Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La création sociale des normes

Loute, Alain

Publication date:
2008

Document Version
le PDF de l'éditeur

Link to publication

Citation for pulished version (HARVARD):
Loute, A 2008, La création sociale des normes: de la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur. Olms, Hildesheim.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 04. May. 2026

ıon qui dirige cet ouvrage est celle de la création sociale des
L'auteur cherche à interroger la capacité des acteurs à créer et
rmer les normes qui leur permettent de bien vivre-ensemble.
e première partie, cette question est abordée à partir de
du courant de la socio-économie des conventions. Dans une
partie, l'auteur se tourne vers la philosophie de Paul Ricœur
ısser les limites de la position conventionnaliste. Il s'intéresse,
ernier, au rôle joué par les « actes excessifs » dans la création
es normes. En montrant comment de tels actes peuvent régé-
re capacité à une véritable création normative, Ricœur permet
ın déplacement de la question de la philosophie des normes
: de l'apprentissage social. L'enjeu essentiel d'une création
e normes réside alors dans la mise en place de dispositifs
tissage permettant aux actes excessifs qui déstabilisent nos
; de potentialiser un véritable engagement collectif.

:age, um die es in diesem Werk geht, ist die der gesellschaft-
haffung von Normen. Der Autor untersucht die Fähigkeit der
Normen zu erschaffen und zu verändern, die ihnen ein gutes
:nleben erlauben. Im ersten Teil wird diese Frage ausgehend
Analyse der gängigen Sozioökonomie der Konventionen
m zweiten Teil wendet sich der Autor der Philosophie Paul
u, um die Grenzen der konventionalistischen Position zu über-
Er interessiert sich, bei diesem letzteren, für die Rolle, die die
en Akte" bei der gesellschaftlichen Schaffung von Normen
ıdem Ricœur zeigt, wie solche Akte unsere Fähigkeit zu einer
rmbildenden Schöpfung erneuern können, ermöglicht er eine
ng der Frage von der Philosophie der Normen hin zur Philo-
s gesellschaftlichen Lernens. Der wesentliche Einsatz einer
ıftlichen Schaffung von Normen liegt folglich in der Einrich-
Dispositionen des Lernens, die es den exzessiven Akten, die
·idenzen destabilisieren, erlauben, ein wahrhaft kollektives
:nt zu verwirklichen.

978-3-487-13923-4

EUROPAEA MEMORIA

Alain Loute · La création sociale des normes

EUROPAEA MEMORIA

Alain Loute

La création sociale des normes

De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur

OLMS

EUROPAEA MEMORIA
Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von
Jean Ecole

Herausgegeben von
Robert Theis,
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöller

Reihe I: Studien
Band 62

Alain Loute

La création sociale des normes

De la socio-économie des conventions
à la philosophie de l'action de Paul Ricœur

2008
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

ALAIN LOUTE

La création sociale des normes

De la socio-économie des conventions
à la philosophie de l'action de Paul Ricœur

2008
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Publié avec le concours du Centre de Philosophie du Droit (CPDR, Université catholique de Louvain) dans le cadre d'un programme PAI-VI/06 financé par la Politique Scientifique Belge – BELSPO (http://iap6.ucl.ac.be) et du projet européen REVGOV – 6ème programme cadre.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.ddb.de* abrufbar.

ISO 9706
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Herstellung: KM Druck, 64823 Groß-Umstadt
Umschlagentwurf: Prof. Paul König, Hildesheim
© Copyright by Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2008
www.olms.de
Alle Rechte vorbehalten
ISSN 1613-7388
ISBN 978-3-487-13923-4

Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université catholique de Louvain en février 2007. Je tiens à adresser ici mes plus chaleureux remerciements au Professeur Marc Maesschalck qui en a assuré la direction. Ses conseils et ses compétences philosophiques ont contribué grandement à la réalisation de cette thèse. Qu'il soit remercié pour ses encouragements, sa confiance et le cheminement philosophique qu'il m'aura permis de parcourir.

Le présent travail s'inscrit dans le cadre des recherches menées au Centre de Philosophie du Droit de l'Université catholique de Louvain. Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance au Professeur Jacques Lenoble pour son accueil dans cet environnement de recherche fécond.

Qu'il me soit permis d'exprimer également toute ma gratitude à tous les amis qui m'ont encouragé et soutenu tout au long de ces années de recherches doctorales. Un merci tout particulier à Céline, Laurence, Yasmine, Jean-Benoît, Aurélie, Laetitia, Louis, Julien, Maïté, Laurent, Ewa, Raphaël, Anne, Sébastien, Juan-Pablo, Benoît, Alex, Mathieu et Géraldine. Merci à tous les collègues, passés et présents, du Centre de Philosophie du Droit pour les nombreux moments partagés ensemble.

Enfin, je remercie ma famille pour son soutien, son attention et ses encouragements. Je dédie cet ouvrage à Denise, Jacques, Eliane et Carlo.

Introduction

La question qui dirige l'ensemble de cet ouvrage est celle de la création sociale des normes. Pour nous, le contexte socio-politique actuel atteste avec force, et dans une situation de crise, que le bien vivre-ensemble dépend de la capacité de la collectivité à continuellement (re)créer ses normes. A travers cette question, notre objectif ne sera pas seulement de mieux comprendre le processus de production des normes. Nous tenterons également de déterminer comment les acteurs peuvent *agir* sur ce processus. Les acteurs peuvent-ils initier un mouvement de créativité sociale ou sont-ils contraints à attendre un changement social dont ils ne peuvent être que spectateurs ?

Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Luc Boltanski et Eve Chiapello dressent un constat assez amer du contexte socio-économique des vingt dernières années. Si, auparavant, le capitalisme semblait pouvoir être contraint par des dispositifs de régulation qui assuraient une certaine distribution des risques et des richesses, aujourd'hui, l'individualisation des risques et leur distribution inégale semblent être inhérentes au mode de développement du système mondial. Alors que le capital a connu « de multiples opportunités d'investissement offrant des taux de profit souvent plus élevés qu'aux époques antérieures »[1], la situation socio-économique de beaucoup de personnes s'empire : « appauvrissement de la population d'âge actif, croissance régulière du nombre des chômeurs et de la précarité du travail, stagnation des revenus du travail »[2].

Pour Boltanski et Chiapello, ce contexte est aussi celui de la crise de la critique. Un tel constat est pour le moins étonnant. Au vu de la généralisation des souffrances et des inégalités provoquées par les transformations du capitalisme, on aurait pu s'attendre à ce que la critique retrouve force et vigueur. Il n'en est rien. La critique est en plein désarroi. Elle semble sans réels moyens d'action. Plus elle revendique, plus on l'accuse de conservatisme et d'archaïsme en lui reprochant de vouloir retrouver un monde révolu. Le pessimisme est de mise. Un sentiment d'impuissance et de fatalisme se propage face aux changements du

[1] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 23.

capitalisme. L'époque actuelle jette ainsi un doute quant à notre capacité à décider collectivement de notre destinée.

Une telle situation appelle, bien entendu, de multiples explications. L'une d'entre elles est certainement à chercher du côté du déséquilibre des rapports de force qu'ont engendré les mutations d'un système capitaliste globalisé. Mais il est une hypothèse d'explication qui attire particulièrement notre attention. Il s'agit de la généralisation d'un nouveau type d'opportuniste. Par ce dernier, nous n'entendons pas ici un acteur égoïste qui serait replié sur sa sphère privée, mais un acteur qui génère des profits et qui laisse la collectivité en assumer les coûts.

Face aux opportunistes du moment, les solutions traditionnelles sont mises à mal. Selon une approche économique standard, le problème pourrait être résolu en rendant les marchés plus transparents. En réduisant les asymétries d'information, on diminuerait les possibilités d'opportunisme. Selon une approche de type « command and control », la solution est à chercher du côté du renforcement des instances de contrôle du respect des normes établies. Selon nous, aucune d'entre elles ne peut apporter de véritables solutions. La raison en est que les opportunistes qui sévissent aujourd'hui ne tirent pas leurs avantages d'informations qu'ils seraient seuls à détenir. De même, renforcer le contrôle du respect des normes ne résoudrait pas le problème car ils ne cherchent pas à enfreindre les règles.

Ces opportunistes ne sont ni des acteurs qui agissent dans l'ombre, ni des acteurs qui cherchent à frauder. Selon nous, ils exploitent plutôt l'existence de zones d'« incertitude normative ». Ils profitent de l'incapacité de la collectivité à exercer une responsabilité collective sur toute une série d'enjeux, pour générer des profits sans en assumer les coûts. Une des raisons de la déroute de la critique face à ces opportunistes réside peut-être dans le fait qu'ils agissent dans de telles zones d'incertitude. Si les coûts sociaux des conduites opportunistes sont d'ores et déjà visibles, les appuis normatifs qui permettraient à la critique de les dénoncer lui font défaut.

Dès lors, pour nous, la réponse qui s'impose face à la menace opportuniste, c'est de produire les normes qui nous permettront à nouveau de décider collectivement de notre destinée et de ne plus laisser les externalités négatives des opportunistes façonner notre monde commun. Mais les acteurs impliqués dans les situations de crise et conditionnés par elles sont-ils en mesure effectivement de supporter une telle transformation de la donne sociale ?

C'est par le biais de l'analyse approfondie de différentes théories de l'action que nous traiterons de cette question cruciale de la capacité des acteurs. Il nous a semblé que le récent courant de la socio-économie des conventions pouvait, sur ces questions, nous apporter quelques

éclaircissements. Les auteurs de ce courant, sociologues et économistes confondus, tentent de comprendre le processus de l'action collective à partir d'une entité collective irréductible aux volontés individuelles : la convention. L'intérêt des conventionnalistes est qu'ils n'appréhendent pas celle-ci comme un contenu de sens partagé par tous les acteurs, sorte de méta-règle, qu'il faudrait présupposer en marge de l'action. Pour eux, si les conventions constituent les normes qui contraignent le processus de l'action collective, elles en sont également le produit. La traversée du courant de la socio-économie des conventions devrait donc nous permettre de mieux comprendre le processus de la production de la normativité sociale. En outre, la socio-économie des conventions, sur son versant normatif, avance des propositions d'action dont l'objectif est précisément d'agir sur la production des normes du bien vivre-ensemble. Nous espérons que l'analyse de ces propositions nous aidera à déterminer ce que les acteurs peuvent faire pour influer sur ce processus.

La première partie de cet ouvrage sera consacrée à l'analyse critique de ce courant pour mettre en évidence sa conception particulière des capacités d'action des acteurs sociaux. Dans un premier chapitre, nous passerons en revue les travaux de sociologues et d'économistes des conventions, afin de dégager la théorie de l'action collective commune qui les sous-tend. C'est par la « sociologie des cités » de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot que nous entamerons cette traversée. Par « cité », ces auteurs entendent des « dispositifs d'épreuve » qui rendent possible la coordination des actions autour d'un bien commun. Sans ces appuis normatifs légués par la tradition et institutionnalisés à travers des dispositifs d'objets, il ne pourrait y avoir de coordination des actions. Quant à l'économie des conventions, nous l'aborderons à travers les travaux de Michel Aglietta et d'André Orléan sur la monnaie. Pour ces économistes, l'entité collective que représente la monnaie est ce qui assure la stabilisation et la constitution de la société marchande en « communauté de destin ». En l'absence de cette forme socialement reconnue de la richesse, les individus s'abîmeraient dans un jeu mimétique sans fin à travers lequel ils tenteraient désespérément de déterminer ce que le groupe considère comme signe de la richesse.

Dans un deuxième chapitre, nous tenterons d'approfondir la question de la production de ces conventions normatives en analysant les propositions qu'ont avancé les auteurs conventionnalistes pour agir dans le contexte socio-économique contemporain. Pour eux, ce dernier est le fruit d'une évolution sociale qui a mis les conventions institutionnalisées en situation de déphasage. De nouveaux comportements ont proliféré qu'elles ne parviennent pas à contraindre. Ainsi, Luc Boltanski et Eve Chiapello

montrent que le néo-capitalisme en réseau engendre une nouvelle forme d'exploitation que les cités institutionnalisées ne permettent pas de dénoncer. Quant à eux, les économistes des conventions estiment que le risque est grand que la financiarisation de l'économie conduise à l'imposition d'une nouvelle monnaie « dépolitisée » qui ne soit plus au service d'un « projet social global ». Sociologues et économistes des conventions proposent alors d'agir pour imposer une nouvelle convention.

