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure. En effet, c'est notamment contre la psychologie que la sociologie a développé cette conception que Durkheim a illustré dans un de ses ouvrages qui traite du suicide ; événement qui a priori serait le plus individuel, le plus psychologique serait paradoxalement social. En ce sens, dans *Le métier de sociologue*, ouvrage co-écrit par Bourdieu, est défendu le « principe de non conscience » c'est-à-dire le fait de ne « jamais prendre les raisons invoquées par les individus pour les causes profondes de ce qu'ils font et qui échappent à leur conscience. » Autrement dit, l'agent n'est ni un sujet empirique, un moi individuel, ni un cogito, ni un sujet intentionnel mais une entité bien plus passive : « individus pris dans la pratique et immergés dans l'action, agissant par nécessité ».

La sociologie sera donc amenée à comprendre cette nécessité et à en déduire des lois sociales qui prennent la forme de trajectoires que Bourdieu compare à un trajet dans le métro c'est-à-dire « une série de positions successivement occupées par un même agent ou un même groupe dans un espace. » En d'autres termes, le récit de vie formulé par les hommes ordinaires est un artefact. Pour décrire un trajet de métro, une trajectoire sociale, il faut bien connaître les points spatiaux successifs qui le composent. Ainsi, le sociologue doit enquêter les individus qui parcourent ces points spatiaux

---

<sup>251</sup>BENATOUÏL, Thomas, « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54<sup>e</sup> année, N. 2, 1999.

<sup>252</sup>*Ibid*

<sup>253</sup>FOURNIER, Marcel, « Bourdieu, la raison et la rationalité ». *Cités*, vol 3 n° 51, 2012.

pour les connaître. Mais le langage a un statut double : il est à la fois nécessaire pour connaître les points spatiaux d'une trajectoire mais est aussi un artefact qui les masque. Ainsi, si le langage est un artefact c'est-à-dire une structure ou phénomène d'origine artificielle ou accidentelle qui altère une expérience ou un examen portant sur un phénomène naturel, il faut le gommer pour parvenir au phénomène naturel qu'il altère qui est le fait social.

En ce sens, Jean-Claude Passeron, sociologue, co-auteur avec Bourdieu du *Métier de sociologue* affirme que l' : «on doit aussi repérer ces tracés que dessinent d'avance à chacun les chances sociales inscrites pour lui en quoi se résout une biographie vue de l'extérieur, probabilités sociales qui obligent, même quand elles ne sont revendiquées, utilisées ou explicitées nulle part et par personne<sup>254</sup>.» En d'autres termes, il existerait des destins sociaux a priori dont la validation véritable devra être corrélée à de la sociologie quantitative, des statistiques. Ainsi, l'on présuppose qu'il existe de telles probabilités sociales a priori tout à fait indépendantes de la discursivité puisqu'elles existent même si elles ne sont revendiquées, utilisées ou explicitées nulle part et par personne ; probabilités sociales que le sociologue peut lui décrire.

En ce sens, le récit de vie est une illusion qu'il faut dévoiler pour accéder à la réalité sociale. L'homme ordinaire qui formule son récit de vie pour Bourdieu est victime d'une illusion biographique qui est une illusion à la fois subjectiviste, individualiste et téléologique. Contre l'école de Chicago qui s'intéressait aux récits de vie comme objet sociologique, Bourdieu dénonça ce qu'il appela l'illusion biographique<sup>255</sup> qui consiste à « essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'évènements successifs sans autre lien que l'association à un « sujet » dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre. » Cette illusion subjectiviste serait liée à une illusion téléologique selon laquelle « la « vie » constitue un tout, un ensemble cohérent et orienté qui peut et doit être appréhendé comme expression unitaire d'une « intention » subjective et objective, d'un projet. » Autrement dit, le récit de vie serait une prénotion masquant la rationalité du social. En ce sens, Bourdieu a lui-même publié son récit de vie qu'il préface par de multiples précautions et qu'il présente comme une esquisse pour une auto-socioanalyse. Reste à préciser que pour certains phénomènes, notamment celui des transfuges de classes, Bourdieu parlera de miracle social ce qui montre les limites de cette conception<sup>256</sup>.

Mais alors qu'est-ce qui incita Daniel Bertaux à introduire le récit de vie dans la sociologie ? Est-ce seulement comme conséquence de la « société d'individus » ? Pour le sociologue Daniel Bertaux, si l'on s'intéresse au récit de vie, il faut garder à l'esprit que ces récits se décrochent sur le

---

<sup>254</sup>PASSERON, Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, vol. 31, n°1, 1990, p 8

<sup>255</sup>BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62-63, 1986, p71

<sup>256</sup>BOURDIEU, Pierre., « Le mouvement des chômeurs, un miracle social », *Contre-feux*, Paris, Liber, 1998, p.102

fond d'une structure enchâssée. En faisant une analogie avec les propos de Schleiermacher, acteur du tournant herméneutique comme nous l'avons vu dans la partie précédente, qui insiste sur le fait que dans un texte chaque mot s'interprète en fonction de la phrase entière, en fonction d'un contexte, le récit de vie qui lui aussi est un texte doit lui aussi s'interpréter en fonction d'un contexte. Cette interprétation est difficile car pour Bertaux il faut une différence culturelle forte entre le sociologue enquêteur et la personne enquêtée : ces différences créent « la tension donc l'énergie nécessaire à la production du récit. » Toutefois, si cette tension permet la production du récit, il n'en reste pas moins que par expérience personnelle l'enquêté sait ce que c'est que « d'être le produit d'une histoire spécifique – ce qui s'intègre à la dimension psychologique donc universelle de leur commune humanité – et qu'ils croient savoir ce que c'est que d'être le produit d'une culture spécifique. » En ce sens, la tâche du sociologue est de produire ce que signifie être le produit d'une culture spécifique et non d'en rester à ce que les individus « croient savoir. »

En ce sens, le récit de vie est dénommée comme une ressource subjective. Pour produire cette connaissance, il faut retracer tous les enchâssements desquels se détachent ce récit de vie singulier. Mais comment cela peut-il s'établir ? Daniel Bertaux propose d'adopter un enchâssement en six niveaux proposé par le sociologue Thomas Scheff qui vont des mots et des gestes pris un à un puis les phrases, la conversation entière, les histoires biographiques puis au niveau social la structure de la société en question jusqu'à « l'histoire et le destin de l'espèce humaine. » Bertaux reconnaît ce projet comme très ambitieux. En effet, les individus seraient en quelque sorte empêtrés dans des histoires dont ils forment un récit et le sociologue aurait pour tâche de décoder par une sorte d'agrandissement de la focale ce qui se joue réellement derrière ces récits de vie. Et en même temps, ces propos interviennent quelques pages après avoir mentionné rapidement Ricoeur et le monde-de-la-vie en ces termes : « c'est ailleurs, dans le monde de la vie, le Lebenswelt, que je peux espérer être reconnu pour ce que je suis. » Mais comment tenir ensemble l'illusion biographique boudieusienne avec une certaine interprétation du thème du monde de la vie ? Pour Christine Delory-Momberger, dans l'approche initiée par Daniel Bertaux, le but est de construire des modèles descriptifs généraux dans une démarche ethnosociologique. En ce sens, l'utilisation du récit de vie ne va pas sans « une méconnaissance, délibérément assumée, de leur fonctionnement spécifique et de leur singularité<sup>257</sup>. »

Toutefois, l'usage actuel de la narrativité ne se réduit pas à cette conception. En effet, la sociologie pragmatique prend en considération le fait que l'identité narrative comme la conçoit Ricoeur peut être considérée comme une objection à l'illusion biographique dénoncée par Bourdieu

---

<sup>257</sup>DELORY-MOMBERGER, Christine, *Les histoires de vie : de l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Anthropos, 2004, p216.

et invite alors à un changement de paradigme. Pour le comprendre, détaillons tout d'abord en quoi l'identité narrative n'est pas une illusion biographique.

### *c) L'identité narrative n'est pas une illusion biographique*

Comme le formule notamment Johann Michel dans un chapitre consacré à une mise en regard de Ricoeur et Bourdieu intitulé « L'habitus, le récit, la promesse » de son ouvrage *Ricoeur et ses contemporains* et Gérôme Truc dans un article intitulé « Une désillusion narrative », le concept ricoeurien d'identité narrative se prémunit des illusions subjectivistes et téléologiques.

Premièrement, comme nous l'avons vu, pour Ricoeur l'identité personnelle ne se fonde pas sur l'introspection et la mémoire mais sur une médiation par des variations imaginatives. En ce sens, il n'y a pas d'illusion subjectiviste pour une identité narrative qui se présente comme fragile et instable et sans cesse autant en train de se faire que de se défaire. Par la-même, l'identité narrative est sans clôture et en ce sens il n'y a pas de volonté téléologique mais une volonté éthique de maintien de soi. Ce maintien de soi se fait par une attestation de type je crois-en qui est habitée par le soupçon.

En ce qui concerne la notion d'habitus, dans l'identité au sens de la mêmété, Ricoeur reconnaît à la suite d'Aristote qu'il y a une homonymie entre habitude et caractère dans le terme grec d'*ethos* et en ce sens Aristote passe du terme *ethos* au terme *hexis* qui signifie disposition durable. Pierre Bourdieu, comme le souligne ses commentateurs, traduit *hexis* par habitus ; habitus qui comprend à la fois des dispositions incorporées, des dispositions psychiques et physiques. Toutefois, chez Ricoeur, s'il y a bien un caractère c'est-à-dire un ensemble de dispositions durables à quoi l'on peut reconnaître une personne, il n'en reste pas moins que le récit dynamise ce caractère en le confrontant sans cesse à des variations imaginatives concurrentes ce qui force l'individu à s'exposer par l'attestation, le « Me voici », « Ici je me tiens » ; attestation qui « marque un coût d'arrêt à l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitudes de modèles d'actions et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme<sup>258</sup>. » L'acte de la promesse est ce qui vient instaurer dans les termes de Ricoeur « une concorde fragile » entre l'imagination qui peut toujours se déployer vers d'autres variations imaginatives et l'ipséité qui doit attester « ici je me tiens » comme épreuve de vérité.