L'intérêt de ces propositions est qu'elles tentent de dépasser le dilemme « herméneutique – critique » que rencontre toute théorie de l'action qui se veut critique. Suivant ce dilemme, deux options se présentent au théoricien. Soit il adopte une démarche « herméneutique » : il cherche à expliciter le contenu des conventions institutionnalisées, considérant que seules ces dernières ont une incidence réelle sur l'action. Soit il adopte une démarche « critique » : il tente de provoquer une transformation sociale en démontrant la fausseté de certaines croyances sociales. Chacune de ces options mène à un écueil. Dans la première démarche, le théoricien abandonne toute volonté critique pour se borner à décrire les normes en vigueur dans une société donnée. La seconde présuppose que la critique d'une croyance sociale est la condition nécessaire et suffisante d'une transformation sociale. A travers leurs propositions, les conventionnalistes veulent intervenir sur un plan qu'ont délaissé les deux options de ce dilemme, à savoir le plan de l'engagement des acteurs eux-mêmes dans la production de nouvelles normes. Ils cherchent à participer à l'institutionnalisation, entreprise par les acteurs eux-mêmes, d'une nouvelle convention.

La question à laquelle nous serons en mesure de faire face au terme de cette première partie est de savoir si la socio-économie des conventions permet réellement de penser la créativité sociale. A suivre l'axiome conventionnaliste selon lequel la convention est produite par le processus de l'action collective, ne faut-il pas en conclure à l'impossibilité pour les acteurs de *créer* de nouvelles conventions ? Leur marge de manœuvre ne se limite-t-elle pas à pouvoir *reproduire* les conventions que le processus de l'action collective aura fait émerger ? Dès lors, plutôt que de dépasser le dilemme herméneutique – critique, les propositions conventionnalistes, qui visent à institutionnaliser une nouvelle convention, ne risquent-elles pas de retomber dans la position du théoricien critique qui croit que son intervention peut, à elle seule, susciter une transformation sociale ?

Pour tenter de résoudre ces questions, nous nous tournerons, dans une seconde partie, vers la philosophie de l'action de Paul Ricœur. Nous nous demanderons si son herméneutique de l'action, plutôt que d'être une des deux branches du dilemme herméneutique – critique, ne pourrait pas en

indiquer une voie de sortie. Nous pensons que Ricœur devrait nous permettre de mieux identifier et articuler les conditions d'une véritable créativité sociale.

Nous parcourrons la philosophie de l'action de Ricœur de manière progressive à travers trois chapitres – l'action décrite, l'action racontée et l'action prescrite – suivant en cela la structure triadique de *Soi-même comme un autre*. Au fil de ces chapitres, nous aurons donné toute son ampleur et son extension au thème de l'action chez Ricœur.

Dans « l'action décrite », nous nous pencherons sur la reprise critique que Ricœur opère de la philosophie analytique de l'action. Un des enseignements que Ricœur tire de la description analytique de l'action, c'est qu'elle renvoie à un « pouvoir-faire » de l'acteur qu'elle ne peut réellement penser. L'analyse descriptive de l'action tout à la fois présuppose et met en crise ce pouvoir-faire.

Nous verrons, dans « l'action racontée », que seule une poétique de l'action permet de résoudre cette crise du pouvoir-faire. Nous montrerons comment, pour Ricœur, la mise en intrigue de l'action permet à l'acteur non seulement de *révéler* mais de *transformer* son pouvoir-faire en pouvoir d'effectuer des possibles. L'imagination narrative est ce qui ouvre l'action à sa dimension projective. L'imaginaire social, pour Ricœur, est alors ce qui rend possible une véritable créativité sociale.

Mais ce n'est que dans « l'action prescrite » que nous lierons la créativité sociale à la question du bien vivre-ensemble. Nous déploierons la « petite éthique » de Ricœur afin de déterminer *pourquoi* et *comment* il faut agir. Nous montrerons que pour « agir avec et pour autrui dans des institutions justes », il *faut* exercer une forme de créativité sociale.

De la première partie traitant de la socio-économie des conventions à la seconde partie sur la philosophie de l'action de Ricœur, nous aurons donc effectué un déplacement d'une conception de la production des normes en termes de reproduction à une véritable approche de la créativité sociale. Mais le bénéfice escompté de la traversée de la philosophie de l'action élaborée à partir de l'herméneutique de Paul Ricœur ne se limite pas à cela. Notre thèse est que, en s'appuyant sur son herméneutique de l'homme capable, Ricœur fait davantage qu'affirmer que la créativité est possible et qu'elle est requise par l'effectuation de la visée éthique. Il cherche également à penser l'« auto-capacitation » des acteurs à une telle créativité. A nos yeux, une telle démarche permet de dépasser définitivement le dilemme herméneutique – critique auquel fait face quiconque cherche à agir sur le processus de production de la normativité sociale. En montrant comment les acteurs, par eux-mêmes, peuvent à la fois révéler et transformer leurs capacités d'action, Ricœur déplace la question de la création sociale

des normes vers son véritable enjeu, à savoir la capacité d'agir collectivement pour apprendre des actes excessifs qui déstabilisent nos évidences.

I. La théorie des conventions : l'action qui convient

L'objectif de cette première partie est d'identifier la manière dont la socio-économie des conventions appréhende la production des normes du bien vivre-ensemble. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps. Dans un premier chapitre, nous passerons en revue certains travaux de la socio-économie des conventions afin de dégager la théorie de l'action qui les sous-tend. Nous commencerons, tout d'abord, par présenter la sociologie des cités développée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Ensuite, nous aborderons l'économie des conventions à travers les travaux de Michel Aglietta et d'André Orléan sur la monnaie. Après avoir traversé la sociologie et l'économie des conventions, nous mettrons en avant les caractéristiques communes de leur approche de l'action collective.

Comme nous l'avons précisé, ce qui nous intéresse dans la théorie de l'action conventionnaliste, c'est la manière dont elle appréhende les conventions qui rendent possible la coordination des actions. Elle lutte contre l'« illusion sémantique » qui consisterait à poser l'existence des conventions indépendamment de l'action. Pour eux, la convention est bel et bien produite par le processus de l'action collective qu'elle rend possible. Nous tenterons de déterminer la nature de cette production normative.

Dans un deuxième chapitre, nous analyserons les propositions que ces auteurs avancent pour agir dans le contexte socio-économique actuel. Notre intérêt dans cette analyse sera d'approfondir le processus de production normative. Nous tenterons de voir comment, pour les conventionnalistes, les acteurs peuvent agir sur l'évolution sociale pour produire les normes qui leur permettent de continuer à bien vivre-ensemble.

Chapitre 1 : La théorie conventionnaliste de l'action

Nous ne saurions trop insister sur le fait que notre objectif dans ce premier chapitre est de dégager la théorie conventionnaliste de l'action collective. A ce titre, nous n'analyserons pas, en tant que tel, l'apport de ces auteurs en regard de leurs objets de recherche spécifiques, à savoir les opérations de critique et justification menées par les acteurs ordinaires dans des situations de dispute pour Boltanski et Thévenot, et le rôle que joue la monnaie dans les échanges marchands pour Aglietta et Orléan.

Ainsi, ce qui nous intéresse dans les travaux de Boltanski et Thévenot, c'est qu'ils mettent à jour les appuis normatifs – les « cités » – qui permettent, à l'échelle de la société, la coordination des actions autour d'un bien commun. De même, les réflexions de Aglietta et Orléan sur la monnaie nous permettent de faire la lumière sur les médiations qui rendent possible la constitution et la stabilisation de la société marchande. Cette importante précision effectuée, entrons sans plus tarder dans la sociologie des conventions.

1. La sociologie des conventions

1.1. Le projet de la sociologie des cités

Dans *De la justification*, Luc Boltanski et Laurent Thévenot tentent de construire une « sociologie de la justification ». Leur projet n'est pas à relier à la démarche d'une sociologie critique qui, sous les justifications avancées par les acteurs, dévoilerait des intérêts et des motifs cachés. Ils ne cherchent pas non plus à construire une théorie de la justice qui viserait à fonder une conception de la justice. Ils s'intéressent au sens ordinaire du juste, c'est-à-dire au sens du juste tel qu'il est mobilisé dans les jugements de justification que les acteurs ordinaires posent, eux-mêmes, en situation. Nos deux sociologues tentent de dégager les contraintes qu'un tel jugement doit respecter pour être acceptable. Leur analyse vise ainsi à construire ce qu'ils appellent une *grammaire* de l'expérience de justification dans la construction des relations sociales.

Pour dégager les règles de cette grammaire, Boltanski et Thévenot s'intéressent au discours que les acteurs produisent sur leurs actions. Pour Boltanski, cette attention au discours des acteurs les rapproche du tournant linguistique qui a, selon lui, marqué l'évolution de la sociologie :

« Notre démarche peut (...) être rapprochée d'un mouvement plus large qui a affecté les sciences sociales dans leur ensemble, souvent rapporté au "tournant linguistique", que l'on peut caractériser dans le champ de la sociologie et, plus particulièrement, de la théorie de l'action, comme le fait Nicolas Dodier, par le passage d'une "sociologie de l'agent" à une "sociologie de la traduction" (Dodier, 1989). Au lieu de définir des agents au moyen d'attributs stables, de les doter d'intérêts et de dispositions inscrites dans le corps et capables d'engendrer des intentions objectives et non conscientes, et de se donner pour tâche d'expliquer l'action de ces agents quand ils rencontrent des obstacles extérieurs, la sociologie de la traduction montre comment les acteurs élaborent des discours sur l'action ou, pour reprendre les termes de Paul Ricœur, accomplissent le travail de "mise en intrigue" de leurs actions (Ricœur, 1983) »[1].

Lorsqu'ils se plongent dans leur terrain – les situations de dispute dans lesquelles les acteurs se critiquent et se justifient –, nos deux sociologues s'attachent aux discours produits par les acteurs. Mais leur démarche ne se limite pas à une analyse sémantique de ces discours. C'est à une pragmatique de la justification qu'ils se consacrent. Pour eux, et ce point est essentiel, la « cohérence sur laquelle repose le jugement ne réside pas dans la langue seule »[2]. Se justifier c'est être amené à *faire* quelque chose. La justification est abordée comme une action, posée dans un contexte. De plus, elle est considérée comme une action collective, entendue comme une action coordonnée qui repose sur une forme d'accord.

Quelle méthodologie Boltanski et Thévenot privilégient-ils pour construire une telle « pragmatique de la justification » ? Un premier trait caractéristique de leur démarche est qu'ils rejettent toute coupure épistémologique entre les acteurs ordinaires et le sociologue. Ils refusent l'asymétrie qui existe entre le sociologue critique et l'acteur ordinaire. Pour eux, la sociologie critique doit se faire sociologie *de la* critique. Elle doit prendre au sérieux et reconstruire, sans les réduire, les discours que les acteurs produisent sur leurs pratiques. Il n'y a donc pas de rupture fondamentale entre le rapport de recherche du sociologue et celui que les acteurs peuvent produire sur leur situation. Certes, il demeure une asymétrie entre le sociologue et les acteurs. Le sociologue dispose de plus de temps, de

[1] BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 56.
[2] BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 (1ère éd. 1987), p. 165.

ressources et est capable de croiser davantage de rapports sur la situation que les acteurs eux-mêmes. Cependant, son rapport de recherche ne doit pas être considéré comme la seule description valide de la situation. Il se caractérise par le fait de clarifier et d'expliciter les contraintes que doivent respecter les discours des acteurs ordinaires qui veulent être considérés comme acceptables.

Boltanski parle au sujet d'une telle démarche sociologique de « sociologie analytique » :

« Le travail d'analyse, comparable, sous certains rapports, à celui de la philosophie analytique, vise ici à lever l'implicite dont l'acteur peut se satisfaire, de façon à formuler des hypothèses sur les catégories qu'il met en œuvre pour orienter son action et "à décrire les fonctionnements logiques très complexes que nous présentent les concepts de la vie quotidienne" (Strawson, 1962, p. 107). Notre entreprise se rapproche par là d'une "métaphysique descriptive", pour reprendre les termes de Strawson (Strawson, 1973, p. 9), à cette différence près qu'elle vise non à clarifier des universaux »[3]

mais à construire un modèle qui explicite les contraintes que doit respecter le discours de justification des acteurs ordinaires. Pour réaliser une telle tâche,

« le chercheur se met dans la position, fictive ou réelle, qui serait la sienne s'il devait programmer un automate capable, au cours d'une dispute inscrite dans un dispositif de situation déterminé, d'engendrer des actions acceptables, ce qui suppose la définition des objets que cet automate devrait être en mesure de reconnaître et l'écriture des règes qu'il faudrait lui apprendre pour qu'il puisse engendrer des jugements ajustés aux contraintes de la situation »[4].

Boltanski précise que ce travail est indissociable d'un va-et-vient entre l'analyse de « laboratoire » et les enquêtes de terrain. Celles-ci permettent de dégager les discours des acteurs et ses contraintes que le modèle tente de clarifier et d'expliciter.

Un deuxième trait caractéristique de la démarche de Boltanski et Thévenot est qu'elle ne restreint pas l'analyse à la situation dans laquelle se disputent les acteurs. Elle tente de montrer que les acteurs prennent appui sur des ressources communes, existant au-delà de la situation, qui leur permettent de se justifier. Elle mobilise des figures d'accords légitimes issus de la tradition, qu'ils dénomment « cités », qui se sont sédimentées et qui

[3] BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, op. cit.*, p. 60.
[4] *Ibidem.*

offrent autant de points d'appui normatifs aux acteurs. Boltanski et Thévenot abordent ainsi différents textes canoniques de la philosophie politique comme autant de constructions systématiques de formes d'accords que l'on retrouve mobilisées, en situation, dans les disputes entre acteurs. Dans ces conflits, « la tradition est en quelque sorte mise une nouvelle fois en présence des acteurs. Elle est réactualisée dans le procès de son "application", au sens de H.-G. Gadamer (Gadamer, 1976, p. 148-184) »[5]. Le sociologue doit alors croiser analyse des textes de la tradition et enquêtes de terrain.

Troisième trait caractéristique, la sociologie de Boltanski et Thévenot a une portée limitée. La théorie de l'action qu'ils développent n'a aucunement la prétention de rendre compte de l'ensemble des actions possibles : « le modèle construit dans *De la justification* ne vise pas à rendre compte de toutes les situations qu'on peut rencontrer dans le monde social, mais seulement de celles où les acteurs cherchent à produire ensemble des accords légitimes »[6]. Ainsi, le modèle des cités « est vrai quand les personnes ont à gérer des disputes, et qu'elles font appel à leur sens de la justice »[7]. Il n'est donc pas question de supposer que la recherche d'accords constitue la seule activité des êtres humains. Pour Boltanski, « il est idiot de considérer la société comme fondée uniquement sur le consensus et l'accord »[8]. La justification est une action parmi d'autres qu'il faut replacer parmi le large éventail des actions possibles dans le cadre de nos sociétés.

Tant Boltanski que Thévenot explorent d'autres types d'actions dans leurs recherches respectives. Ainsi, Boltanski dessine, à côté du régime de l'action de justification, les contours d'une « action en justesse ». Dans celle-ci, les acteurs ne s'affairent plus à se justifier ou à critiquer les autres acteurs. Ils sont en « paix » avec les autres acteurs. Mais les accords issus de justifications passées restent présents dans la situation, même si c'est de manière tacite et non explicite. Autrement dit, les appuis normatifs légués par la tradition, dont nous avons dit qu'ils étaient réactualisés dans la dispute, continuent à guider nos actions :

> « On peut montrer, en effet, que les constructions de la philosophie politique sont aujourd'hui inscrites dans des institutions et des dispositifs (comme, par exemple, des bureaux de vote, des ateliers, des médias ou encore des concerts, des réunions de famille, etc.) qui informent continuellement les acteurs sur ce qu'ils ont à faire pour se conduire normalement »[9].

[5] *Ibid.*, p. 151.
[6] DE BLIC D., « La sociologie politique et morale de Luc Boltanski », in *Raisons politiques*, 3, 2000, pp. 149-158, p. 155.
[7] PIETTE A., « Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française ? », in *Recherches sociologiques*, n° 2, 1994, pp. 87-99, p. 95.
[8] *Ibidem*.

A côté du régime de justesse et du régime de justification, Boltanski cerne les traits de deux autres régimes d'action qui se démarquent des contraintes, explicites ou implicites, de l'action justifiable. Il s'agit de l'amour qui, dans sa gratuité, son excès et son refus de l'équivalence, ne respecte pas les règles d'un juste traitement des personnes, et de la violence qui considère les personnes comme des choses.

Thévenot construit, quant à lui, une architecture de ce qu'il appelle des « régimes d'engagement »[10]. Il décrit deux autres régimes d'action qui reposent sur des formes d'accord de moindre généralité que dans l'action de justification : d'une part, un régime d'action en familiarité où l'acteur se coordonne avec un environnement intime et familier, d'autre part, un régime d'action en plan où l'agent se coordonne avec un environnement fonctionnel.

Eu égard à notre objectif de dégager la théorie conventionnaliste de l'action collective, nous nous centrerons sur les travaux de Boltanski et Thévenot portant sur l'action de justification. Ils devraient nous permettre de dégager les contraintes pragmatiques que doivent respecter les acteurs pour pouvoir se coordonner. Après avoir présenté l'objectif et la méthodologie de la sociologie de Boltanski et Thévenot, nous pouvons rentrer enfin dans l'exposé de leur modèle.

1.2. Le modèle des cités

Pour construire leur « pragmatique de la justification », Boltanski et Thévenot, suivant la méthodologie que nous venons de présenter, opèrent un va-et-vient entre enquête de terrain et analyse de textes de la tradition. Pour ce faire, ils ont choisi un ensemble de textes canoniques de la philosophie politique. A aucun moment, Boltanski et Thévenot ne travaillent ces philosophies politiques pour elles-mêmes[11]. Ils les ont abordées comme autant de tentatives de mise à jour des règles de la vie harmonieuse dans la cité, ces règles ayant pour finalité d'ordonner les habitants de la cité autour

[9] BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, op. cit.*, pp. 82-83.
[10] Cf. THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.
[11] Les parties de leur livre « qui présentent des analyses de textes canoniques de la philosophie politique ne doivent pas être lues en elles-mêmes, indépendamment de la construction d'ensemble » (BOLTANSKI L. et THEVENOT L, *De la justification, Les économies de la grandeur, op. cit.*, pp. 26-27).

d'un *bien commun*[12]. Pour eux, ces textes constituent des expressions systématiques et clarifiées des règles que doivent respecter les acteurs pour justifier leurs actions. Ils cherchent donc à

> « montrer que les contraintes qui pèsent sur les constructions d'ordre entre des êtres humains concernent tout autant les philosophes politiques que les gens qui cherchent à s'accorder en pratique, et que les solutions proposées de manière abstraite et systématique par les premiers correspondent à celles mises en œuvre par les seconds »[13].

De ces philosophies politiques, Boltanski et Thévenot ont retiré une axiomatique commune, une « grammaire du lien politique ». Mais ces philosophies politiques ne leur ont pas seulement servi à dégager les règles d'une telle grammaire. Elles leur ont également permis d'illustrer les différents biens communs autour desquels peut s'organiser la cité. Les différentes philosophies présentent chacune, en effet, une manière de respecter les règles de la grammaire du lien politique, en pensant l'ordonnancement de la cité autour d'un bien commun spécifique. Boltanski et Thévenot ont sélectionné des philosophies politiques qui constituaient chacune « la systématisation d'une forme d'accord couramment mise en œuvre dans des situations ordinaires »[14].

Dans un premier temps, nous présenterons l'axiomatique commune aux différentes philosophies politiques sélectionnées par Boltanski et Thévenot. Ensuite, nous décrirons les figures du bien commun que rapportent ces différentes philosophies. Dans un troisième temps, nous montrerons comment les règles de la grammaire du lien politique jouent comme autant de contraintes pragmatiques du jugement de justification. Pour finir, nous passerons en revue les différentes compétences des acteurs qui sont supposées par le modèle de Boltanski et Thévenot.

1.2.1. L'axiomatique du modèle de la cité

Nous ne saurions trop insister sur le fait que Boltanski et Thévenot ne s'intéressent pas aux textes philosophiques pour eux-mêmes. Ils les instrumentalisent, les abordant comme des œuvres de grammairiens du lien politique. Ils tentent de relever des règles communes à des ouvrages aussi

[12] « Nous traitons les œuvres retenues comme des entreprises grammaticales d'explicitation et de fixation des règles de l'accord, c'est-à-dire, indissociablement, comme des corps de règles prescriptives permettant de bâtir une cité harmonieuse » (*ibid.*, p. 86).
[13] *Ibid.*, p. 85.
[14] *Ibid.*, p. 88.

différents que la *Cité de Dieu* de saint Augustin, la *Politique* de Bossuet, le *Léviathan* de Hobbes, le *Contrat social* de Rousseau, la *Richesse des nations* de Smith et le *Système industriel* de Saint-Simon. Boltanski et Thévenot ont appréhendé toutes ces philosophies comme autant de tentatives visant à combiner deux exigences pourtant difficilement compatibles : « 1) une exigence de commune humanité qui suppose une forme d'identité partagée par toutes les personnes ; 2) une exigence d'ordre sur cette humanité. La définition du *bien commun* est la clé de voûte de la construction qui doit assurer la compatibilité entre ces deux exigences »[15].

Il ressort de la mise en commun des philosophies politiques qu'elles visent toutes un même but : ordonner les habitants de la cité pris dans leur ensemble. De plus, chacune de ces théories politiques atteint cet objectif de la même façon : elles mobilisent toutes la figure d'un bien commun. La confrontation des textes philosophiques a permis à Boltanski et Thévenot de relever un modèle commun – dénommé « modèle de la cité » –, composé de six axiomes, qui rapporte les règles que doit respecter tout ordonnancement de la cité autour d'un bien commun.

> a1) Le premier axiome est le *principe de commune humanité* des membres de la cité. Les différentes philosophies politiques « ont en commun d'admettre une même définition de l'humanité, de sorte qu'elles s'accordent toutes sur la délimitation de l'ensemble des êtres humains et sur le principe suivant lequel, à l'intérieur de cet ensemble, tous les êtres humains sont aussi humains les uns que les autres »[16].

Une manière de traduire cette première exigence serait de l'interpréter comme l'exigence de pouvoir définir les membres de la cité à partir d'une même forme d'identité. Boltanski et Thévenot parlent d'un « principe *supérieur commun* » capable d'identifier tous les êtres humains. Il s'ensuit que « ce *principe de commune humanité* exclut les constructions politiques qui connaissent des esclaves ou des sous-hommes »[17], c'est-à-dire qu'il n'est de forme d'identité légitime qui ne pose une forme d'équivalence – une forme de rapprochement possible – entre tous les êtres humains. Arrêter à ce stade l'axiomatisation du modèle de la cité reviendrait à l'assimiler à une théorie politique triviale que Boltanski et Thévenot dénomment *éden*. Celle-ci pose que tous les individus sont identiques, au point de s'effacer derrière un homme unique, un Adam.

[15] *Ibid.*, p. 101.
[16] *Ibid.*, pp. 96-97.
[17] *Ibid.*, p. 97.

a2) Le deuxième axiome, appelé *principe de dissemblance*, consiste à présupposer au moins deux états possibles pour les membres de la cité.

L'effet de ce deuxième axiome est la suppression des *édens*. Il s'ensuit le problème de la compatibilité des deux premiers axiomes. « S'il est seul ce deuxième principe permet d'engendrer une autre construction politique triviale dans laquelle les singularités personnelles sont à ce point préservées qu'il y a autant d'états que de personnes »[18]. Un tel modèle – qui, à titre d'exemple peut reposer sur l'idée de castes ou de différenciations sexuelles[19] – entrerait en contradiction immédiate avec le premier axiome qui pose une forme d'équivalence fondamentale entre les êtres humains. Compléter le modèle par un troisième axiome permet alors de dénouer la tension existante entre les deux premiers principes.

a3) La *commune dignité* correspond au troisième axiome. Ce principe interdit toute fixation permanente des êtres humains dans des états, en supposant une puissance identique d'accès à tous les états, désignée par l'idée de *commune dignité* des membres de la cité.

L'adjonction de cet axiome aux précédents aboutit à la création d'un modèle que Boltanski et Thévenot qualifient de modèle d'*humanité à plusieurs états*. La compatibilité des deux premiers principes est assurée en ce que la différenciation des états attribués aux individus n'est pas figée : elle n'empêche pas d'identifier tous les individus à partir d'une même forme d'équivalence. A en rester à ces trois premiers principes, la figure de l'ordonnancement des membres de la cité n'est pas encore clairement fixée. Le modèle de la cité appelle le complément d'autres principes.

a4) Le quatrième axiome requiert que les états soient *ordonnés*. L'ordre s'exprime par une échelle de valeur qui ordonne les états en fonction de la « grandeur » des biens ou des bonheurs attachés à ces états.