De part cette anthropologie de l'homme capable, l'herméneutique s'oppose à la figure de surplomb du sociologue revendiquée par Bourdieu selon laquelle seul le sociologue est capable de crever l'écran des mots dans lesquels nous vivons pour mettre au jour les lois sociales qui président à nos récits de vie. En effet, Ricoeur pour qui l'interprétation ne peut jamais aboutir à une totalisation

---

<sup>258</sup>RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p198

rejette l'idée d'une posture de surplomb « qui n'est pas sans rappeler une attitude platonicienne qui fait du philosophe le gardien de l'espitémé regardant de haut ceux qui demeurent enracinés dans la doxa, quand bien même s'agirait-il de vouloir les libérer de leurs chaînes en passant des ombres de la doxa à la lumière de l'epistémè<sup>259</sup>. »

Gérôme Truc insiste lui sur la différence entre la sociologie et l'éthique ricoeurienne par l'hypothèse selon laquelle

l'écart entre Bourdieu et Ricœur tient somme toute à assez peu de choses : tandis que pour Ricœur, l'auteur, c'est Dieu, de sorte que l'acteur ne pourra jamais accéder au sens divin de son existence, pour Bourdieu, fidèle en cela à Durkheim, « la société, c'est Dieu » (et il n'est pas anodin qu'il achève sur ces mots son dernier grand livre théorique, les *Méditations pascaliennes*), de sorte que le sociologue pourra atteindre au sens ultime, divin car social, des actions dont la société elle-même est en définitive le seul véritable auteur<sup>260</sup>.

Nous émettons quelques réserves sur cette hypothèse car bien que Ricoeur consacre certains de ses écrits à la théologie il insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne subordonne pas son herméneutique du soi à l'existence de Dieu et précisément le cogito blessé ricoeurien ne dispose pas de la fondation dernière du cogito cartésien comme il est rappelé au début de *Soi-même comme un autre*. Il nous semble que l'argument de Johann Michel selon lequel c'est en vertu du caractère non totale et finie de toute compréhension, de toute interprétation qu'une position de surplomb capable d'un dévoilement ultime n'est pas tenable est suffisant d'autant plus que comme nous l'avons vu il n'y a pas de réalité à nue pour Ricoeur.

Plus encore, deux différences fondamentales sont en jeu. Contrairement à la conception du sociologue, « pour l'herméneute, toute croyance ne se réduit pas à la doxa<sup>261</sup>. » En ce sens l'attestation est une affirmation de son pouvoir dire, de son pouvoir raconter. Plus fondamentalement, si l'attestation est ce qui vient déplacer l'identité narrative du registre de la croyance doxique de type je crois-que à la question fiduciaire du type je crois-en c'est parce que l'ipséité est une attitude, une manière d'être. Ricoeur s'engage sur la question éthique dans une filiation socratique. Bourdieu, comme nous l'avons vu, est dans une filiation kantienne pour ce qui est de la critique mais aussi, comme le fait remarquer Johann Michel, en ce qu'il attribue à l'habitus la fonction du je transcendantal kantien. En effet, l'habitus serait

le principe actif, irréductible aux perceptions passives, de l'unification des pratiques et des représentations (c'est-à-dire l'équivalent, historiquement constitué, donc historiquement situé, de ce moi dont on doit postuler l'existence, selon Kant, pour rendre compte de la synthèse du divers sensible donnée dans l'intuition et de la liaison des représentations dans une conscience).<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> MICHEL Johann, *Ricoeur et ses contemporains*, p35

<sup>260</sup> TRUC, Gérôme « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 8 2005,

<sup>261</sup> MICHEL Johann, *Ricoeur et ses contemporains*, p34.

<sup>262</sup> *Ibid*

*L'habitus* est un principe interne structurant et structuré qui ne permet pas de penser les expériences limites de désobjectivation, lorsque le sujet est confronté à son propre néant. Or, dans la conception ricoeurienne comme nous l'avons vu, cette perte des dispositions durables met à nu l'ipséité sous la question de la promesse c'est-à-dire de ses engagements et de son exposition face à autrui. En ce sens, Johann Michel propose de retenir de la mise en regard des conceptions ricoeurienne et bourdieusienne l'idée selon laquelle la promesse est une « disposition durable à tenir parole réfléchie et assumée où l'on passe ainsi du subir d'une disposition inconsciente (registre de l'ethos) à la conscience active d'une prise de position qui vaut comme prise de parole et engagement (registre de l'éthique)<sup>263</sup>. »

La sociologie pragmatique que nous allons présenter est sensible à cette critique indirecte de Bourdieu par Ricoeur ; indirecte dans le sens où Ricoeur n'a jamais envisagé son concept d'identité narrative en réponse à l'illusion biographique dénoncée par Bourdieu. Toutefois, quelle est leur utilisation effective de l'apport de Ricoeur ? Si Ricoeur n'est pas dans une filiation kantienne mais dans une filiation socratique et envisage la narration comme un souci de soi éthique, comment la sociologie prend en considération cette visée ?

## **II. Utilisation du récit dans la sociologie pragmatique**

### ***a) L'effet Ricoeur dans les sciences humaines***

La réintroduction du récit de vie dans la sociologie française se produit dans les années soixante-dix suite à une crise de la sociologie qui constitue un retour vers l'expérience et une remise en cause de l'hégémonie des méthodes quantitatives. En effet, la réhabilitation du récit par Ricoeur a induit dans les sciences humaines un tournant. Comme le formule Luc Boltanski, représentant de la sociologie pragmatique critique, ce tournant consiste en « le passage d'une « sociologie de l'agent » à une « sociologie de la traduction » qui montre comment les acteurs élaborent des discours sur l'action ou, pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, accomplissent le travail de « mise en intrigue » de leurs actions<sup>264</sup>. » Si la sociologie pragmatique critique, notamment Luc Boltanski, s'est intéressé au travail de Ricoeur c'est précisément dans une critique de l'habitus bourdieusien qui maintient l'idée problématique d'une cohérence structurante interne aux individus. Or, « dans la perspective de la sociologie pragmatique, c'est à partir de leurs tensions, voire de leurs contradictions internes et de

---

<sup>263</sup>Ibid, p43

<sup>264</sup>BOLTANSKI Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Editions Métailié, 1990,

ce qui les manifeste (troubles, hésitations, incapacités à agir, dilemmes moraux, parfois aussi inventivité) que doivent être appréhendés les individus en action<sup>265</sup> » Cette approche permet notamment de penser la possibilité de compromis ; compromis qui vise, dans un état de disputes, à saisir les justifications concurrentes des individus pris dans la dispute.

Cet intérêt de la sociologie pour les travaux de Ricoeur a donné lieu à une table ronde intitulée « L'effet Ricoeur dans les sciences humaines<sup>266</sup> ». Présent à cette table ronde, Boltanski affirmera que l'œuvre de Ricoeur a été fondamentale pour son travail. Premièrement, Ricoeur aurait permis la réintroduction de concepts théologiques dans la pensée des sciences humaines notamment la question de l'agapè que Boltanski développe dans *L'Amour et la Justice comme compétences*. Deuxièmement, Ricoeur, comme nous l'avons vu, travaille à la fois une herméneutique de la confiance et du soupçon ce qui ouvre la voie à une autre approche de la manière dont les individus rendent compte de leurs actions. En ce sens, ce qui intéresse Boltanski dans la pensée ricoeurienne est l'impulsion vers un autre type d'interprétation qui accorde du sens aux récits de vie : « la relation aux textes que proposait Ricoeur 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. »

En ce sens pour répondre à une de nos interrogations nous pouvons dire que la raison pour laquelle la sociologie pragmatique revendique comme filiation intellectuelle Ricoeur et non Dilthey c'est en partie parce que Ricoeur a insisté sur la catégorie de l'action selon son expression récurrente selon laquelle les individus sont des êtres agissants et souffrants et c'est cette catégorie de l'action qui intéresse la sociologie pragmatique ; le terme pragmatique renvoyant à l'action des agents. Plus encore, en affirmant que le récit, dans une filiation aristotélicienne, est imitation d'action, Ricoeur a détaché le récit de la rhétorique pour le raccrocher à une triple mimésis ; détachement de la rhétorique qui réhabilite le récit en dehors de la catégorie de l'illusion, de la persuasion pour lui attribuer une véritable intelligence narrative, une intelligibilité. Cette intelligibilité se caractérise par le fait que la catégorie de l'action a une affinité particulière avec le texte dans un double sens : à la fois pour Ricoeur les discours sont eux-mêmes des actions et toute action sensée peut être lue comme un texte. Toutefois, quelle grille de lecture la sociologie retient-elle ?

Boltanski travaille avec l'œuvre de Ricoeur sous une réserve : ne pas abandonner le soupçon sociologique premier mais le conjuguer avec une attention portée au sens que les agents attribuent à leurs actions. Cette association aboutit à défendre qu'il ne faut pas « renoncer à l'existence d'un caché – car, en effet, si tout était donné dans la transparence immédiate, l'approche sociologique serait inutile » et que le dévoilement du caché dans les récits de vie se réalise par le fait de « déployer

---

<sup>265</sup> BARTHE, Yannick, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi ». *Politix*, N° 103, 2013. p.175-204.

<sup>266</sup> BOLTANSKI, Luc, DOSSE, François, FOESSEL, Michaël, et al, « L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. », *Esprit*, n° 323, 2006.

pleinement le sens des discours et des actes qui, sans être nécessairement explicite, est compris par les acteurs dont l'activité interprétative est constante. Ou encore, pour dire vite, plutôt que de toujours contredire ce qui est dit, on pouvait aussi faire briller ce qui est. » En quoi consiste précisément de faire briller ce qui est ?

D'abord élève de Bourdieu, Boltanski a été formé au soupçon « dérivée de l'épistémologie classique, bachelardienne si vous voulez, selon laquelle il n'y a de science que du caché. » Ce caché, dans la sociologie bourdieusienne, qui est elle-même héritée de la sociologie de Durkheim, est comme nous l'avons vu l'existence de faits sociaux. Or, pour Boltanski, il faut se détacher du présupposé selon lequel « tout est social » et bien plutôt questionner « la difficulté pour les personnes humaines de faire du commun et même la menace permanente d'incompatibilité à laquelle elles sont confrontées ce qui conduit à des disputes voire à des affrontements violents<sup>267</sup>. » En ce sens, dans la sociologie pragmatique, le social n'est pas monolithique mais constitué par plusieurs mondes (monde de l'inspiration, monde domestique, monde de l'opinion, monde civique, monde marchand, monde industriel) qui peuvent être en conflit en ce que chaque monde se caractérise par un certain régime d'action. En ce sens, pour bien comprendre le changement de paradigme entre sociologie critique et sociologie pragmatique, il faut insister sur le fait que les deux approches interrogent le rapport entre stratégies individuelles et structures sociales mais en sens inverse. En effet, l'approche critique aborde les structures sociales « en tant qu'elles contraignent les pratiques des agents, l'approche pragmatique souligne que les capacités réflexives de ces mêmes agents leur permettent d'aborder les structures comme des ressources (ou des cibles) de leurs actions (à ceci près, là encore, que l'usage de ces ressources « obéit » à des règles complexes propres à chaque régime d'action)<sup>268</sup>. »

### ***b) L'ajout de la question des institutions***

En d'autres termes, la sociologie pragmatique prend en compte l'apport de Ricoeur mais cherche à combler la lacune fondamentale de la pensée de Ricoeur à ses yeux : l'absence d'une pensée de l'institution. Boltanski définit l'institution comme le processus selon lequel

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

---

<sup>267</sup> BOLTANSKI Luc, THEVENOT, Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2022, p11

<sup>268</sup> BENATOUÏL, Thomas, « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54<sup>e</sup> année, N. 2, 1999

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<sup>269</sup>.