L'ajout de cet axiome a pour effet de préciser l'axiome précédent. Le principe de commune dignité devient, en quelque sorte, un principe d'« égalité des chances » quant à l'accession aux états de grandeur. Plus fondamentalement, la prise en considération de ce quatrième axiome a pour conséquence de mettre en cause la cohérence de l'ensemble du modèle.

[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*

« Sachant qu'en raison de leur commune humanité (a1) qui les identifie comme êtres humains, tous les hommes ont une égale puissance d'accès (a3) aux états *supérieurs* (auxquels sont attachés les plus grands bonheurs), on ne comprend pas, sans le recours à d'autres hypothèses, pourquoi tous les membres de la cité ne sont pas dans l'état suprême (formant ainsi un *éden*) »[20]. Présentons les autres axiomes afin de voir comment le modèle de la cité tente de résoudre cette tension.

a5) Le cinquième axiome dévoile une *formule d'investissement*. Il s'agit du principe selon lequel l'accès au bien attaché à un état supérieur de l'ordre nécessite un sacrifice.

L'accès à l'état suprême n'étant pas sans coût, la tension entre (a1) et (a4) s'éteint. En effet, le fait que tous les membres de la cité ne se situent pas d'emblée au niveau suprême de l'échelle de valeur se justifie du fait que l'accès aux états supérieurs ne découle pas du seul (a1), mais dépend également d'un coût. On parlera, au sujet du modèle politique correspondant aux cinq principes, de modèle d'*humanité ordonnée*. S'il est juste de présenter ce dernier modèle comme une réponse à la tension entre les deux exigences fondamentales de la cité (a1 et a4), Boltanski et Thévenot soulignent la faible solidité du modèle : « les personnes à l'*état inférieur*, nécessairement désireuses de profiter des bienfaits attachés à l'*état supérieur* (nous raisonnons ici sur un modèle simple à deux états, mais cette propriété n'est nullement nécessaire), seront enclines, plutôt qu'à supporter le coût qu'implique l'accès à l'état supérieur (a5), à remettre en cause ce coût »[21]. La paix – l'ordre – d'une cité composée d'humains de grandeurs différentes ne pourra être assurée qu'après avoir pris en compte un ultime axiome.

a6) Le dernier axiome « pose que le bonheur, d'autant plus grand que l'on va vers les *états supérieurs*, profite à toute la cité, que c'est un *bien commun* »[22].

Dans le modèle de la cité, on parle, au sujet de l'ordonnancement des membres de la cité d'« ordre de grandeur » ou encore d'« ordre de généralité », ceci parce que l'état de grand est plus « général » que l'état de petit, au sens où le premier *comprend* le second, la grandeur des grands rejaillissant sur celle des petits. L'ajout du dernier axiome a pour conséquence de clôturer, de manière définitive, la tension entre l'exigence de commune humanité (a1) et l'exigence d'ordre (a4). La compatibilité des

[20] *Ibid.*, p. 99.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*

deux axiomes est assurée à travers la figure d'un bien commun. Il ne suffit plus de justifier des inégalités par une formule d'investissement (a5). L'accès à l'état de grand se voit conditionné par le sacrifice de biens particuliers – considérés comme jouissance égoïste – s'opposant au bien commun visé par les états de grand.

1.2.2. Une pluralité de cités

Ces six axiomes constituent le modèle de la cité qui provient du croisement des différents textes de philosophie politique sélectionnés par Boltanski et Thévenot. Comme nous l'avons déjà précisé, ces différents textes n'ont pas servi uniquement à construire le modèle formel de la cité. Ils ont permis également de dégager différents biens communs autour duquel un « ordre de grandeur » peut se constituer, chaque philosophie illustrant une manière de réaliser le modèle de la cité. Chacune de ces philosophies a été choisie parce qu'elle offrait une présentation systématique d'une forme de bien commun à laquelle les acteurs font référence dans leurs disputes[23]. Nous nous contenterons ici de passer brièvement en revue les différentes cités que permettent de construire chaque philosophie politique, sans revenir ici sur la manière dont chacune d'entre elles rend compte de l'ensemble des axiomes du modèle de la cité[24].

La première est la cité inspirée. L'ordre de la grandeur inspirée s'illustre dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Le principe d'équivalence sur lequel peut se construire un ordre de grandeur est l'inspiration ; la cité de Dieu vise un bien commun dans l'acceptation de la grâce.

La *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet démontre la légitimité d'une autre cité : la cité domestique. Dans l'ordre de grandeur domestique, « la grandeur est un état qui, pour être évalué à sa juste mesure, doit être rapporté aux relations de dépendance d'où les personnes tirent l'autorité qu'elles peuvent à leur tour exercer sur d'autres »[25]. La justification de la grandeur des grands se lit alors dans leur volonté de protéger les petits.

Boltanski et Thévenot ont construit une cité marchande à partir de la *Richesse des nations* d'Adam Smith. Les distinctions d'états y sont définies par des différences de richesse. Le principe de commune dignité exige que la

[23] « Nous avons choisi des œuvres classiques de philosophie politique proposant des expressions systématiques des formes de bien commun auxquelles il est fait couramment référence aujourd'hui, dans notre société » (*ibid.*, p. 87).
[24] Pour une analyse complète de la manière dont chacune des philosophies politiques rend compte de l'axiomatique de la cité cf. *ibid.*, pp. 107-157.
[25] *Ibid.*, p. 117.

possibilité de s'enrichir soit ouverte à tous. De plus, la richesse des grands profite à tous, en ce que « les riches (...) par les affaires qu'ils réalisent entretiennent la concurrence sur un marché »[26].

Le *Léviathan* de Hobbes décrit une cité de l'opinion. Dans celle-ci, « la construction de la grandeur est liée à la constitution de signes conventionnels qui, condensant et manifestant la force engendrée par l'estime que les gens se portent, permettent de faire équivalence entre les personnes et de calculer leur valeur »[27]. L'opinion des autres, indépendamment de l'estime de soi, détermine la grandeur d'une personne. Les petits bénéficient de l'estime des grands, ces derniers étant marqués par la reconnaissance des autres.

Tout autre est l'ordre de grandeur civique, illustré par le *Contrat social* de Rousseau. La cité civique fait reposer le bien commun sur un Souverain impartial, désincarné, placé au-dessus des intérêts particuliers. « Le Souverain de la cité civique est réalisé par la convergence des volontés humaines quand les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne regarder que le bien commun »[28]. À ce titre, l'état de grand caractérise le sacrifice de toute qualification liée à des intérêts particuliers, pour ne révéler que la visée de la volonté générale.

Saint-Simon, à travers *Du système industriel*, offre une description d'une cité industrielle. Le lien politique déterminé par Saint-Simon se fonde sur une échelle de grandeur reposant sur l'efficacité.

Boltanski et Thévenot ont donc dégagé une pluralité de cité qui respectent toutes l'axiomatique du modèle de la cité. Rappelons-nous que si nos deux sociologues se sont tournés vers différents textes de philosophie politique, c'était en tant que sociologues de l'action et non comme philosophes politiques. Ils cherchaient dans ces textes une formulation explicite et systématique des règles que doivent respecter les acteurs ordinaires lorsqu'ils cherchent à se justifier. Il nous faut montrer maintenant comment les règles du modèle de la cité jouent comme autant de contraintes du jugement de justification.

1.2.3. Le jugement de justification en situation

Pour Boltanski et Thévenot, tout jugement de justification, pour être légitime, doit respecter chacun des six axiomes du modèle de la cité. Qu'est-ce que cela implique ? Il doit, tout d'abord, mobiliser un principe supérieur

[26] *Ibid.*, p. 103.
[27] *Ibid.*, p. 127.
[28] *Ibid.*, p. 138.

commun, un principe d'équivalence, qui doit être capable d'identifier, de qualifier, l'ensemble des humains (a1). Il « distribue » ensuite des qualificatifs qui correspondent à différents états (a2) situés sur un ordre de grandeur (a4). Il qualifie ainsi tel individu de petit, tel autre de grand en référence à une échelle de grandeur. Cette « attribution », pour être légitime, doit répondre à certaines exigences : ne pas attribuer des états de manière permanente aux individus – il faut respecter « une égalité des chances » dans l'accès aux états de grand – (a3) ; conditionner l'accès aux états de grand à des sacrifices (a5) ; enfin, lier les biens correspondant aux états supérieurs à un bien commun (a6).

Ainsi, quand un individu se justifie, il cherche à démontrer la légitimité de son statut de grand : d'une part en faisant la preuve des sacrifices (a5) auxquels il a dû consentir et, d'autre part, en montrant que son état de grand profite aux petits (a6). Les axiomes qu'ont permis de dégager les différents textes philosophiques constituent autant de contraintes pragmatiques qui conditionnent la légitimité du jugement de justification.

Il faut reconnaître, cependant, que l'axiomatique de la cité ne nous dit pas comment les acteurs en situation s'attribuent effectivement des états de grandeur :

> « Les philosophies politiques en restent au niveau des principes et ne nous disent rien des conditions de réalisation d'un accord effectif. Le modèle de la cité s'appuie sur une différenciation d'états de grandeur dont il fait voir la légitimité. Il ne renseigne pas sur les modes d'attribution de ces états à des personnes particulières »[29].

Pour Boltanski et Thévenot, rien d'étonnant à ce que les textes philosophiques ne problématisent pas la question de la qualification des acteurs. En effet, chacune de ces philosophies présuppose, selon eux, une anthropologie : « les constructions des philosophies politiques précisent, lorsqu'elles sont complètes, l'entendement humain ou la psychologie des personnes qui sont cohérents avec la définition du bien commun »[30]. Elles définissent toutes ce à quoi aspirent les individus. L'attribution des états de grandeur ne doit donc pas faire l'objet d'un jugement de justification.

Nos sociologues remettent en cause le présupposé de telles anthropologies. Ils refusent de naturaliser la qualification des acteurs. La manière même dont ils ont procédé pour construire le modèle de la cité interdit de poser une définition naturelle de l'aspiration des individus. Si le croisement de différents textes philosophiques leur a permis de dégager le

[29] *Ibid.*, p. 162.
[30] *Ibid.*, p. 182.

modèle commun de la cité, il reste que chacun de ces textes développe une anthropologie qui lui est propre. Le choix d'une définition de la nature humaine du point de vue d'un modèle plus général doit donc être tenu pour indécidable.

En refusant de naturaliser l'aspiration des membres de la cité, on s'oblige alors à penser l'ordre de la cité comme quelque chose que les acteurs construisent eux-mêmes, à travers leurs justifications. Si l'opération d'attribution d'états de grandeur ne peut plus être considérée comme résolue par la définition d'une aspiration naturelle à un bien, comment Boltanski et Thévenot en rendent-ils compte ?

Les acteurs ne peuvent qualifier les membres de la cité en révélant leur présupposée « propriété intrinsèque ». Les difficultés soulevées par l'opération de qualification ne sont pas seulement d'ordre cognitif[31], mais également d'ordre normatif. Une telle manière de procéder aurait pour conséquence de ne pas respecter l'égalité d'accès aux états de grandeur en fixant une personne dans un état.

Comment les acteurs peuvent-ils alors attribuer des états de grandeur tout en assumant l'incertitude qui pèse sur la définition des membres de la cité ? Cette incertitude va être surmontée à travers la réalisation de ce que Boltanski et Thévenot appellent des « épreuves de grandeur ». La notion d'« épreuve de grandeur » renvoie, littéralement, à l'idée de « faire la preuve » de l'état de grandeur d'une personne. Pour rendre prouvables les états de grandeur, l'épreuve de grandeur « doit prendre appui sur des objets extérieurs aux personnes, qui serviront en quelque sorte d'instruments ou d'appareils de la grandeur »[32]. La conséquence décisive de cette nouvelle exigence est que la « référence à des choses *qualifiées* entraîne (...) une extension du cadre de cohérence par laquelle les *cités* se déploient dans des *mondes communs* »[33].

D'une cité définie par un ensemble d'axiomes, le modèle s'élargit ainsi à une exigence d'un nouvel ordre concernant l'ensemble du système supposée confirmer les processus de justification. Il s'agit du « monde commun » dans lequel se déploie un ensemble de personnes et d'objets qui sont définis en référence à un principe supérieur commun. De même que l'on peut dresser une liste des sujets de ce monde, du plus petit au plus grand, on peut établir un répertoire des objets et des dispositifs du monde commun. « Les objets peuvent être tous traités comme des équipements ou appareils

[31] Une propriété intrinsèque suppose « déjà en amont une forme d'équivalence suivant cette propriété » (*ibid.*, p. 165).
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

de la grandeur, qu'ils soient règlements, diplômes, codes, outils, bâtiments, machines, etc. »[34]. On peut considérer tous ces objets comme autant de preuves pour le jugement de justification. Ils permettent au jugement de surmonter l'incertitude pesant sur les qualifications des individus ; grâce à ces repères, les personnes peuvent mesurer leur grandeur, tout en ne se basant pas sur une quelconque propriété intrinsèque de la personne (respect de a3).