Mais, là où pour la sociologie bourdieusienne et encore chez Daniel Bertaux, les individus sont en quelque sorte empêtrés dans des histoires dont ils peuvent certes construire un récit mais non pas percevoir les soubassements, dans la formulation de Luc Boltanski, ce seraient les agents eux-mêmes qui fermeraient les yeux délibérément sur des éléments sociaux que le sociologue devrait réintroduire. En effet, Boltanski affirmera que « le mode de dévoilement associé au soupçon – qu'il serait imprudent pour la sociologie d'abandonner complètement, car il existe bien, dans la vie sociale, *quantité d'éléments sur lesquels les acteurs préfèrent fermer les yeux* – pouvait donc être conjugué avec un autre mode de dévoilement consistant à montrer, à déployer pleinement le sens des discours et des actes. »

Quels sont ces éléments ? Comment comprendre ce changement de paradigme entre l'idée d'individus pris dans la nécessité jusqu'à la conception d'individus qui font l'omission volontaire de certains éléments ? Comment peut-on appréhender, sous la problématique du souci de soi et du souci des autres, cette utilisation toujours actuelle du récit de vie ? D'une part, l'entreprise de réhabilitation du récit par Ricoeur constitue une objection à l'illusion biographique dénoncée par Bourdieu et permet donc de repenser le récit de vie mais, d'autre part, le récit de vie est toujours envisagé sous l'angle du soupçon et du caché. Ainsi, faut-il considérer que même les approches qui se veulent inspirées par l'œuvre de Ricoeur font violence à son concept en le subordonnant à une épistémé alors que Ricoeur ne cesse d'insister sur le fait que la phénoménologie est l'indépassable présupposition de son herméneutique ? Ou bien faut-il considérer que c'est une ambiguïté dans le concept même d'identité narrative qui ouvre la voie à un assujettissement possible de celui-ci ? Nous avons analysé la pensée ricoeurienne comme un souci de soi accessible aux hommes ordinaires là où le souci de soi foucauldien, par la *parresia* et le prix à payer qui lui est associé, semblait difficile à pratiquer. Toutefois, faut-il considérer que seul un souci de soi qui s'applique et s'éprouve au niveau de la vie elle-même et non dans un discours, un récit de vie, est proprement un souci ? A quelles conditions le récit de vie peut-il être un souci de soi c'est-à-dire, pour reprendre des termes que nous avons croisés sous la plume de Daniele Lorenzini, un récit de vie qui reste une vérité qui ne soit pas domestiquée ?

Les difficultés liées au récit de vie comme souci de soi se situent à la fois au niveau de mimésis I et de mimésis III. Du côté de mimésis III, de la réception du récit, il y a le risque que le récit de vie soit interprété en l'assujettissant à tout autre cadre que celui prévu par Ricoeur. Mais ce risque est finalement déjà latent au niveau de Mimésis I. En effet, Ricoeur lui-même affirme que « la

---

<sup>269</sup>BOLTANSKI, Luc, DOSSE, François, FOESSEL, Michaël, et al, « L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. », *Esprit*, n° 323, 2006

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. Ces traits sont plutôt décrits que déduits. En ce sens, rien n'exige que leur liste soit close<sup>270</sup>. » En ce sens, pour Louis Quéré, sociologue présent à la table ronde portant sur l'effet Ricoeur dans les sciences humaines, « à quoi s'articule exactement Mimesis I ? Ce n'est pas toujours clair. » La démarche sociologique consistera à insérer au sein de Mimesis I un ensemble d'éléments qui seraient occultés, notamment des éléments sociaux tels que le poids des institutions. Mais précisément, Ricoeur inscrit sa démarche herméneutique dans une compréhension pré-narrative de l'action qui est une compréhension ordinaire. En ce sens, Ricoeur n'occulte pas la question de l'institution mais ne la développe pas comme thème majeur. Mais alors comment la sociologie pragmatique introduit-elle la question de l'institution au sein du concept ricoeurien et quelles en sont les conséquences ?

Nous allons voir comment Boltanski remobilise le récit des agents sociaux comme ce qui permet d'établir un écart entre la réalité et le monde et par là-même permet de rendre la réalité inacceptable ce qui pour lui constitue la critique.

### **c) Une visée : rendre la réalité inacceptable**

Dans l'*Amour et la justice comme compétences*, Boltanski présente la position du sociologue par une analogie avec le juge au tribunal. En effet, la mise en intrigue que les acteurs font de leurs actions constituent un ensemble de témoignages que le sociologue entend et rapproche les uns des autres pour établir des corrélations. Ainsi le sociologue « s'astreint à suivre les acteurs au plus près de leur travail interprétatif, frayant son chemin au travers des rapports qu'ils ont constitué. » Toutefois, Boltanski affirme que le procès sociologique est différent d'un procès judiciaire en ce que le procès orchestré par le sociologue est « un procès imaginaire qui n'a aucune chance de se réaliser, de façon identique, dans la réalité. » En ce sens, Boltanski, s'il nuance la position de surplomb revendiquée par Bourdieu, insiste tout de même sur une asymétrie entre sociologue et homme ordinaire et la nécessité d'une position d'extériorité, ce qu'il nomme par la formule du sociologue dans son laboratoire. En effet, les témoins mettent en intrigue leurs actions et le sociologue accumule une somme importante de témoignages et confronte des acteurs dont les récits de vies ne se seraient peut-être jamais confrontés dans la vie réelle ce qui permet de faire émerger une proposition d'intelligibilité de la situation étudiée.

En ce sens, une telle conception prend au sérieux les récits de vie sans les considérer comme des illusions utiles mais implique l'idée qu'un observateur extérieur est nécessaire pour faire accéder

---

<sup>270</sup>RICOEUR, Paul, *Temps et récit I*, p108

le récit de vie à une véritable intelligibilité. En ce sens, pour Boltanski, « lorsque l'acteur a été lui-même amené, sous la contrainte de la situation et particulièrement sous l'effet de la critique, à remonter en généralité et à rendre plus ou moins explicite le principe de justice sur lequel repose son argumentation, la clarification par le chercheur a toutes chances d'apparaître comme une clarification sans intérêt<sup>271</sup>. » Autrement dit, auprès de chaque enquêté, le sociologue aurait en quelque sorte un rôle maïeutique mais ce rôle maïeutique est subordonnée à une visée d'exhaustivité dans laquelle il va falloir mettre en rapport tous les récits du champs étudié. En ce sens, dans l'ouvrage co-écrit avec Laurent Thévenot intitulé *De la justification*, Boltanski insiste sur le fait que la sociologie pragmatique veut penser la possibilité de la critique par les agents eux-mêmes et insiste sur le fait que leurs travaux n'ont pas qu'un but descriptif mais tendent à rendre possible l'émancipation par la critique. Cette visée émancipatrice passe par la mise au jour des différents mondes constituant le social, chacun régi par un certain régime d'action. Ce modèle à plusieurs mondes « donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte<sup>272</sup>. »

Pour parvenir à une cartographie de ces différents mondes, Luc Boltanski insiste sur le recours à des logiciels d'analyse textuelle qui permettent un travail de modélisation. Ces logiciels toujours abondamment utilisés aujourd'hui permettent d'établir au sein des récits recueillis des corrélations, de « repérer des cohérences ou des incohérences entre des objets de différents mondes ». Ces logiciels permettraient « d'effectuer rapidement et de façon logique des cheminements que l'utilisateur ne peut réaliser que très difficilement par le biais d'un long travail interprétatif<sup>273</sup>. » Les données étudiées par ces outils sont les récits des acteurs. A côté de ceux-ci, Luc Boltanski et Laurent Thévenot utilisent également des récits et des discours tels que ceux de Bossuet, Saint-Simon ou Rousseau pour « interpréter les positions critiques d'un représentant syndical ». Cette utilisation est à nouveau revendiquée comme liée à l'influence de Ricoeur : « Ricoeur m'a aussi servi, en ce sens, à retrouver l'intuition durkheimienne selon laquelle le souci moral est au centre des débats et des disputes entre les êtres humains en société ». Et ainsi, « nous étions guidés par l'idée selon laquelle tout discours, particulièrement quand il est proféré dans des situations publiques et affronté à la critique, doit être pris au sérieux. »

En ce sens, la sociologie pragmatique est bien consciente, contre la sociologie critique bourdieusienne, qu'il n'y a pas « d'espace à deux niveaux celui des croyances de l'acteur et celui de

---

<sup>271</sup>BOLTANSKI, Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, p59

<sup>272</sup>BOLTANSKI, Luc, THEVENOT, Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2022, p267

<sup>273</sup>BOLTANSKI, Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Editions Métailié, 1990, p60

la réalité profonde à laquelle seul le sociologue pouvait avoir accès. Cet espace n'est plus le nôtre<sup>274</sup>. » Toutefois, l'utilisation de logiciel d'analyse textuelle argumenté comme présenté peut poser question en ce que le récit de vie à partir du tournant diltheyen suppose une démarche d'interprétation et de compréhension entre personnes et dans la pensée ricoeurienne le récit s'atteste en personne par une certaine attitude, une manière d'être et en ce sens la réduction à un texte pouvant donner lieu à des corrélations purement logiques peut poser question.

Ricoeur a lui-même lu et commenté l'ouvrage *De la justification* de Boltanski et Thévenot dans *Parcours de la reconnaissance*. Précisément, Ricoeur reconnaît la démarche et l'apport des travaux de Boltanski et Thévenot mais insiste sur le fait que « là où je dis reconnaissance, nos auteurs disent justification<sup>275</sup>. » La reconnaissance se déplace sur un autre terrain que la justification : celui d'un changement de statut. En ce qui concerne la justification, il est toujours possible de clarifier une justification, de mettre au clair la cartographie des différents mondes et de leurs régimes d'action et ainsi élaborer selon la formule de Ricoeur pour qualifier le travail de la sociologie « une typologie des critiques adressées d'un monde à l'autre en forme de dénonciation. » Mais ce qui se joue pour les individus ordinaires n'est pas seulement une intelligibilité mais aussi une reconnaissance mutuelle en tant que précisément individu qui a une capacité critique. Comme le formule Ricoeur, le véritable intérêt de la sociologie pragmatique n'est pas une typologie la plus élaborée possible mais

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>276</sup>.