En faisant la preuve de la grandeur des êtres, le jugement de justification nous éloigne du domaine abstrait de la force illocutoire du discours. « La cohérence sur laquelle repose le jugement ne réside pas dans la langue seule. La pertinence ne se réduit pas à une figure de style, comme le voudrait une compréhension réductrice de la rhétorique »[35]. L'épreuve de grandeur « engage des personnes, avec leur corporéité, dans un monde de choses qui servent à l'appui, en l'absence desquelles la dispute ne trouverait pas matière à s'arrêter dans une épreuve »[36].

Boltanski et Thévenot ne remplacent évidemment pas l'hypothèse de propriété intrinsèque des individus par l'hypothèse d'un contexte objectif commun. Une telle solution aurait pour conséquence de surmonter l'incertitude de la qualification des individus en mobilisant des objets dont on ne se permettrait pas de questionner la certitude. Pour éprouver la grandeur des personnes, il ne suffit donc pas, pour Boltanski et Thévenot, de s'appuyer sur des objets déjà là. Le jugement doit les *mettre en valeur*. Pour jouer le rôle d'instruments de la grandeur, les éléments d'un monde commun, sujets et objets, doivent être « aménagés », « investis » d'une généralité. Les auteurs nomment cette opération un « investissement de forme ». Ce dernier consiste à réinterpréter la situation – le contexte – de manière à y « investir » de la généralité afin de pouvoir s'entendre sur la qualification des personnes et des objets.

Investis d'une généralité, ces objets et ces personnes, pourtant situés dans un contexte particulier, peuvent alors être mis en équivalence avec d'autres personnes et objets, engagés dans d'autres situations. Pour un auteur comme Erhard Friedberg, Laurent Thévenot, à travers cette notion d'investissement de forme, surestimerait la capacité des acteurs à produire des repères communs et stables :

> « comme beaucoup d'économistes qui s'intéressent aux organisations, il est obnubilé par la fonction qu'il attribue à ces "formes" et par laquelle il explique leur émergence, et il a tendance à surestimer la stabilisation et la structuration des comportements qu'elles sont censées produire. Or, les "investissements de forme" peuvent bien avoir pour fonction de réaliser "un accroissement de la prédictibilité des états à venir" (Thévenot, 1986, p. 29), ils n'y parviennent jamais que partiellement. La stabilité qu'ils induisent est contrebalancée par de nouvelles instabilités résultant des jeux autour des règles et autour des formes qui sont le lot quotidien de toute organisation »[37].

Une telle critique ne nous semble pas fondée. L'investissement de forme ne consiste pas dans le dévoilement d'une identité fixe ou intrinsèque des êtres et des objets. Il établit plutôt une prédictibilité des états à venir des personnes et des objets engagés dans la situation, « en réduisant l'espace des possibles »[38]. Le jugement est ainsi toujours soumis à un doute, relancé par les êtres qui échappent à la généralisation. Il y a ainsi un rapport de circularité entre les formes des êtres et l'épreuve de grandeur posée à partir de celles-ci. C'est la présence de cette circularité qui fait transparaître le caractère indécidable d'une qualification définitive. Cette indécidabilité témoigne du refus de faire reposer l'opération de qualification sur une hypothèse d'un contexte objectif commun qu'il suffirait de mobiliser pour poser des qualifications définitivement décidables. Loin de se résoudre, en un point fixe, à travers cette hypothèse, la circularité « se déploie dans une *dynamique cyclique* entre une qualification qui arrête le jugement sur des repères décidables, et une relance de l'enquête à la recherche de nouveaux indices qui est limitée par l'indécidabilité d'une interprétation définitive, d'une qualification indiscutable »[39]. La décidabilité des repères est relativisée, mais ces derniers n'en sont pas pour autant laissés à leur indécidabilité. Le jugement repose sur des repères dont la décidabilité n'est pas garantie définitivement, mais relancée par une mise à l'épreuve des repères. Cette mise à l'épreuve ne peut donc jamais que suspendre les soupçons touchant aux qualifications (sans les faire taire définitivement) jusqu'à une nouvelle épreuve, et ce en débouchant sur l'instauration d'un jugement reposant sur des repères relativement décidables. A aucun moment donc, Boltanski et Thévenot ne prétendent que l'épreuve de grandeur met à jour un contexte objectif qui s'imposerait à tous.

[34] *Ibid.*, p. 179.
[35] *Ibid.*, p. 165.
[36] *Ibid.*, p. 166.

[37] FRIEDBERG E., *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil, 1993, p. 147.
[38] THEVENOT L., « Les investissements de forme », in *Conventions économiques*, THEVENOT L. (éd.), Paris, P.U.F. et Centre d'Etudes de l'Emploi, 1986, pp. 21-71, p. 28.
[39] LIVET P. et THEVENOT L., « Les catégories de l'action collective », in ORLEAN A. (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 139-167, p. 145.

Cette indécidabilité des qualifications des individus est indissociable de la pluralité des cités. S'il existe différentes façons d'attribuer des états de grandeur, c'est parce qu'il est possible de « mettre en valeur » la situation de différentes façons, en prenant appui sur l'objectivité du monde commun de chacune des cités.

Il faut donc lire l'axiomatique du modèle de la cité en regard de la pluralité de principes supérieurs communs disponibles, et non pas en référence à un seul principe. Ainsi l'axiome de commune dignité (a3) n'invite pas seulement à réviser continuellement l'attribution d'états de grandeur, il renvoie, plus fondamentalement, au fait que les individus sont qualifiables par une multitude de principes supérieurs communs. L'incertitude de la qualification des membres de la cité est donc indissociable de l'incertitude de la définition de la forme de qualification elle-même. Outre l'exigence de ne pas fixer les êtres dans des états de grandeur, se pose donc l'exigence de ne pas référer les individus à un seul ordre de grandeur[40]. Faire référence à un ordre de grandeur ne conduit pas à nier l'existence d'autres ordres de grandeur, mais exige de les rapporter les uns aux autres et, donc aussi, de rapporter les grands aux petits[41].

[40] Le pluralisme des cités donne aussi un éclairage nouveau sur la formule d'investissement (a5) : « le sacrifice exigé pour accéder à un état de grandeur apparaît alors lié à la tenue à l'écart des autres cités. Le bonheur des petits, sacrifié dans l'état de grand, est ainsi la trace des autres biens communs qui ne peuvent être reconnus comme tels dans la cité » (BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur, op. cit.*, p. 102). L'ordonnancement autour d'un bien commun (a4 et a6) permet de prendre en compte tous les autres biens communs. La raison en est que « chaque ordre de grandeur offre un point d'appui pour réduire les autres. Ce qui était important, c'est-à-dire général, dans un ordre devient particulier et insignifiant dans un autre » (THEVENOT L., « Sociétés à plusieurs grandeurs », in, DORAY B. et RENNES J.M. (éds), *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovite*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 195-215, p. 208).

[41] L'intérêt de la réduction de l'incertitude que permet le modèle de la cité est qu'elle évite l'écueil du relativisme. Ce dernier, dans l'univers des cités, consiste à radicaliser l'incertitude de la définition du bien commun, jusqu'à la poser comme insurmontable. Cette position, pour Boltanski et Thévenot, est intenable. Elle nécessite l'adoption d'une position d'extériorité d'où elle critiquerait les biens communs visés par chacune des cités. Sans une telle position, le relativisme est incohérent, puisque à rester à l'intérieur d'une cité, ses critiques se justifieraient en regard d'un ordre de grandeur. Or, « il n'existe pas de position de surplomb, extérieure et supérieure à chacun des mondes, d'où la pluralité des justices pourrait être considérée de haut, comme un éventail de choix également possibles » (BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur, op. cit.*, p. 285). Tout jugement, toute critique, toute « relativisation », se justifie en se référant à un ordre de grandeur. Pour qu'un jugement puisse être acceptable par l'ensemble de la cité, il se doit de respecter les exigences pragmatiques de la justification. Le relativisme en cherchant une position extérieure à la cité – c'est-à-dire non soumise à ces exigences pragmatiques – rend donc sa position, tout simplement, non justifiable et non fondée, en un mot, inacceptable.

1.2.4. Compétences des acteurs

Après avoir passé en revue le modèle de la cité, il nous faut maintenant mettre au jour les compétences des acteurs que présuppose ce modèle. Boltanski et Thévenot en distinguent trois. La première de ces compétences, ils l'appellent *sens moral*. Celui-ci « implique l'intégration des deux contraintes fondamentales qui soutiennent la cité : une contrainte de commune humanité supposant la reconnaissance et l'identité commune des êtres humains avec qui l'accord doit se faire ; une contrainte d'ordre supposant la généralité d'un principe de grandeur réglant les rapprochements possibles »[42]. Cette compétence, véritable « capacité du "général" »[43] est ce qui permet de reconnaître un bien commun suffisamment général pour concerner l'ensemble des membres de la cité. Soulignons que cette capacité de « montée en généralité » est tout autant cognitive que morale : l'acteur doit être capable d'investir la situation de repères identifiables par tous les membres de la cité et son jugement doit viser un bien commun qui profite à toute la cité.

Mais le sens moral, à lui seul, ne peut suffire à expliquer comment des individus posent des jugements de justification dans un univers où l'identité des individus est multiple et où il est fait référence à une multitude de biens communs. Boltanski et Thévenot envisagent donc une deuxième compétence. En étant potentiellement identifiables à partir des différents principes supérieurs communs, les situations dans lesquelles les individus posent leur jugement de justification sont loin d'être claires. Il faut donc supposer que les individus sont capables d'« épurer », de « clarifier » cette situation « trouble »[44], c'est-à-dire de ne faire référence qu'à l'objectivité visée par un jugement de justification. Cette capacité de reconnaissance, à même la situation, du monde commun mobilisé par le principe de justice, Boltanski et Thévenot la dénomment *sens du naturel*. Reconnaître le « naturel », c'est saisir ce qui est important en regard d'une cité aux dépens de ce qui n'importe pas ; « c'est faire tout son possible pour ne pas se laisser distraire par des êtres relevant d'autres mondes, et les personnes sont

[42] *Ibid.*, pp. 182-183.

[43] BERTEN A., « D'une sociologie de la justice à une sociologie du droit, A propos des travaux de L. Boltanski et L. Thévenot », in *Recherches Sociologiques*, n° 1-2, 1993, pp. 69-89, p. 78.

[44] BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur, op. cit.*, p. 173.

toujours distrayantes parce qu'elles sont toujours dans tous les mondes, qu'elles sont protéiformes »[45].

Fort de ces compétences, l'acteur est capable de « réflexivité ». Il opère, à travers son jugement de justification, une mise à distance réflexive de la situation en y investissant de la généralité. Il ne faut pas se méprendre quant à cette réflexivité du jugement. Il n'est pas question de l'appréhender comme la manifestation d'une position de transcendance quant à la situation, qui signifierait une possibilité pour l'acteur d'échapper, au moins rationnellement, à l'emprise sur lui de la situation. Comme nous avons pu le découvrir, tout jugement se caractérise par l'appui de repères, de formes investies d'une généralité. Il en résulte que la possibilité de mise en équivalence repose sur la généralité de formes inscrites dans un support matériel. On peut donc définir la réflexivité chez Boltanski et Thévenot comme la montée en généralité (sens moral) que rend possible la mise en valeur d'un monde commun (sens du naturel).

Mais le sens moral et le sens du naturel, à eux seuls, n'expliquent pas les compétences nécessaires aux individus qui cherchent à se justifier ou à se critiquer en situation. En effet, ils ont encore besoin d'une compétence spécifique à cette forme d'interaction. Celle-ci consiste en une certaine « tolérance » des individus. La possibilité même, pour des individus, de se coordonner autour d'un jugement de justification en dépend. Cette compétence suppose la capacité de pouvoir « fermer les yeux » :

> « Une justice à plusieurs mondes suppose donc le libre arbitre de personnes capables, tour à tour, de *fermer les yeux* (pour être à ce qu'elles font dans les situations où elles sont plongées, résister à la distraction, et s'engager dans les épreuves que ces situations leur ménagent), et d'*ouvrir les yeux* (pour contester la validité de l'épreuve et, en se soustrayant à l'empire de la situation, distinguer les êtres relevant d'autres mondes) »[46].

Si les individus n'étaient pas capables de fermer les yeux, il leur serait impossible de s'entendre sur un jugement de justification, ceci parce que la situation, non résumable aux formes qui y sont investies, relancerait, de manière incessante, le jugement dans la recherche d'autres garanties. Par le terme de tolérance, il faut donc entendre l'interdiction, pour le jugement, de s'abîmer dans une continuelle remise à l'épreuve lui interdisant tout investissement de formes. « La tolérance n'est donc pas abordée ici comme une conduite morale, mais comme une exigence pragmatique. Sans elle, le

[45] *Ibid.*, p. 184.
[46] *Ibid.*, p. 286.

retour à l'action est contrarié »[47]. Etre tolérant, c'est accepter la relative décidabilité des repères du jugement, et ce, malgré l'indécidabilité d'une identification définitive.

Quel est le rôle pragmatique de ces compétences ? Dans *De la justification*, Boltanski et Thévenot les considèrent comme *construction hypothétique* « adaptée aux exigences minimales de l'accord dans une cité »[48]. Cette construction serait caractéristique, selon certains auteurs[49], de l'optique d'une « sociologie pragmatique ».

> « Parce qu'elle prend pour objet d'abord les actions et toutes les actions, la sociologie pragmatique admet autant d'acteurs ou de personnes que de types d'actions et aucune de ces figures ne sera figée, aucune de ces interprétations des personnes définitive. (...) La sociologie pragmatique remet en question la priorité de la compétence sur la performance et définit les acteurs (compétences) à partir des actions (performances) et non l'inverse »[50].

Partir de l'action revient à ne pouvoir parler que de compétences dont la mise en œuvre est subordonnée à la production de l'équilibre dans la cité.

Dans ses travaux portant sur la construction d'une architecture de « régimes d'engagement » – une architecture de régimes d'action –, Laurent Thévenot développe une méthodologie de recherche[51] qui renforce cette optique de lecture de la sociologie des cités. Pour Laurent Thévenot, le premier pas de sa démarche sociologique consiste à être attentif à la manière dont l'individu investit des formes de généralité dans la situation. Le chercheur doit donc déterminer la manière dont l'acteur « saisit » son environnement, traite la situation. « C'est seulement après avoir distingué la dynamique d'ajustement et le format pertinent de saisie de l'environnement que nous pourrons considérer la capacité des agents qui est impliquée dans chacun des régimes »[52]. Il s'agit donc de partir « du mode d'engagement pour distinguer les capacités, ou "agences", qui sont consistantes avec tel mode

[47] *Ibid.*, p. 435.
[48] *Ibid.*, p. 182.
[49] Cf. e. a. BENATOUIL T., « Critique et pragmatique en sociologie, Quelques principes de lecture », in *Annales HSS*, mars-avril 1999, n° 2, pp. 281-317 ; THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », in BORZEIX A., BOUVIER A. et PHARO P. (éds.), *Sociologie et connaissance, Nouvelles approches cognitives*, Paris, Ed. du CNRS, 1998, pp. 101-139.
[50] BENATOUIL T., « Critique et pragmatique en sociologie, Quelques principes de lecture », *op. cit.*, p. 297.
[51] Cf. THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », *op. cit.*, pp. 125-128.
[52] *Ibid.*, p. 128.

d'engagement »[53]. Ce n'est qu'après avoir cerné ce mode d'engagement que Thévenot est capable de déterminer les capacités de l'acteur[54]. Il part donc d'un type de traitement de la situation pour induire un type général de compétence[55].

1.3. Portée et limites du modèle des cités

A de nombreuses reprises, nous avons insisté sur le fait que la prétention du modèle des cités n'était pas de rendre compte de l'ensemble des actions humaines. D'autres actions sont possibles qui ne s'embarrassent pas des contraintes pragmatiques de la justification. Laurent Thévenot a tenté de rendre compte de cette pluralité d'actions en développant une architecture de régimes d'action parmi lesquels il situe la justification. Nous allons passer en revue ce cadre théorique, afin de bien délimiter l'aire de validité de l'action de justification. Ensuite, nous tenterons de montrer qu'il ne faut pas cantonner le modèle de la cité à la situation de dispute où les acteurs cherchent à se justifier. Les contraintes pragmatiques que ce modèle rapporte continuent à peser sur les acteurs au-delà de cette situation. Tant spatialement que temporellement, les dispositifs d'épreuve tendent à étendre la portée de ces contraintes pragmatiques.

[53] *Ibidem.*

[54] Il faut garder à l'esprit que Boltanski et Thévenot ne cherchent pas à expliquer la performance de l'action par les seules capacités cognitives des acteurs. La puissance d'agir des acteurs dépend également de ressources qui sont déposées dans la situation. Elle ne se résume pas à des ressources placées dans la tête des acteurs. Cf. à ce sujet, Thévenot : « Notre démarche a consisté à envisager la question de la généralité du rapprochement, et donc de la coordination, en relation avec la notion d'*objet*. La charge qui pèse sur l'entendement des personnes dans leurs spéculations, leurs jugements et leurs justifications, peut ainsi être allégée et reportée en partie sur les objets. (...) En reconnaissant la place des objets dans la coordination, on allège le poids de la contrainte de rationalité dont sont dotées les personnes pour le reporter en partie sur la détermination de leur environnement et des modalités de leur entente » (THEVENOT L., « Equilibre et rationalité dans un univers complexe », in *Revue Economique*, mars 1989, n° 2, pp. 147-197, p. 157).

[55] Il faut souligner que lorsque le sociologue cherche à induire, à partir de l'observation d'actions, un type général de compétence, il est lui-même confronté à un problème d'indécidabilité. En effet, comment peut-il être certain que ce qu'il a considéré, dans une situation particulière, comme les signes de la mise en œuvre d'une montée en généralité n'est pas en réalité la manifestation d'un geste accidentel ? Le sociologue ne peut jamais trouver dans l'observation d'actions de confirmation de ses hypothèses. La confrontation au terrain ne peut jamais que les infirmer. Le sociologue doit donc, continuellement, les mettre à l'épreuve. Affirmer une compétence des acteurs requiert donc la même « tolérance pragmatique » que celle des acteurs qui cherchent à se justifier.

1.3.1. La justification : une action parmi d'autres

Dans un récent livre, *L'action au pluriel*, Laurent Thévenot a synthétisé plusieurs années de ses recherches en sociologie de l'action. Le résultat en est la construction d'un cadre théorique – une architecture de « régimes d'engagement » – qui rend compte d'une pluralité d'action. Le pluralisme dont il est ici question est différent du pluralisme des ordres de grandeur que les recherches effectuées avec Boltanski ont révélé. *De la justification* rapportait une pluralité de cités, toutes ordonnées autour d'un bien commun différent, mais visant un même niveau de généralité. Le cadre théorique que Thévenot construit dans ses travaux vise, quant à lui, à différencier les actions selon l'exigence de « montée en généralité » à laquelle elles se soumettent[56].

Chaque type d'action se distingue selon le niveau de généralité du bien visé – le bien ne concerne-t-il que l'acteur ou profite-t-il à l'ensemble de la cité ? – et du niveau de généralité de la mise en forme de la réalité – les formes investies dans la situation, les repères pour l'action, sont-ils propres à l'acteur ou sont-ils identifiables par l'ensemble des membres de la cité ? Chaque action rend possible une forme de coordination, en entendant par coordination, non « pas seulement un rapport avec d'autres acteurs, selon l'idée d'interaction, mais un rapport avec un environnement non humain et avec soi-même, d'une situation à l'autre »[57].

Passons en revue ces différents régimes d'engagement, en gardant bien à l'esprit notre objectif qui est de cerner les contours de l'action de

[56] Laurent Thévenot : « j'ai situé le régime de justification par rapport aux possibilités et limites de deux autres régimes engageant des *biens* d'envergure plus restreinte et des *réalités* plus localisées : régime d'*action en plan*, qui donne toute sa consistance à la figure d'un individu portant un projet et saisissant le monde comme moyen ; régime de *familiarité*, dans lequel la personnalité est, à l'inverse, constituée dans les attachements à ses entours, humains ou non » (THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, p. 219).

[57] THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », *op. cit.*, p. 125. Dans son dernier ouvrage, Thévenot utilise l'appellation de « régime d'engagement » pour parler de ces types d'action, afin de bien exprimer ce lien de l'action au monde : « Nous avons finalement opté pour la dénomination de "régime d'engagement", choisissant une expression qui désigne autant la dépendance aux personnes qu'aux choses, et qui fait ressortir le gage de cette dépendance » (THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, p. 13). La catégorie d'engagement « met l'accent sur une dépendance au monde dont la personne se soucie et cherche à s'assurer des bienfaits en disposant de gages appropriés. (...) L'engagement vise à faire d'une dépendance un pouvoir. Pour ce faire, le monde et l'être humain doivent être conjointement façonnés » (*ibid.*, p. 238).

justification[58]. Ils sont au nombre de trois et deux d'entre eux ont la particularité d'être voisins du régime de justification. Dans le régime d'engagement familier[59], l'action repose sur des repères de faible généralité qui ne permettraient pas à autrui de coordonner son action. Ces repères ne sont pas détachables d'un espace de familiarité. Ils sont distribués sur un réseau de proximité. « Au cours de la familiarisation progressive d'un apprentissage tâtonnant, ils sont déposés par l'usage dans un environnement de proximité »[60]. Une telle action ne s'inscrit pas dans le cadre d'une coordination des actions d'autres personnes (sauf à les intégrer dans un environnement intime). Elle n'a pas non plus la vocation d'être comprise par d'autres. Elle consiste dans la coordination[61] – l'engagement – de l'acteur avec son environnement intime (qui peut comporter aussi bien des personnes que des choses). Le bien que vise son action ne concerne que l'acteur. A aucun moment, celui-ci ne soumet son action à une évaluation collective.

Parallèlement à ce régime, Thévenot a dessiné les traits d'un régime de l'action en plan[62]. Dans ce régime, les repères sont investis d'une plus grande généralité que dans le régime précédent, de telle sorte qu'ils sont identifiables par autrui. Cependant, dans ce régime, l'acteur n'intègre pas d'autres acteurs dans l'évaluation de l'action, la réussite de l'action ne concernant que le bien individuel de l'acteur. Si dans son plan l'acteur prend en considération l'action des autres, il reste qu'il ne cherche pas à s'accorder avec eux. Dès lors peu importe pour lui la manière dont ceux-ci interprèteront son action planifiée[63]. La raison en est que la réussite de son action ne dépend pas de l'interprétation qu'en fera autrui.

Voyons maintenant comment ces deux régimes s'articulent avec le régime de justification. Il faut souligner ici qu'en élaborant son cadre théorique, Thévenot ne cherche pas à construire une typologie des actions

[58] Pour une analyse plus développée de ce cadre théorique de Laurent Thévenot, cf. LOUTE A., « Réflexivité et contexte dans l'architecture des régimes pragmatiques de Laurent Thévenot », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 93, 2002.

[59] Cf. THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, pp. 102-105, pp. 141-147 ; Cf. aussi THEVENOT L., « Le régime de familiarité, Des choses en personnes », in *Genèses*, sept. 1994, n° 17, pp. 72-101.

[60] THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, p. 245.

[61] « Ce que l'on désigne d'ordinaire par action, serait-elle solitaire, relève d'une coordination » (THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », *op. cit.*, p. 126).

[62] Cf. THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, pp. 113-130.

[63] Nous pouvons caractériser l'action planifiée, selon les catégories de l'action collective développées par Livet et Thévenot, d'*action à plusieurs* (Cf. LIVET P. et THEVENOT L., « Les catégories de l'action collective », *op. cit.*, pp. 153-156). Dans cette action, il n'y a pas d'ajustements mutuels et l'évaluation se clôt sur un bien individuel.

possibles[64]. Il tente également de penser l'articulation des régimes les uns avec les autres. L'usage même du terme d'*architecture* témoigne de la volonté de rendre compte « des performances et limites de chaque régime et de la façon dont l'un s'élabore sur les limites d'un autre »[65].

Si les acteurs basculent dans le régime de justification, c'est parce qu'ils prennent conscience d'une exigence impossible à satisfaire dans le régime où ils ont inscrit leur action. Ils constatent que le bien qu'ils visent à travers leur action ne peut être atteint par une action en familiarité ou une action planifiée.