Ce décentrement est pour Ricoeur la condition de possibilité de la critique qui est elle-même la condition de possibilité du compromis au sens de Boltanski et Thévenot c'est-à-dire le fait de se mettre d'accord pour composer, pour vivre ensemble non pas en faisant fi des différends mais en les prenant en compte.

Ricoeur commente ici la première édition de *De la justification* datant de 1991. Dans la seconde édition datant de 2022, une préface inédite des auteurs reformule leur visée suite aux nombreuses critiques auxquelles a donné lieu la première édition en insistant sur la visée non pas normative de leur entreprise mais émancipatrice. Ils ne nomment pas explicitement Ricoeur et les remarques formulées dans *Parcours de la reconnaissance* datant de 2004 comme l'origine de cette seconde édition remaniée. Les deux auteurs évoquent le fait que les critiques provenant de la sociologie sont dubitatives quant à la notion de monde qui n'est pas une notion familière à la

---

<sup>274</sup>Ibid, p 63

<sup>275</sup>RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p300.

<sup>276</sup>Ibid, p306.

sociologie. Tout au plus les critiques sociologiques accepteraient la notion de monde social mais pas un modèle à plusieurs mondes. Leur est également reproché l'utilisation assez libre d'un corpus de philosophie politique, notamment Rousseau ou Saint-Simon, qui pose question aux historiens. Quant aux critiques provenant d'un autre champ de la sociologie, notamment la critique ricoeurienne, on ne leur reproche pas de pratiquer une sociologie peu orthodoxe mais plutôt de pratiquer une sociologie encore trop traditionnelle pourrait-on dire sans oser aller jusque sur le champ de l'éthique.

Pour la question du souci de soi, nous pourrions retenir deux idées fondamentales. Premièrement, la réhabilitation du récit de soi comme un élément d'une autre nature qu'une rhétorique illusoire a permis de reconsidérer l'idée qu'il y aurait une réalité nue en dehors ou en deça des récits des agents sociaux. Deuxièmement, la notion de monde, sur laquelle insiste Ricoeur et que Boltanski distingue de la notion de réalité, est précisément le siège de la critique. En effet, Boltanski résume le changement de paradigme entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique comme suit : « le problème des acteurs, ce n'est pas qu'ils sont dans l'illusion, c'est qu'ils sont réalistes et qu'ils n'ont accès qu'à une toute petite part de la réalité<sup>277</sup>. » La réalité est construite notamment par les institutions qui pour Boltanski ont un rôle sémantique c'est-à-dire qu'elles nomment et fixent ce qui est. Une des institutions dont la force sémantique est la plus prégnante est la science qui est « une institution puisqu'elle dit bien ce qu'il en est de ce qui est et qu'elle empêche ceux qui ne disposent pas d'une autorité institutionnelle de contester ce qu'elle affirme, tout en se réservant la possibilité de modifier ses énoncés. » Et précisément le pouvoir politique qui prend appui sur la science, qu'elle soit économique ou autre, rend difficile la critique en ce qu'elle la science tend à résorber l'écart entre la réalité et le monde. La démarche de la sociologie pragmatique, notamment celle portée par Boltanski, comporte en un sens des similitudes avec le projet foucauldien, en ce qu'elle vise à dénaturer la réalité c'est-à-dire « lui retirer cette part de nécessité et de naturalité que précisément les politiques et plus spécialement les politiques au pouvoir cherchent à lui donner. » Cette démarche est un « regard critique parce que la base du regard critique, c'est un acte de dénaturalisation<sup>278</sup> » La dénaturalisation et donc la critique passe par la confrontation entre cette réalité fixe, construite et maintenue par les institutions et le monde, le monde qui lui est changeant : « la critique va, au contraire des institutions, chercher, par le truchement de l'expérience, des éléments dans le monde qui permettent de déstabiliser la réalité. »

Le concept de monde chez Boltanski est redevable de plusieurs influences. Si Boltanski affirme dans *De la critique* que la stratégie de la sociologie pragmatique « a consisté à revenir aux choses mêmes comme dit la phénoménologie<sup>279</sup> », la chose même de la sociologie pragmatique n'est

---

<sup>277</sup> DUVOUX, Nicolas, « Le pouvoir est de plus en plus savant. Entretien avec Luc Boltanski », *La Vie des idées*, 4 janvier 2011.

<sup>278</sup> *Ibid*

<sup>279</sup> BOLTANSKI, Luc, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p47.

pas le phénomène ou la conscience intentionnelle mais l'action et cette notion d'action « ne prend vraiment sens que sur fond d'incertitudes, ou au moins par référence à une pluralité d'options possibles<sup>280</sup> » ce qui exclut un modèle où tout est joué d'avance. En ce sens le monde chez Boltanski n'est pas stricto sensu le monde-de-la-vie de la phénoménologie mais présenté comme « l'immanence même ; ce en quoi chacun se trouve pris en tant qu'il est plongé dans le *flux de la vie*, mais sans nécessairement faire accéder au registre de la parole, encore moins de l'action délibérée, les expériences qui s'y enracinent<sup>281</sup>. »

Boltanski évoque rapidement la phénoménologie, Deleuze, Castoriadis et la psychanalyse comme filiation plus ou moins lointaine de l'opposition qu'il propose entre réalité et monde. Pour que la critique dont le but pour Boltanski est de rendre la réalité inacceptable, titre d'un de ses ouvrages, soit possible les institutions sont nécessaires car « si personne ne prenait la peine de dire ce qui est, que resterait-il à critiquer <sup>282</sup>? » Il faut donc que la réalité soit construite par les institutions qui sont des êtres sans corps. Or ces êtres sans corps sont nécessairement véhiculés par des êtres en chair et en os qui ont un corps et qui peuvent ouvrir la voie à ce que Boltanski nomme la contradiction herméneutique qui est ce qui permet de mettre en lumière l'écart entre la réalité et le monde c'est-à-dire entre la réalité fixée par les institutions et les êtres qui véhiculent ces institutions tout en appartenant aussi au monde. Pour bien expliquer la distinction entre réalité et monde qu'il entend défendre, Boltanski utilise l'analogie avec le calcul du risque. Pour Boltanski, « le risque en ce qu'il est probabiliste constitue précisément un des instruments de construction de la réalité au XVIIIe siècle et qui est solidaire comme l'a montré Michel Foucault du mode de gouvernement libéral<sup>283</sup> ». Toutefois face à cette réalité fixée, calculée, peut toujours se manifester des événements imprévisibles dans la parole ou l'action individuelle et collective et ces événements sont des événements du monde, monde dont la description totale est impossible. Pour Boltanski, les institutions sont à la fois nécessaires en ce que sans elle nous resterions dans une position originelle caractérisée par une incertitude radicale. Mais ce n'est parce qu'elles sont nécessaires comme fondement pour une vie en commun qu'elles sont nécessaires au sens d'une naturalité. Les institutions sont une fiction qui doivent être soumises à la critique.

En ce sens chez Ricoeur, Foucault et Boltanski pourrait-on dire, le souci de soi et le souci des autres passe par un acte fondamental qui est un acte de dénaturalisation. Foucault propose la voie de l'anarchéologie et de l'ascèse tournée vers la vérité. Ricoeur porte la voie de l'herméneutique qui est

---

<sup>280</sup>*Ibid*, p44

<sup>281</sup>*Ibid*, p94

<sup>282</sup>*Ibid*, p132

<sup>283</sup>*Ibid*, p93-94

à la fois une ascèse imaginative et une attitude, une manière d'être. Boltanski envisage la dénaturalisation par le choc entre monde et réalité.

En ce sens, précisément, les ambiguïtés dans l'utilisation actuelle du récit de vie peuvent se loger dans une mécompréhension de cette acte de dénaturalisation. En effet, si Dilthey et Heidegger ont qualifié la vie d'historiale ou de narrative ce n'est pas pour autant que le récit va de soi. Avec Ricoeur, le récit procède d'une vie examinée qui passe par une ascèse critique. Ainsi, certains commentateurs, notamment de Ricoeur, s'inquiètent d'une inflation du récit sous un angle non critique.

### **III. Les craintes quant à l'inflation du récit**

#### ***a) Racontez et vous serez sauvés***

Les commentateurs de Ricoeur eux-mêmes s'inquiètent de l'inflation du récit et craignent que l'approche narrative devienne dogmatique. Jérôme Porée s'inquiète de l'utilisation de la narrativité notamment en psychologie et en médecine « "Racontez et vous serez sauvés!," semblent-ils dire de concert. Ils seront bientôt rejoints par le médecin si, d'aventure, l'Evidence Based Medicine laisse la place à la Narrative Based Medicine et si l'art de raconter devient une branche de l'art de soigner<sup>284</sup> » alors même que Ricoeur lui-même a, comme nous l'avons mentionné, considéré que la souffrance est une rupture du fil narratif, un inénarrable.

Dans le concept d'intrigue emprunté à Aristote, le terme présent dans la *Poétique* est *mimesis praxeos* c'est-à-dire imitation d'action. Ce sont les actions qui sont mises en récit et dans la *Mimésis* I, Ricoeur assoit le récit sur une compréhension pré-narrative de l'action. Or, comme le fait remarquer Jérôme Porée, « il n'y a pas une structure pré-narrative de la souffrance comme il y a une structure pré-narrative de l'action. Bien plutôt la souffrance suspend-elle le sens préfiguré par une telle structure. » Et en ce sens, si Ricoeur cite fréquemment le « vers 177 de l'Agamemnon d'Eschyle: *pathei mathos* – souffrir pour comprendre » c'est pour illustrer le fait que le récit ne suffit pas et par la souffrance « ce qui est compris alors est précisément que tout ne peut être compris ».

#### ***b) Un usage criminologique***

Mais, paradoxalement, dans le champ de la criminologie qui s'intéresse au processus de sortie de la délinquance nommée désistance, c'est précisément a priori pour contrer le modèle médical qu'a été employée la narrativité. En effet, comme le résume Shadd Maruna<sup>285</sup>, un des pionniers de

---

<sup>284</sup>POREE Jérôme, « Les limites du récit », *Études Ricœuriennes*, Vol 4, No 2, 2013, p.38-49

<sup>285</sup>MARUNA, Shadd, « De la réhabilitation au désistement assisté : transcender le modèle médical. » *Criminologie*, Vol 53, n° 1, 2020.

l'utilisation du récit de vie pour l'étude de la désistance, deux paradigmes se sont opposés pour considérer les moyens d'empêcher la récidive.