Ainsi, dans le cas d'une action dont la réussite dépend de l'interprétation qu'autrui pose de l'intention de l'acteur, celui-ci ne peut se satisfaire du régime de l'action en plan. « Lorsque les actions de plusieurs personnes sont entremêlées dans leurs conséquences mutuelles (...), que la réussite de l'une dépend de ce que font les autres »[66], le régime d'action en plan ne convient plus. La raison en est que, dans ce type d'action, l'acteur n'envisage aucun ajustement de son action pour corriger ce qui peut être une mauvaise interprétation de son action par autrui. Si l'effet de son action sur celles des autres acteurs peut être pris en compte dans le jugement en régime d'action en plan, il reste que la volonté de corriger l'interprétation que les autres peuvent produire de cette action fait défaut. Pour autrui, l'interprétation de l'action planifiée est indécidable, plus grave encore, est indécidable l'intention de l'acteur de coopérer en s'ajustant pour corriger les éventuelles erreurs d'interprétation d'autrui.

Seule alors une action en régime de justification[67] permet de surmonter ces limites de l'action planifiée. La mobilisation d'un ordre de grandeur permet aux acteurs de s'accorder sur une interprétation commune

[64] Nombre de sociologues travaillant dans le sillage de Boltanski et Thévenot ont ajouté d'autres régimes d'actions à ceux mis au jour par Boltanski et Thévenot. Au vu d'une telle pluralisation des régimes d'action, le risque est grand de se retrouver avec une typologie des régimes qui ne permette plus d'expliquer le passage d'un régime à l'autre. A ce propos, nous faisons nôtre la remarque suivante de Nicolas Dodier : « la prolifération des régimes d'action, au fur et à mesure de la publication de nouvelles recherches, risque de rendre de plus en plus difficile le travail permettant de les penser les uns par rapport aux autres » (DODIER N., « L'espace et le mouvement du sens critique », draft, 2003, 43 pp., p. 26).

[65] THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », *op. cit.*, p. 133.

[66] THEVENOT L., « Rationalité ou normes sociales : une opposition dépassée ? », in GERARD-VARET L.-A. et PASSERON J.-C. (dir.), *Le modèle et l'enquête, Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1995, pp. 149-189, p. 157.

[67] Reprenant les catégories de l'action collective, nous pouvons caractériser l'action en régime de justification d'*action ensemble*. Cette dernière caractérise la visée d'un bien commun par le biais d'ajustements réciproques. (LIVET P. et THEVENOT L., « Les catégories de l'action collective », *op. cit.*, p. 160).

de la situation. De plus, « le procès d'intention peut s'arrêter sur des capacités conventionnelles publiquement attribuées aux personnes et aux choses, qui constituent les cadres minimaux de garantie »[68]. En se soumettant à l'épreuve de justification, les acteurs font la preuve qu'ils poursuivent un bien commun.

Quant à l'acteur en régime de familiarité, il va devoir prendre conscience des problèmes que pose la coordination avec des tiers : les repères et l'intention de l'action en familiarité ne sont décidables que pour un réseau d'êtres familiers. C'est pour surmonter ces limites qu'il basculera dans le régime de justification. En effet, l'action de justification, de par son exigence de montée en généralité, est une réponse aux limites de l'action en familiarité.

Chaque régime soulève donc un problème d'indécidabilité qui constitue sa limite. La prise de conscience de cette limite est ce qui conduit les acteurs à basculer dans le régime de justification. Reste à savoir si le régime de justification n'est pas lui aussi confronté à une limite. De fait, si les acteurs comptent sur une interprétation absolument décidable des actions des autres et s'ils exigent d'autrui des garanties définitivement décidables de leur intention de coopérer, la coordination serait impossible. Seule la tolérance pragmatique des acteurs permet de gérer cette limite du jugement[69]. En tolérant la « relative » indécidabilité de l'interprétation des actions et de la garantie des intentions de coopérer, les individus rendent possible la coordination de leurs actions.

1.3.2. La validité spatiale et temporelle du modèle des cités

Après avoir précisé la portée du modèle des cités, en le distinguant de deux autres régimes d'engagement, nous voudrions encore en interroger certaines limites. Dans un article, Boltanski relève, parmi les critiques les plus souvent adressées à *De la justification*, l'accusation de renoncer à tout point de vue macro-sociologique pour s'adonner à l'analyse de micro-situations de dispute. Pour Boltanski, ce constat est à la fois injuste et juste.

[68] THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, *op. cit.*, p. 249.

[69] Cette tolérance renvoie à la connaissance qu'ont les acteurs des limites de leur jugement. Comme le dit Pierre Livet, « nos coopérations ne reposent pas sur un savoir des intentions des autres, mais au contraire sur le savoir que personne ne peut vérifier ces intentions. Si pour accepter les promesses, les engagements, nous devions attendre d'avoir des certitudes sur les intentions des autres, nous ne pourrions jamais agir ensemble. Mais sachant qu'une certitude réelle est inaccessible, nous pouvons accepter de nous satisfaire de données insuffisantes, de signes seulement conventionnels » (LIVET P., *La communication virtuelle, Action et communication*, Combas, L'éclat, 1994, p. 10).

Injuste, « dans la mesure où les ordres de justice étaient déployés en tant que formes d'équivalence dotées d'une validité très générale, et en partie juste, dans la mesure où les observations de terrain portaient effectivement sur des situations d'ampleur limitée »[70].

Nos deux sociologues ne restreignent pas la validité des contraintes de la justification au contexte de la situation de dispute. L'acteur qui se justifie « monte en généralité » ; il cherche à rendre ses propos acceptables par l'ensemble des membres de la cité. La validité recherchée par la justification ne se limite donc pas à un espace communautaire ou au groupe limité des disputants. Boltanski reconnaît, cependant, que dans *De la justification* il s'est centré avec Thévenot sur l'analyse de micro-situations de dispute. Par contre, dans *Le nouvel esprit du capitalisme*[71], co-écrit avec Eve Chiapello, il s'est intéressé aux dispositifs d'épreuve qui permettent la justification et la critique de l'activité capitaliste dans son ensemble. L'adoption d'un tel objet de recherche ne requiert aucunement de rompre avec le cadre théorique développé dans *De la justification*. Il n'y a pas deux niveaux d'analyse complètement disjoints – le micro et le macro – qui exigeraient des outils d'analyse différents.

En outre, l'étendue de la portée des contraintes de la justification n'est pas que spatiale, mais également temporelle. Lors de disputes, les acteurs continuent à prendre appui sur des dispositifs d'épreuves qui ont été institués précédemment. Mais, en perdurant, ces dispositifs ne font pas que servir d'appuis pour de prochaines disputes. Ils peuvent continuer à peser sur l'action, même lorsqu'elle passe d'un régime de justice à un régime de justesse. Bien entendu, il est toujours possible de basculer du régime de justesse, où l'on est en paix avec les choses et les humains, au régime de justice, où l'on se dispute au sujet de leur qualification. Si l'aménagement de la situation dure au-delà de la situation, ce n'est donc jamais que jusqu'à la prochaine dispute.

Boltanski reconnaît que cette temporalité a fait l'objet d'une critique à laquelle il accorde crédit. On a reproché à la sociologie des cités d'avoir abandonné la perspective historique. Bernard Lepetit, dans un article intitulé « Le présent de l'histoire »[72], a formulé cette critique. De prime abord, une telle critique peut surprendre. La sociologie de Boltanski et Thévenot ne montre-t-elle pas le rôle que jouent dans les disputes les appuis normatifs

[70] BOLTANSKI L., « Nécessité et justification », in *Revue Economique*, vol. 53, 2002, pp. 275-289, p. 285.

[71] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

[72] LEPETIT B., « Le présent de l'histoire », in B. Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 273-298.

légués par le passé ? N'avons-nous pas dit précédemment que, selon nos deux sociologues, la tradition était mise en présence des acteurs par sa réactualisation ? Les ressources sédimentées du passé ne trouvent-elles pas à s'« appliquer » à nouveau dans le processus de justification ? De plus, les cités ne sont en rien des êtres anhistoriques, ou des sortes d'invariants intemporels, elles se « sont constituées au cours de l'histoire »[73] ; « leur nombre ne peut être défini *a priori*. Les grandeurs mises en œuvre pour agencer aujourd'hui des situations justes ont été stabilisées à des époques très différentes »[74]. Les cités ne sont donc pas anhistoriques. Soit dit en passant, elles ne sont pas non plus universelles. A ce titre, Boltanski et Thévenot soulignent que la constitution des cités « vaut, non pour toutes les sociétés, mais pour toutes celles marquées par la philosophie politique moderne »[75].

Pour Lepetit, nul doute que Boltanski et Thévenot considèrent les cités comme des « êtres » historiques. Il critique, par contre, le fait que les cités ne soient mobilisées par les acteurs que dans un éternel présent. Lepetit parle à ce sujet de « cité immobile »[76]. Si, effectivement, les membres de la cité sont tournés vers le passé à travers l'appui que leur fournissent les différentes conventions rapportées par la tradition, ce passé s'impose à eux. Les membres de la cité « mettent en œuvre des conventions mais ne participent pas, dans la suite de leurs rencontres localisées, à leur élaboration. (...) elles paraissent inentamable. Le passé est inaccessible »[77].

Les acteurs sont comme plongés dans un éternel présent, dans lequel ils ne peuvent plus que reproduire les ressources du passé. La sociologie des cités s'organiserait selon deux temporalités disjointes :

> « les principes légitimants relèvent d'un passé qui se prolonge : constitués par accumulation (d'objets, d'institutions, de conduites), ils doivent se perpétuer à la force de l'évidence (c'est-à-dire de n'être pas définis comme relevant du passé). Les acteurs, sans mémoire, rappellent dans un continuel présent, en reproduisant des normes ou en légitimant des positions, un héritage auquel ils restent aveugles »[78].

Ferait dès lors défaut, dans la sociologie des cités, la temporalité propre à la production par les acteurs eux-mêmes de nouvelles cités. Pour

[73] BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur, op. cit.*, p. 93.
[74] *Ibidem.*
[75] *Ibid.*, p. 94.
[76] LEPETIT B., *op. cit.*, p. 278.
[77] *Ibid.*, p. 281.
[78] *Ibid.*, p. 283.

Boltanski si dans la vie de la cité le temps semble « immobile » et si le passé semble s'imposer en toute évidence, c'est avant tout parce que l'analyse produite dans *De la justification* s'organise sur un plan purement synchronique :

> « nous avions traité les différents ordres de justice dans leur co-existence simultanée, tout en les modélisant en empruntant des philosophies politiques dont la formulation s'était échelonnée sur près de deux milles ans »[79].

L'objectif était donc de délimiter une liste des appuis normatifs, à un temps donné, disponibles aux acteurs. *De la justification* adopte donc une perspective incapable de rendre compte de la formation de nouvelles cités. C'est dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, co-écrit avec Eve Chiapello, que Boltanski s'est donné comme objectif de construire une « théorie du changement normatif » capable de pallier l'absence d'un modèle d'évolution des cités. Il nous faut exposer ce modèle pour saisir toute l'extension de la sociologie des cités.

1.4. *Le nouvel esprit du capitalisme* : passage d'une analyse synchronique à une analyse diachronique des cités

Le nouvel esprit du capitalisme constitue une étape significative de l'évolution de la sociologie des cités. Bien entendu, la démarche reste celle de la sociologie pragmatique. Boltanski et Chiapello continuent à analyser les opérations de critique et de justification menées par les acteurs ordinaires, à partir des contraintes pragmatiques que rapporte le modèle des cités. La différence avec *De la justification* qui nous intéresse plus particulièrement[80] est que l'analyse passe d'un plan synchronique à un plan diachronique. Boltanski et Chiapello cherchent à construire un modèle qui puisse rendre compte de l'émergence de nouvelles cités.

Pour mettre en lumière ce changement normatif, Boltanski et Chiapello adjoignent à la théorie des cités deux nouveaux régimes. Le premier est le « régime de déplacement ». Le deuxième se dénomme « régime de catégorisation ». Ce sont les relations qu'entretiennent ces deux régimes qui expliquent la production de nouvelles cités.