Le paradigme le plus ancien consistait à penser que la criminologie devait être envisagée selon un modèle médical. Dans ce modèle, les individus déviants doivent être pris en charge dans des programmes dits de réhabilitation qui reposent sur un modèle cause-effet : « les programmes « fonctionnent » en « causant » des changements. En d'autres termes, le modèle suppose implicitement que l'agent causal est le programme et non les individus qui y participent. » Face à ce modèle médical, s'est développé un certain nombre de recherches visant à montrer que la désistance serait un phénomène naturel et non le produit de ces programmes. Dans ce paradigme, les études cherchent à montrer que le désistement du crime est naturel au sens où il se produit naturellement vers l'âge de trente ans. Mais que se passe-t-il à cet âge précis ? Lorsque d'autres études ont cherché à détailler les éléments entrant en compte dans cet âge de désistance naturelle, les éléments les plus significatifs sont notamment l'engagement dans un emploi, le mariage et la parentalité. En ce sens, le paradigme de la désistance naturelle va s'orienter vers l'idée selon laquelle « l'agentivité personnelle occupe une place importante » et les désistants sont présentés comme « des participants actifs à la construction de leur vie ». Les représentants de ce paradigme qualifient alors la désistance naturelle comme ce « qui ne doit pas être attribué au bon fonctionnement du système de justice pénale » car c'est un changement « volontaire et autonome ».

Ce changement de paradigme n'est pas seulement théorique mais a une portée foncièrement pratique. En effet, l'étude de la désistance vise à établir comment il faut comprendre et donc appréhender concrètement le risque de récidive. Or, si dans le paradigme médical, le traitement est porté par l'institution judiciaire, dans le paradigme naturel, va de plus en plus se développer l'idée que « ce qui devrait être évalué dans les recherches futures ne sont pas des programmes, mais plutôt des théories du changement. » Les théories du changement s'appuient notamment sur les récits de vie en ce que à partir de Ricoeur le récit de soi agit sur l'identité personnelle.

Cette opposition de paradigme a amené à compléter ou substituer au modèle RBR (Risque, Besoins, Réceptivité) le modèle GLM (Good Lives Model). Dans le modèle RBR, l'on cherche à répondre à la question qu'est-ce qui fonctionne ? ; mouvement souvent appelé « What works » qui s'est constitué pour répondre « aux critiques émises à l'encontre du modèle réhabilitatif de la probation au milieu des années soixante-dix et résumées par l'expression « nothing works » (rien ne fonctionne). » Toutefois, ce modèle RBR qui vise à évaluer un risque, notamment un risque de récidive et à les traiter en partie par des thérapies cognitivo-comportementales va être critiqué et concurrencé par le modèle GLM qui est considéré comme une approche plus constructive et holistique. Dans le modèle RBR nous sommes en présence d'un modèle qui utilise des outils actuariels c'est-à-dire des outils fondamentalement fondés sur du calcul de risque comme dans le

milieu des assurances notamment. Dans ce modèle le but principal est de protéger la société de la récidive.

Dans le rapport de synthèse quant aux « Outils d'évaluation et les méthodes de prises en charge des personnes placées sous main de justice » émanant de l'Ecole nationale d'administration pénitentiaire, les principales critiques qui se sont développées quant au modèle RBR découlent de cette logique du risque. En effet, sont remis en cause « la primauté accordée à la protection de la société en dépit du bien-être de l'individu ; la réduction du condamné à un ensemble de facteurs de risques ; l'emphase excessive sur des éléments négatifs tant dans les cibles de traitements que du langage employé par l'intervenant ou encore le manque de considération des facteurs contextuels en privilégiant une approche censée convenir à tout délinquant<sup>286</sup>. » En ce sens, après le *nothing works* et le *what works* se développe une approche parfois intitulée *how works* ou *what helps*. Dans ce mouvement, le modèle GLM a une autre approche de l'individu. En effet, dans un modèle RBR, ce qui est à prendre en compte pour lutter contre la récidive ce sont les comportements déviants et les besoins criminogène sous-jacents. L'individu délinquant est fondamentalement déviant liés à des troubles de la personnalité par exemple. Dans le modèle GLM, l'on considère que « le délit sexuel n'est qu'un moyen inapproprié de répondre à des besoins humains fondamentaux tels que relations sociales, excellence dans le travail, autonomie, etc., qui sont par définition des besoins non criminogènes<sup>287</sup>. » Autrement dit, les individus ayant commis un délit ne sont pas fondamentalement déviants mais ils doivent apprendre à utiliser d'autres moyens pour répondre à leurs besoins qui sont les besoins de tout un chacun. Autrement dit, pour lutter contre la récidive il faut qu'il change non pas de nature mais de conduites pour arriver à cette vie épanouissante à laquelle chacun aspire. En ce sens, dans l'approche RBR, l'individu est considéré comme le « réceptacle de l'intervention à suivre et à contrôler » face auquel l'agent de probation doit être un « intervenant confrontant ». Dans l'approche GLM, l'objectif majeur à poursuivre est la modification de l'identité personnelle « identité personnelle = partie essentielle du changement (Old me => new me), lequel émerge à partir d'objectifs de vie structuraux » et pour que le changement se produise il est indiqué que l'intervenant doit se montrer comme un « intervenant soutenant, chaleureux, empathique, gratifiant et guide se positionnant comme modèle. »

Toutefois, ce modèle, s'il se veut plus humaniste, n'est pas sans poser problème notamment dans sa conception de la fonction du récit de vie dans le changement. En effet, pour certains auteurs, la place de la narrativité et notamment de l'identité narrative est décrite comme suit : « la désistance secondaire ou identitaire, est réputée atteinte lorsque l'individu s'engage dans des rôles « prosociaux

---

<sup>286</sup>MATIGNON Emilie, Rapport de synthèse « Les outils d'évaluation et les méthodes de prise en charge des personnes placées sous main de justice Ecole nationale d'administration pénitentiaire, 2015, p8

<sup>287</sup> *Ibid*, p60

» et développe une perception conventionnelle de lui-même à travers l'avènement d'une identité narrative et subjective conforme aux normes établies.<sup>288</sup>» De quelles normes s'agit-il ? Selon ces auteurs,

le processus de désistance a la particularité d'être intersubjectif, c'est à dire que les différentes perceptions de soi ne le sont pas uniquement en regard de leurs propres valeurs et émotions mais tiennent largement compte de l'image d'eux-mêmes qui leur est renvoyée par autrui. En ce sens, la production de l'identité narrative est sociale et tient compte des représentations et projections d'autrui, lesquelles sont moteurs de ressources affectives et cognitives. (L'identité narrative serait alors) cette capacité du délinquant à intégrer la voix de ces personnes et leurs préoccupations à son « dialogue intérieur » qui montre qu'il peut changer.

Autrement dit, le paradigme de désistance naturelle qui s'était constitué contre le paradigme médical s'est peu à peu divisé en deux branches que sont le désistement spontané et le désistement dit assisté. Là où pour Ricoeur et pour Boltanski, le récit de vie était un acte de dénaturalisation, dans le paradigme du désistement assisté l'on assiste à un renversement de cette conception en ce que le récit de soi devient un dispositif en quelque sorte de re-naturalisation, de normalisation c'est-à-dire une conception du récit de vie qui permettrait de revenir à la normale. Là où le récit était associé à Ricoeur à une attitude, une manière d'être, pour les penseurs du désistement assisté, le récit de soi est le signe et l'outil non pas d'une attitude de souci mais d'une conversion, d'une rédemption que le GLM comme nous l'avons vu décrit comme un passage de l'ancien moi (old me) au nouveau moi (new me).

Mais précisément, les défenseurs de ce paradigme estiment que c'est dans la conception ricoeurienne elle-même que se trouveraient les arguments pour défendre la nécessité de la narrativité dans la désistance en tant qu'outil et signe de rédemption. En effet, Barry Vaughan, dans un article intitulé « The internal narrative desistance<sup>289</sup> » instaure la narrativité comme outil criminologique et sa conception sera reprise et abondamment citée dans les recherches analysant les récits de vie des désistants. Selon sa lecture, le titre même de l'oeuvre de Ricoeur *Soi-même comme un autre* indique que, dans l'identité narrative, l'exigence de concordance du récit se ferait en se détachant d'un moi antérieur, en renonçant à son passé jugé inapproprié vis-à-vis d'une vision d'un soi idéal futur. Le passé dénoncé serait l'identité au sens de la mêmeté, l'identité-idem, et l'identité-ipse serait l'individu qui a réussi à accomplir dans les termes des penseurs de la désistance un « knifing off » c'est-à-dire une coupure, une rupture avec cet ancien soi. Bien conscient que l'identité ipsité est fondamentalement associée à la promesse chez Ricoeur, Vaughan affirme que l'identité ipse qui prend la forme d'une attestation est lié au fait que je suis redevable de mes actions devant les autres et c'est parce que je suis redevable de mes actions devant les autres que je suis censé éprouver de la honte

---

<sup>288</sup>STOLL, Aurélie, JENDLY, Manon, « (Re)connaître les mécanismes de la désistance : un état des savoirs », Jusletter, 2018

<sup>289</sup>VAUGHAN, Barry, « The internal narrative desistance », *British journal of criminology*, n°47, 2007

face à mes actions passées et ainsi désirer rompre avec cet ancien moi. Cet élément émotionnel de honte serait un élément fondamental du changement ; changement qui selon Vaughan se réalise au sein d'une conversation morale intérieure avec soi-même ; d'où la mention des termes de « dialogue intérieur » dans la citation précédente. Toutefois une conversation étant éphémère, pour que le changement identitaire soit effectif et pérenne il faut que la simple conversation intérieure subisse une mise en intrigue et devienne véritablement un récit. Et en ce sens, la question qui reste à poser pour tâcher de comprendre pourquoi certains individus ne quittent pas la délinquance est « mais qu'en est-il de ceux qui ne désistent pas ? Quel type de conversation ont-ils ?<sup>290</sup> ». La réponse que va apporter Barry Vaughan découle de sa conception : ceux qui n'arrivent pas à se désister du crime sont ceux qui ne ressentent ni honte ni remords, ceux qui n'ont pas assez de ressources motivationnelles en eux et dans leur contexte de vie. Autrement dit, la désistance serait fondamentalement liée à une conversion morale passant par une capacité de réévaluation de son passé.

Cette conception pose des problèmes à la fois théoriques et pratiques. D'un point de vue théorique, pour un lecteur familier de Ricoeur, cette conception a de quoi surprendre. En effet, Ricoeur ne présente pas son concept d'identité narrative comme une conversion dans laquelle il faudrait avoir honte de son passé. La question de Ricoeur est de se demander comment autrui peut compter sur moi si je n'ai que la consistance d'un nom propre ; problème de l'identité personnelle au sens philosophique. Or Vaughan relate cela, du point de vue du délinquant en sens inverse pourrait-on dire dans le sens où pour le délinquant pour qu'autrui puisse compter sur moi en tant que bon citoyen il faut précisément que je change. Plus encore, Ricoeur, puisqu'il s'intéresse au problème de l'identité personnelle tel qu'il s'est forgé en philosophie et sous la question du souci de soi, ne fait pas rentrer en jeu des notions émotionnelles telle que la honte. Lorsque l'on s'intéresse aux sources précises de Vaughan, il apparaît que Vaughan défend cette lecture de Ricoeur à travers le prisme de Peter Goldie qui insère la question de la honte pour différencier les récits de soi qui sont le produit d'une agentivité adaptée de ceux qui ne le sont pas. Sauf que Ricoeur n'a jamais envisagé une telle issue pour son concept et la honte fait de l'identité narrative une conception morale intérieure qui n'est pas celle de Ricoeur qui s'attache à prendre en compte non pas la visée d'un récit de vie normal mais la visée éthique d'une manière d'être.

D'un point de vue pratique, certains auteurs affirment qu'une telle conception en vient à devoir distinguer la désistance de l'absence de la récidive. En effet, l'absence de récidive est un fait observable et mesurable qui consiste en l'absence de délits. La désistance elle est fondée sur le changement, voire une conversion morale intérieure, qui prend en compte « l'expérience et les représentations des désistants, jusqu'à leur période post-pénale, une fois qu'ils se sont éloignés des

---

<sup>290</sup>*Ibid*

institutions pénales et du milieu de la délinquance<sup>291</sup> ». Autrement dit, certains auteurs se demandent si l'on ne serait pas en droit de déclarer un individu comme désistant uniquement à sa mort et le rapport de synthèse de l'ENAP insiste sur le fait que si dans le modèle RBR, l'intervention des agents de probation est une « ntervention ponctuelle à visée d'extinction du comportement déviant », dans le modèle GLM, l'intervention est « au long cours, accompagnement précoce, intégré et global (intervention peut être brève mais « travail personnel » tout au long de la vie) ». Cette distinction entre absence de récidive et désistance peut compliquer l'éclectisme des rationalités pénales qui étaient organisées autour d'une supra-rationalité qui est d'empêcher la récidive. Si la désistance devient un travail personnel tout au long de la vie, est-on encore dans le champ pénal ? Si le modèle GLM et l'approche narrative étaient vouées à une approche plus holistique et humaniste de la probation n'est-ce pas finalement à une injonction plus individualisée que cela aboutit ? Autrement dit, là où dans le modèle RBR ce qui est questionné sont les programmes de probation, dans le modèle GLM et l'approche narrative, le poids de la réussite ou de l'échec de la probation se déplace de l'échelle institutionnelle à l'échelle individuelle : au niveau de l'agentivité et de la capacité d'amendement personnel de l'individu mais aussi dans une moindre mesure dans la capacité de l'agent de probation à faire émerger une nouvelle identité narrative chez l'individu.

Plus encore, l'étude des récits de soi des désistants n'est pas sans poser problème. En effet, dans la conception de Barry Vaughan, le récit de soi est le produit d'une conversation morale intérieure. Or, plusieurs auteurs du champ de la criminologie narrative ne souscrivent pas à cette idée et étudient le récit en lui-même comme ce qui produit en soi un changement d'identité personnelle. Maruna notamment a établi dans son ouvrage *Making Good* que les désistants et les non-désistants se différencient par un script de rédemption ou un script de condamnation. Dans le script de rédemption, le passé est perçu comme source d'enseignements pour le futur et la volonté de changer est formulée. Par ce récit, les désistants se donneraient une représentation d'eux-mêmes permettant et soutenant le changement. Ceux qui persistent dans un script de condamnation ont un récit qui est fataliste ce qui crée une représentation d'eux-mêmes inhibitrice au changement. Or, les études les plus actuelles ont une approche ambiguë du script de rédemption. En effet, dans les travaux d'Isabelle Dufour notamment, il est proposé d'étudier les récits de vie par une analyse sous forme de grilles et de codifications qui amène à départager les récits en archétypes narratifs qui se partagent en deux catégories : les récits de résilience évidente et les récits de résilience peu évidentes. Ces deux catégories contiennent chacune plusieurs archétypes. Dans la catégorie Résilience évidente les récits sont catégorisés soit comme « pente ascendante », « renaissance du phénix » ou « périple

---

<sup>291</sup>BENAZETH, Valerian. « Les travaux sur la désistance : Étendre l'examen des parcours de changement pour renforcer le soutien aux trajectoires de sortie ». *Déviance et Société*, Vol. 47, 2023.

transformateur ». Dans la catégorie Résilience peu évidente, les récits se partagent entre plusieurs archétypes : « histoire cyclique », « survie » et enfin « en attendant Godot 292 ».

Au delà de la typologie des récits de vie, les auteurs défendent l'idée selon laquelle « pour construire leur récit de vie, les individus s'inspirent de façon consciente et inconsciente des stéréotypes de la culture dominante. Ces histoires maîtresses constituent en quelque sorte un script culturel qui détermine en quoi consiste un élément « adéquat » d'une culture ou d'une société donnée<sup>293</sup>. » Or si chez Ricoeur comme nous l'avons vu le soi est à la fois culturel et cultivé, cette mise en récit de soi ne consiste pas en l'adoption d'un script unique considéré comme adéquat. Or, dans l'utilisation faite par la criminologie et qui s'étend aujourd'hui au travail social en général, la démarche tend à faire adopter aux individus un script de rédemption ou de résilience. Toutefois, certaines objections commencent à être formulées contre cette conception. En effet, « certaines études suggèrent plutôt que la prescription liée à l'articulation de récits ayant une trame rédemptrice impose aux individus de prendre la responsabilité de leur trajectoire et de leur vie en faisant fi des obstacles structurellement imposés 294. »

A la fois cela occulte le poids du social en rabattant la probation et la désistance du point de vue de la volonté individuelle, de l'agentivité des individus et de leur capacité à établir une identité narrative conforme et aussi cela demande d'adopter une certaine conception de la vie bonne que chaque être humain devrait naturellement désirée et se donner les bons moyens d'atteindre. En effet, un des problèmes inhérent au modèle GLM (Good Lives Model) est ce qui est entendu par bonnes vies. Tony Ward, le concepteur de ce modèle, insiste sur le fait que le terme de Good Lives est au pluriel et non au singulier car on ne peut pas dire exactement ce qu'est la bonne vie et il faut donc accepter une relative pluralité de modèles<sup>295</sup>. Toutefois, un script de rédemption ou de résilience semble s'imposer comme le modèle d'une vie bonne notamment en ce que « la trame rédemptrice constitue une des histoires maîtresses prédominantes dans la culture nord-américaine, amenant les individus à trouver « une fin heureuse » à une histoire sinueuse. Autrement dit, notre culture, par ses scripts sociaux, contribuerait naturellement à la production de récits qui mettent en scène des protagonistes résilients. »

En d'autres termes, la criminologie a reformulé sa question directrice « what works ? » qui était mal posée en ce que, selon Maruna, « il est facile de déclarer que « rien ne marche » lorsque le terme « marche » implique un certain degré de cohérence prévisible (c'est-à-dire « fonctionne de

---

<sup>292</sup>MARCOTTE, Julie, FORTIN, Marie-Christine, F-DUFOUR, Isabelle, RICHARD, Marie-Claude, VILLATTE, Aude, PLOURDE, Chantal et VRAKAS, Georgia « Résilience, archétypes narratifs et identité narrative dans le récit de vie de jeunes adultes », *Nouvelles pratiques sociales*, 32, no 2, 2021.

<sup>293</sup>*Ibid*

<sup>294</sup>*Ibid*

<sup>295</sup>WARD, Tony, « Good lives and the rehabilitation of offenders. Promises and problems », *Aggression and violent behaviour*, n°7, 2002.

manière fiable à chaque fois »). Rien ne « fonctionne » pour tous les délinquants dans toutes les circonstances. » Cette reformulation amène à poser la question « What helps ? » et notamment « What helps to be straight ? ». Les termes « to be straight » n'ont pas de traduction univoque, nous proposons de la traduire par être droit, rester sur le droit chemin.

Cette reformulation a amené à substituer au terme de réhabilitation le terme de désistance. Ce changement de paradigme était nécessaire en ce que, dans les termes de Shadd Maruna, « il y a dans le terme de réhabilitation une connotation de sermon évangélique. Après tout, qui se préoccupe encore de sauver les pécheurs ?<sup>296</sup> » Mais le GLM, en cherchant à normaliser les conduites par la visée de la vie bonne, ne considère effectivement pas les individus comme des pécheurs mais la conception d'individu sous l'angle de leur capacité de réflexion sur eux-même et leur agentivité est-elle un gain d'un point de vue institutionnel et d'un point de vue de s individus ? Pour expliquer la place accordée à l'agentivité dans le GLM, c'est-à-dire la capacité d'être actif au sens de sa propre vie, est utilisée, dans l'ouvrage co-écrit par Ward et Maruna, une analogie avec la place d'un ordinateur dans le processus d'écriture d'un livre<sup>297</sup>. L'analogie est la suivante : l'ordinateur représente l'aide qui est apportée aux délinquants et l'écriture du livre représente la réalisation de la vie bonne, ici a minima le fait de se désister du crime. Si l'on pose la question, en terme de « what works » c'est-à-dire si on demande « l'ordinateur fonctionne-il pour écrire un livre ? » la question paraît absurde en ce que le fait d'écrire un livre repose sur le propre pouvoir d'action de chaque auteur. C'est pourquoi il faut poser la question sous la forme « what helps ? » de type « l'ordinateur aide-t-il pour écrire un livre ? » et par cette formulation, il apparaît clair que l'ordinateur aide à écrire un livre mais il n'en est pas la condition suffisante. Nous pourrions même aller plus en disant qu'il n'en est peut-être même pas la condition nécessaire puisqu'il est possible d'écrire un livre sans recours à un ordinateur.

Autrement dit, « si une personne est aidée mais qu'elle ne se remet toujours pas dans le droit chemin, la faute n'est généralement pas imputée aux aidants mais à l'individu aidé<sup>298</sup> ». En ce sens, en déplaçant l'attention et la responsabilité des programmes vers le pouvoir d'agir des individus, le poids des facteurs autre que le pouvoir d'agir (agency) s'efface en ce que nous pouvons déduire de cette analogie que seul le pouvoir d'agir devient en quelque sorte la seule condition à la fois nécessaire et suffisante du désistement du crime et *a fortiori* de la vie bonne. Toutefois le terme de pouvoir d'agir qui est très utilisé dans cette littérature sous le terme agency est finalement une notion assez vague ce qui pose question.

En effet, historiquement, le châtement pénal avoir pour cible les corps puis s'est orienté vers les âmes des criminels comme l'a montré Foucault dans *Surveiller et Punir*. Comme le souligne

---

<sup>296</sup>MARUNA Shadd, WARD Tony, *Rehabilitation Beyond the risk paradigm*, Routledge, New York, 2007, p2.

<sup>297</sup>*Ibid*, p13.

<sup>298</sup>*Ibid*

Maruna, les considérations sur l'âme et notamment le péché semblent datées et en ce sens on s'intéresse aujourd'hui à l'agentivité, au pouvoir d'agir et à la poursuite de la vie bonne. Or il n'est pas sûr que cette orientation qui se veut plus humaniste n'ait pas des effets délétères notamment le fait de, pour reprendre un vocabulaire foucauldien, invisibiliser d'autant plus le pouvoir ; invisibilisation qui caractérise la gouvernementalité pénale moderne en opposition avec la visibilité du châtement et du pouvoir recherchée auparavant. Il n'est pas sûr que le pouvoir d'agir et le modèle des vies bonnes ne soient pas un nouvel avatar de ce que Foucault nommait « le point idéal de la pénalité d'aujourd'hui » qui se caractérise notamment par « la douceur calculée d'une peine qui serait entrelacée à la curiosité acharnée d'un examen, une procédure qui serait à la fois la mesure permanente d'un écart par rapport à une norme inaccessible et le mouvement asymptotique qui contraint à la rejoindre à l'infini<sup>299</sup>. » La vie bonne pourrait constituer cette norme qui serait une norme assez atypique en ce qu'elle est difficile sinon impossible à définir avec exactitude comme le reconnaît lui-même le concepteur de ce modèle. Mais il semble que, étant précisément une norme vague, elle ne peut pas être tout à fait liée à des dispositifs de quadrillage du temps et de l'espace proprement disciplinaire mais à une certaine identité narrative à élaborer en intégrant des scripts admis et auxquels se conformer.

En confrontant deux approches quasiment contradictoires de l'identité narrative, il apparaît que celle-ci, d'abord largement déniée en tant qu'illusion, devient aujourd'hui dans certains champs non plus une illusion nuisible à la perception de la réalité mais la condition nécessaire et suffisante pour se conformer à une identité attendue, à une norme de vie bonne. Ce changement de paradigme se fait en omettant un certain nombre d'éléments centraux de la conception ricoeurienne et en y ajoutant des éléments qui lui sont étrangers sinon incompatibles comme la question de la honte ou celle des archétypes narratifs. Si dans le concept d'identité narrative de Ricoeur, on peut être amené à se demander en quoi elle consiste effectivement, il nous semble que Ricoeur précisément ne détermine pas par avance ce qu'elle devrait être en termes d'archétypes ou de script puisque sa visée n'est pas normative et que par la place centrale des variations imaginatives dans ce concept on ne peut pas le réduire, le normaliser si on l'accepte comme envisagé par Ricoeur.

Ricoeur retenait de la leçon des maîtres du soupçon la nécessité de l'interprétation mais refusait la construction d'un nouveau mythe. Certaines utilisations de l'identité narrative, en niant la place centrale des variations imaginatives dans le concept ricoeurien, semblent conduire à l'imposition d'un mythe unique notamment celui de la résilience. Là où les variations imaginatives permettaient un écart critique par le monde de la vie, dans cette conception normalisante, il s'agit au

---

<sup>299</sup>FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p228.

contraire de supprimer les écarts avec tout ce que constituerait la vie bonne même si nous ne pouvons pas tout à définir en quoi elle consiste.

Si le récit de vie est un support de sens, celui-ci ne doit pas conduire à se conformer à un mythe imposé. Si Ricoeur insiste tant sur le fait qu'il faut se confronter à des variations imaginatives que propose notamment la littérature et non à un mythe unique, c'est notamment en raison du fait, comme nous l'avons expliqué dans la partie précédente, que la littérature vient déranger notre rapport au réel soit qu'il le confirme soit qu'il le dénie. C'est ce que Boltanski, bien que dans des termes pas tout à fait similaires, amène à prendre en compte en ce que les récits de vie sont envisagés pour mettre en avant l'écart entre une réalité qui est fixée par les institutions et le monde qui est source d'émancipation. Comme le formule Ricoeur lui-même dans un passage souligné par plusieurs de ses commentateurs : « il revient à la littérature et aux arts de dénoncer l'hypocrisie d'une société qui toujours tend à couvrir du prétexte de ses idéaux toutes ses trahisons ; toute éthique de contrainte engendre la mauvaise foi et l'imposture ; c'est pourquoi la littérature a une fonction irremplaçable de scandale ; car le scandale est le fouet de l'imposture<sup>300</sup>. » Ricoeur formule ces propos au sujet de l'institution du mariage dans notre société à laquelle la littérature adresse un procès. Pour Boltanski, ce scandale passe aussi par la sociologie en ce qu'elle rend la réalité inacceptable en montrant l'écart entre la réalité et le monde. Boltanski souscrit à l'idée bourdieusienne selon laquelle la sociologie est un sport de combat « non bien sûr dans l'intention de rendre le monde invivable, mais, au contraire, pour, en contribuant à libérer les possibles latéraux qu'il enferme, rendre envisageable sa manifestation<sup>301</sup>. »

---

<sup>300</sup>RICOEUR, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p 230.

<sup>301</sup>BOLTANSKI, Luc, *Rendre la réalité inacceptable*, Paris, Demopolis, 2008, p178.

## ***Conclusion***

La vie humaine, en tant que *bios* et non simplement *zoè*, demande de penser et de vivre dans une tension perpétuelle entre autonomie et hétéronomie, agentivité et passivité puisque nous sommes à la fois liés de façon irréductibles à des formes culturelles et historiquement situées de subjectivité et nous sommes également un sujet qui se lie par une certaine attitude à ces formes ; le soi est à la fois culturel et cultivé. Cette attitude est fondamentalement une attitude critique.

En commençant notre parcours de recherche par la conception foucaldienne du souci de soi, nous avons acquis des éléments fondamentaux pour penser le souci de soi et le souci des autres. Le soi véritable ou authentique qui serait à libérer de toute forme culturelle imposée n'existe pas en ce que le soi est le corrélatif historique de technologies de soi. Toutefois, dans ces technologies, il y a une sorte de dénominateur commun qui est la nécessité de s'exposer, de se publier. Cette exposition est à la fois une attitude et un dire. Ce dire est inscrit dans un jeu de vérité, un régime de vérité. L'attitude critique en montre à la fois la non-naturalité et la non-nécessité. Par conséquent, le souci de soi est une attitude, une vigilance perpétuelle qui admet la thèse de l'extériorité de la vérité par rapport au sujet et donc la nécessité récurrente de se mettre à l'épreuve en tant que sujet de vérité.

Précisément, si la vérité est extérieure au sujet, Paul Ricoeur a dû réorienter sa méthode philosophique phénoménologique à la suite de sa lecture des maîtres du soupçon. En effet, si la phénoménologie a proposé, pour revenir aux choses mêmes, une réduction à la consciences, les maîtres du soupçon, notamment Freud, vont obliger leurs successeurs à pratiquer une réduction non

pas à la conscience mais une réduction de la conscience. En ce sens, la phénoménologie va subir une greffe de l'herméneutique qui critique la voie courte d'un rapport à soi immédiat et défend un souci de soi qui ne peut passer que par une voie longue qui est une voie critique dans laquelle l'individu se confronte à des modèles parfois contradictoires qui l'obligent à se positionner et à s'exposer en tant que sujet qui cherche à se maintenir soi-même par l'attestation « Ici je me tiens ». En ce sens, le soi est culturel et cultivé à la fois par des formes culturelles historiquement situées mais aussi par un écart par le monde de la vie via des variations imaginatives présentes dans la littérature qui reconfigurent notre rapport à soi. Cette confrontation amène l'individu à formuler une identité narrative qui est instable et sans clôture et affronte toujours le soupçon d'autrui.

Si la *parresia* foucauldienne est fondamentalement une attitude critique d'effraction qui rend scandaleuses voire inacceptables les normes habituellement admises en les déplaçant du discours pour les appliquer à la vie elle-même, l'attestation de l'identité narrative ricourienne vise plutôt une conciliation qu'une effraction notamment en instaurant la promesse comme paradigme de l'ipséité.

Le souci de soi est fondamentalement une attitude, un rapport à soi et on ne peut l'envisager autrement que comme une perpétuelle tension. En voulant lui donner un contenu déterminé, notamment en ce qui concerne l'identité narrative, on risque fortement de réifier ce rapport, cette attitude en un nouveau mythe.

En ce qui concerne la notion de vie qui permettait d'envisager un rapport à soi sans théorie du sujet ou métaphysique de l'âme, il apparaît que cette notion de vie au sens de *bios* permet une reconsidération, entre autres, de ce que Bourdieu dénonçait comme une illusion biographique. La vie ne se réduit pas un *habitus*. Boltanski, représentant de la sociologie pragmatique, prend au sérieux les considérations ricoeuriennes sur la mise en intrigue de nos vies. Cette mise en intrigue permet de mettre au jour un décalage entre la réalité fixée par les institutions et le monde.

Boltanski insistera, dans *Rendre la réalité inacceptable*, sur le fait qu'il lui paraissait insensé que la mise au jour par Bourdieu des phénomènes d'inégalités sociales ait pu susciter de l'indignation alors même qu'il s'agit quasiment d'une évidence du sens commun. Mais précisément, le fait même de l'exposer, de le nommer, de le pointer du doigt le rend insupportable. En ce sens, pour reprendre les interrogations d'Alain Brossat que nous avons mentionnées dans la première partie de ce mémoire, la parole des gens ordinaires doit être écoutée et valorisée. La mise en récit de sa propre vie n'est pas un narcissisme mais un souci de soi et un souci des autres.

Précisément, ce n'est pas un narcissisme et l'esthétique de l'existence foucauldienne n'est pas un dandysme en ce que, ce qui fait la force du vrai dans ces énoncés dramatiques, ce qui induit la locution « c'est vrai donc je m'incline » est précisément le fait que ce dire-vrai est l'exposition d'une vie examinée, d'une vie agitée par le souci qui a procédé à une ascèse ; ascèse tournée vers la vérité pour Foucault, ascèse imaginative pour Ricoeur.

En ce sens, si le soi est à la fois constituant et constitué, toujours inséré dans un imaginaire et que, comme nous l'avons montré avec Foucault, dans notre culture il y a une articulation entre herméneutique du texte et herméneutique du soi, une des suites de ce travail de recherche consisterait en la poursuite de l'analyse sur les récits de vies. Cette analyse s'attacherait notamment à montrer la non-nécessité et la non-naturalité du mythe de la résilience en mettant au jour une pluralité de modèles. Cette entreprise s'inspirerait notamment du travail d'Alain Brossat dans son ouvrage intitulé *Le plébéien enragé. Une contre-histoire de la modernité de Rousseau à Losey* qui amène à une relecture politique des récits de vie au sein de notre patrimoine littéraire.

## ***Bibliographie***

### **Corpus primaire**

- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.  
— *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997.  
— *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1997.  
— *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975  
— EWALD, François (dir.) et FONTANA, Alessandro (dir.), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard Le Seuil, 2001.  
— *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2014.  
— *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, EHESS Gallimard Le Seuil, 2008.  
— *Le gouvernement de soi et des autres . II . Le courage de la vérité : cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris, Gallimard Seuil, 2009.  
— *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012.  
— EWALD François (dir.), SABOT, Philippe (dir.), *Phénoménologie et psychologie : 1953-1954*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2021.  
— BRION Fabienne (dir.) et HARCOURT Bernard (dir.), *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*. UCL, Presses universitaires de Louvain University of Chicago press, 2012.  
— FRUCHAUD Henri-Paul (dir.), LORENZINI Daniele (dir.), GROS Frédéric (dir.), *Discours et vérité ; précédé de « La parrêsia »*, Paris, Vrin, 2016  
— *Dire vrai sur soi-même : conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris, Vrin, 2017.  
— DEFERT, Daniel (dir.), EWALD, François (dir.), LAGRANGE Jacques (dir.), *Dits et écrits, 1954-1988. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2017

— LORENZINI Daniel (dir.), DAVIDSON, Arnold Ira, FRUCHAUD, Henri-Paul, *Qu'est-ce la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

— *Temps et Récit*, t.1 : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

— *Temps et Récit*, t.3 : *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

— *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009

— *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

— *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

— *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

— *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

— *Écrits et conférences. 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008

— *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000

— *Lectures. 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994

— *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris Éditions Points, 2021

### Corpus secondaire

- *Ouvrages*

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989

— *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988

ARTIERES, Philippe, *Michel Foucault, la littérature et les arts : actes du colloque de Cerisy, juin 2001*, Paris, Editions Kimé, 2004

BOCCON-GIBOD, Thomas, *Michel Foucault : dire la vérité*, SCÉRÉN-CNDP-CRDP, 2013

BOLTANSKI, Luc, *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éditions Métailié, 1990

— *De la critique ; précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

— *Rendre la réalité inacceptable : à propos de « La production de l'idéologie dominante »*, Paris, Demopolis, 2008.

— THEVENOT, Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2022.

BROSSAT Alain, *Abécédaire Foucault*, Paris, Demopolis, 2014.

CALIN, Rodolphe et TINLAND, Olivier, *La subjectivation du sujet. Études sur les modalités du rapport à soi-même*, Paris, Hermann, 2017.

DELORY-MOMBERGER, Christine, *Les histoires de vie : de l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Antrhopos, 2004.

— NIEWIADOMSKI, Christophe, *La mise en récit de soi : place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013.

GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011

— *Paul Ricœur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.

HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1998,

MAUER, Manuel, *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015

MARUNA Shadd, WARD Tony, *Rehabilitation Beyond the risk paradigm*, Routledge, New York, 2007

MICHEL, Johann, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

— *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010

ROMANO, Claude, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2018.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, AZOUVI François, *Ricoeur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

- *Articles*

ALLOA, Emmanuel, « Du témoignage ou de l'ininterprétable », *Études ricoeuriennes*, Vol 6, n° 1, 2015.

AMALRIC, Jean-Luc, « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne », *Études ricoeuriennes*, vol 2, n°1, 2011

BARTHE, Yannick, « *Sociologie pragmatique : mode d'emploi* ». Politix, N° 103, 2013

BARTHELEMY, Annie, « Herméneutiques croisées : Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault », *Études Ricoeuriennes*, vol.1, n°1, 2010.

BERTAUX, Daniel « Du récit de vie dans l'approche de l'autre », *L'Autre*, volume 1, n°2, 2000.

BENATOUIL, Thomas, « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54<sup>e</sup> année, n° 2, 1999.

BENAZETH, Valerian. « Les travaux sur la désistance : Étendre l'examen des parcours de changement pour renforcer le soutien aux trajectoires de sortie ». *Déviance et Société*, Vol. 47, 2023.

BOLTANSKI, Luc, DOSSE, François, FOESSEL, Michaël, et al, « L'effet Ricoeur dans les sciences humaines. », *Esprit*, n° 323, 2006.

BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62-63, 1986

— « Le mouvement des chômeurs, un miracle social », *Contre-feux*, Paris, Liber, 1998

CASTONGUAY, Simon, « Paul Ricoeur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique », *Philosophiques*, vol. 41, n° 2, 2014

— « Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible », *Études Ricoeuriennes*, vol.1, n°1, 2010.

DUVOUX, Nicolas, « Le pouvoir est de plus en plus savant. Entretien avec Luc Boltanski », *La Vie des idées*, 4 janvier 2011

FAGNIEZ, Guillaume, « Dilthey et les catégories de la vie. », *Les Études philosophiques*, n° 122, 2017.

FOURNIER, Marcel, « Bourdieu, la raison et la rationalité ». *Cités*, vol 3 n° 51, 2012.

GOETZ, Rose, « Paul Ricœur et Michel Foucault », *Le Portique*, vol. 13, n°14, 2004.

— « Dire l'être-à-dire : l'intrépidité ontologique de Paul Ricœur », *Le Portique*, 2011

HOUSSET, Emmanuel, « Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl. » *Kairos : revue de la Faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 2006

LARIVÉE, Annie, LEDUC, Alexandra. « Le souci de soi dans «Être et Temps». L'accentuation radicale d'une tradition antique? », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002.

LEIBOVICI, Martine, « De Ricœur à Foucault : en finir avec l'herméneutique de soi ? Quand transfuges et parias racontent leur vie », *Tumultes*, vol. 43, n°2, 2014, p. 107-121.

LELIEVRE, Samuel, «Être, Temps et récit. Ricoeur après et contre Heidegger. », *Études Ricœuriennes*, Vol 11, No 2, 2020

MARCOTTE, Julie, FORTIN, Marie-Christine, F-DUFOUR, Isabelle, RICHARD, Marie-Claude, VILLATTE, Aude, PLOURDE, Chantal et VRAKAS, Georgia « Résilience, archétypes narratifs et identité narrative dans le récit de vie de jeunes adultes ». *Nouvelles pratiques sociales* 32, no 2, 2021

MARUNA, Shadd. « De la réhabilitation au désistement assisté : transcender le modèle médical. » *Criminologie*, Vol 53, n° 1, 2020

MAUER, Manuel, « De l'Homme au bios. À propos de la notion de vie dans les derniers cours de Michel Foucault (1980-1984) », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 111, n°4, 2013.

PASSERON, Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, vol. 31, n°1, 1990

POREE Jérôme, « Les limites du récit », *Études Ricœuriennes*, Vol 4, No 2, 2013,

PIERRON, Jean-Philippe. « De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique du témoignage », *Recherches de Science Religieuse*, Tome 91, 2003

POTTE-Bonneville, Mathieu, « Foucault, la vie et la manière », *La Vie des idées*, 2009.

ROMAN, Sébastien, « Hétérotopie et utopie pratique : comparaison entre Foucault et Ricoeur », *Le Philosophoïre*, n°44, 2015,

STOLL, Aurélie, JENDLY, Manon, « (Re)connaître les mécanismes de la désistance : un état des savoirs », *Jusletter*, 2018

TRUC, Gêrôme, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricoeur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°8 , 2005.

VAUGHAN, Barry, « The internal narrative desistance », *British journal of criminology*, n°47, 2007

WARD, Tony, « Good lives and the rehabilitation of offenders. Promises and problems », *Agression and violent behaviour*, n°7, 2002.

- *Rapport de synthèse*

MATIGNON Emilie, Rapport de synthèse « Les outils d'évaluation et les méthodes de prise en charge des personnes placées sous main de justice » École nationale d'administration pénitentiaire, 2015.

## Table des matières

Introduction.....	6
Première partie : Conception foucauldienne du souci de soi et du souci des autres.....	12
I. De la conduite des conduites à l'attitude critique .....	13
II. De la biopolitique à la biopoétique .....	16
a) Tout dire-vrai s'insère dans un certain régime de vérité .....	17
b) Le rapport entre sujet et vérité passe par une spiritualité.....	25
c) Le bios comme siège du souci de soi .....	27
III. Le soi est culturel et cultivé.....	33
a) Le soi gnomique et sa fonction éthopoïétique.....	33
b) La pierre de touche du rapport d'identité entre la vie et le dire-vrai : le rapport parresiasique .....	37
IV. Le souci de soi passe par la critique et la dramatique .....	42
a) <i>Un énoncé dramatique n'est pas un énoncé performatif</i> .....	43
b) <i>Quel énoncé dramatique critique aujourd'hui ?</i> .....	47
c) Le récit de vie : biopolitique ou biopoétique ?.....	50
d) Une forme culturelle particulière : lien entre écriture de soi et souci de soi.....	53
Deuxième partie- Conception ricoeurienne du souci de soi et du souci des autres .....	57
I. La vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée.....	58
a) La leçon des maîtres du soupçon : le rapport à soi passe par l'interprétation .....	58
b) <i>Une compréhension herméneutique de la vie</i> .....	59
c) La voie longue ricoeurienne : l'herméneutique critique.....	61
d) <i>Herméneutique du texte et herméneutique du soi</i> .....	63
II. Le discours comme instance critique : la nécessité d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie .....	64
a) Un discours qui produit et maintient un sujet éthique.....	66
b) <i>L'imagination, la critique et la conviction</i> .....	67
c) <i>Quel régime de vérité pour cette conception de la critique ?</i> .....	69
d) L'attestation comme épreuve de vérité.....	71
III. D'un acte de langage portant sur un fait particulier à une attestation portant sur la vie entière : le récit de vie comme maintien de soi, comme ipséité.....	74
a) Un souci de soi narratif.....	77
b) La triple mimesis et le monde du texte .....	79
c) Le souci de soi face à la désubjectivation : la promesse comme paradigme de l'ipséité ....	81
IV. Le monde de la vie, le monde du texte et la vérité : différences fondamentales entre le souci de soi ricoeurien et le souci de soi foucauldien.....	85
Troisième partie- Le récit de vie : entre pratique du souci de soi et risque d'assujettissement .....	90
I. Ambiguïté du récit de vie .....	91
a) Une généalogie particulière .....	91
b) Dénonciation de l'illusion biographique .....	93
c) L'identité narrative n'est pas une illusion biographique .....	96
II. Utilisation du récit dans la sociologie pragmatique.....	99
a) L'effet Ricoeur dans les sciences humaines .....	99
b) <i>L'ajout de la question des institutions</i> .....	101
c) Une visée : rendre la réalité inacceptable .....	103
III. Les craintes quant à l'inflation du récit .....	108
a) <i>Racontez et vous serez sauvés</i> .....	108
b) <i>Un usage criminologique</i> .....	109
Conclusion .....	119
Bibliographie.....	121