Présentons chacun de ces régimes. Le régime de déplacement rapporte l'intrusion, dans une épreuve, de forces étrangères à celles que

[79] BOLTANSKI L., « Nécessité et justification », *op. cit.*, p. 285.
[80] Au présent point de notre parcours, cet ouvrage ne nous intéressera que pour la justification qu'il donne à ce changement normatif. Nous laissons à plus tard l'analyse critique de l'évolution du capitalisme proposée par ce volumineux ouvrage.

l'épreuve se charge de transformer en grandeur. En se déplaçant, on tente de faire peser dans le calcul des grandeurs des éléments exogènes à l'ordre de grandeur servant de forme d'évaluation commune. Par déplacement, il ne faut pas entendre une attaque en règle du dispositif d'épreuve institutionnalisé. La logique de déplacement ne rapporte pas une tentative de dé-régulation de l'épreuve ou une sorte d'imposition d'un autre dispositif d'épreuve. Les déplacements sont avant tout localisés et multiples, sans coordination aucune ou planification préconçue ; ils peuvent même être inconscients. L'avantage que procure aux acteurs l'introduction de telles forces dans l'épreuve peut ainsi apparaître comme un mystère, y compris pour eux-mêmes. Les déplacements s'intensifient et se multiplient une fois qu'ils ont été identifiés comme une source d'avantage.

Quant à la catégorisation, elle « suppose un rapprochement entre des éléments singuliers sous une forme qui rend possible l'équivalence »[81]. Elle opère une « totalisation » du particulier. Alors que le déplacement rapportait une forme de réflexivité limitée, la catégorisation témoigne d'une véritable montée en généralité. Un point de vue global est adopté sur les multiples micro-déplacements. Un « chaînage » est construit entre les êtres particuliers de manière à pouvoir les mettre en équivalence. Les êtres sont alors qualifiés selon des grandeurs et non plus selon des forces disparates. On l'aura compris, le passage d'un régime de déplacement à un régime de catégorisation conduit nécessairement à la formation d'une cité[82].

Boltanski et Chiapello conçoivent l'articulation de ces deux régimes comme un mouvement circulaire toujours relancé. D'une part, le régime de catégorisation n'intervient qu'à la suite du régime de déplacement, pour tenter de donner sens au nouveau monde qu'a fait émerger la multiplication des déplacements. Une nouvelle cité est institutionnalisée pour tenter d'ordonner le nouveau monde émergent[83]. D'autre part, le mouvement de catégorisation n'achève jamais le mouvement initié par les déplacements. Le retard n'est jamais comblé. Si le régime de catégorisation parvient à maîtriser les déplacements qui l'ont suscité, c'est pour en découvrir de nouveaux. Alors qu'une cité s'institue dans le monde, de nouveaux déplacements peuvent se manifester, ce qui pourrait derechef susciter un travail de catégorisation, etc. La production des cités est donc indissociable

[81] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 409.
[82] *Ibid.*, p. 627.
[83] « La cité apparaît comme un *dispositif critique autoréférentiel*, interne, immanent à un monde en train de se faire et qui doit se limiter pour durer. Une des caractéristiques centrales de l'ordre des cités est, en effet, d'apporter des limites à la force des forts et de dire qu'ils ne sont grands (légitimes, autorisés à dévoiler et à user de leur force) que s'ils intériorisent ces limites et s'y conforment » (*ibid.*, p. 628).

de son inscription dans un mouvement circulaire : elle part de quelque chose qui la précède sur lequel elle fait retour, mais ne clôture jamais le mouvement qui l'a suscité.

Cette « théorie du changement normatif » vient enrichir les compétences des acteurs de la sociologie des cités telles qu'elles ont déjà été identifiées par *De la justification*. Les acteurs ne se limitent pas à appliquer, dans un éternel présent, les appuis normatifs du passé, sans pouvoir participer à l'élaboration de nouvelles cités. Ils sont capables d'influer sur l'évolution du social. Il nous faut donc revoir la description que nous avons faite de la réflexivité des acteurs de la sociologie des cités. La réflexivité ne peut plus s'entendre comme la seule mise en valeur de la situation par l'application à celle-ci d'appuis normatifs éprouvés. Pour Boltanski et Chiapello, la montée en généralité signale également un mouvement diachronique d'auto-catégorisation de la nouveauté. Au vu du modèle du changement normatif de nos deux sociologues, la réflexivité doit s'appréhender comme un mouvement d'ajustement rétrospectif. *Rétrospectif*, parce que la réflexivité fait retour, avec retard, sur le nouveau monde qu'ont façonné de multiples déplacements qui n'avaient pu être anticipés. *Mouvement d'ajustement*, parce qu'il s'agit de former une nouvelle cité isomorphe[84] au nouveau monde, adaptée à ses spécificités.

C'est donc avec *Le nouvel esprit du capitalisme* que la théorie de l'action collective de la sociologie des cités se déploie dans toute son envergure. Cet ouvrage, tout d'abord, étend largement son objet par rapport à celui de *De la justification*. Boltanski et Chiapello tentent de dégager les dispositifs d'épreuve qui assurent la justification et la coordination des activités capitalistes. Ils ne se limitent donc plus aux micro-situations de dispute entre acteurs, mais s'intéressent au problème de la coordination d'actions à l'échelle de la société. C'est donc à la question de l'ordonnancement de la société dans son ensemble qu'ils nous introduisent. De plus, *Le nouvel esprit du capitalisme* permet d'aborder ces questions sur un plan diachronique. Il montre que ce travail d'ordonnancement, continuellement à reprendre, ne peut intervenir qu'*a posteriori* sur un monde qui ne cesse d'évoluer. Nous aurons l'occasion de revenir sur le modèle du changement normatif que développe Boltanski et Chiapello. Dans

[84] « Les dispositifs critiques s'établissent difficilement, au prix de grands sacrifices et avec retard, dans une relation d'isomorphisme, par rapport aux institutions sur lesquelles ils entendent avoir prise. Cet isomorphisme est, d'une certaine façon, la condition de leur efficacité » (*ibid.*, p. 608).

l'immédiat, il nous faut passer en revue un courant voisin de la sociologie des cités, à savoir l'économie des conventions.

2. L'économie des conventions

Notre intérêt, dans la traversée du courant de l'économie des conventions, est de cerner la théorie de l'action coordonnée qui le sous-tend. Dans la préface d'un ouvrage collectif sur l'économie des conventions, André Orléan insiste sur cet objectif commun de l'économie des conventions : « l'analyse des conventions s'interprète comme une théorie de l'action collective, cherchant à dépasser les apories de la théorie du choix rationnel »[85]. Le fait que nous nous focalisions sur cette théorie ne doit pas laisser entendre que les avancées de ce courant n'ont été que théoriques. Des travaux conventionnalistes ont été effectués dans de nombreux domaines d'application[86]. Pour notre part, nous ne nous intéresserons qu'à la théorie de l'action qui sous-tend toutes ces approches.

La difficulté à laquelle nous allons être confronté est que, si ce courant présente une certaine unité dans les critiques qu'il adresse au paradigme néoclassique, il est beaucoup plus hétérogène en ce qui concerne la construction d'une théorie de l'action collective. François Eymard-Duvernay, un auteur conventionnaliste, affirme ainsi qu'en 89, lorsque le programme de recherche conventionnaliste était centré sur sa critique de l'économie néo-classique, le consensus entre auteurs était fort, alors que dans un ouvrage collectif de 2006, portant sur les dernières recherches conventionnalistes où l'effort de recherche est davantage centré sur le travail de reconstruction théorique, les débats révèlent nombre de désaccords[87]. Nous ne rentrerons pas dans le compte-rendu de tous ces débats internes, de même que nous ne chercherons pas à préciser la position de chaque auteur conventionnaliste. Notre objectif est de dégager la théorie de l'action vers laquelle les auteurs conventionnalistes, malgré les divergences de vue, semblent converger.

Pour ce faire, nous procéderons en quatre temps. Tout d'abord, nous rappellerons brièvement ce qu'est l'économie des conventions. Ensuite, dans

[85] ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », in A. Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, Quadrige/P.U.F., 2004, pp. 9-48, p. 30.

[86] Pour une énumération des domaines d'application de la théorie des conventions, cf. BATIFOULIER P. et DE LARQUIER G., « De la convention et de ses usages », in P. Batifoulier (éd.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 9-31, p. 16.

[87] EYMARD-DUVERNAY F., « Introduction », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome 1, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 11-20, pp. 12-13.

un deuxième temps, nous passerons en revue les critiques que l'économie des conventions effectue des théories économiques « orthodoxes ». Sans nous limiter à lui, un auteur nous servira de guide : Olivier Favereau. Ce dernier développe une typologie des théories économiques selon l'hypothèse de rationalité avancée et la forme de coordination des actions privilégiée. Nous aurons ainsi l'occasion, à travers la présentation de ce qu'il appelle la théorie économique standard et la théorie standard étendue, de relever les différentes critiques que l'économie des conventions adresse à l'économie « orthodoxe ». Dans un troisième temps, nous tenterons de présenter, plus positivement, la théorie économique « non standard » que propose l'économie des conventions. Au vu de l'hétérogénéité de ce courant, nous avons fait le choix de nous centrer principalement sur le cadre théorique développé par deux auteurs : Michel Aglietta et André Orléan[88]. Dans un dernier temps, enfin, nous tenterons de dégager la théorie de l'action collective qui sous-tend les travaux de ces derniers.

2.1. Qu'est-ce que l'économie des conventions ?

Malgré ce qu'elle peut laisser entendre, l'expression « économie des conventions » ne désigne pas une sous-branche d'une science plus générale qui se donnerait pour objet l'ensemble des phénomènes économiques. Autrement dit, l'économie des conventions n'est pas à mettre sur le même

[88] Si un tel choix peut surprendre le lecteur familier des auteurs de l'économie des conventions, puisque ces auteurs sont loin d'être présentés comme les chefs de file de l'économie des conventions, ils ont l'avantage, à nos yeux, de proposer un cadre théorique qui donne bien à voir la théorie de l'action collective sur laquelle convergent les conventionnalistes, les institutionnalistes et les régulationnistes. En plus de ces éléments de justification de notre choix, il faut évoquer également le fait que certains conventionnalistes rattachent explicitement les travaux d'Aglietta et Orléan sur la monnaie au courant de l'économie des conventions (Cf. BESSY C. et FAVEREAU O., « Institutions et économie des conventions », in *Cahiers d'économie politique*, n° 44). Plus significatif encore, André Orléan, dans un texte de 2004 (Cf. ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*), inscrit très clairement ces travaux dans l'économie des conventions. Pour Michel Aglietta, même si « l'économie des conventions, comme les approches néo-autrichiennes inspirées de Hayek, inclinent à voir [dans les régularités macroéconomiques] des processus spontanés qui émergent de l'interaction dynamique des individus poursuivant leurs intérêts » (AGLIETTA M., *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997, p. 425), elle a fondamentalement en commun avec la théorie de la régulation de penser « explicitement les institutions comme des médiations » (*ibid.*, p. 424) et non comme des contrats entre sujets économiques. La théorie de la régulation « insiste sur la capacité de constituer et de poursuivre des intérêts collectifs organisés. L'action créatrice d'institutions est essentiellement politique et la politique n'est jamais une pratique individuelle » (*ibid.*, p. 425).

pied que l'économie de la santé, l'économie de la culture ou l'économie du travail. Elle tente, non pas d'« élargir le champ de l'analyse de l'économie par l'investigation d'un domaine jusque là inexploré mais, au contraire, de proposer une autre manière d'appréhender les phénomènes économiques »[89]. Plus précisément, elle se présente comme une critique de l'économie néoclassique.

En 1989, paraît un numéro de la *Revue Economique* consacré à l'économie des conventions qui constitue une première synthèse des travaux conventionnalistes. L'introduction collective de ce numéro[90] donne une bonne idée des hypothèses sur lesquelles ils convergent. Premièrement, les participants au numéro affirment rejeter l'hypothèse que

> « les relations marchandes et les contrats d'échange entre les personnes les affranchissent de toute référence extérieure dépassant la rencontre de leurs volontés. (...) Les recherches réunies dans ce numéro ont en commun de développer l'hypothèse inverse en considérant que l'accord entre des individus même lorsqu'il se limite au contrat d'un échange marchand, n'est pas possible sans un cadre commun, sans une convention constitutive »[91].

L'autre prise de position défendue réside dans la critique de l'extension du cadre néoclassique « à l'analyse de relations non strictement marchandes (notamment les relations organisées au sein de l'entreprise), en relativisant le marché mais en gardant intactes les définitions de la rationalité et du calcul d'optimisation »[92]. L'ensemble des tenants du courant conventionnaliste rejettent l'hypothèse de rationalité optimisatrice. Pour eux, la rationalité est foncièrement « limitée ».

Pour les auteurs conventionnalistes, nul échange possible sans le présupposé d'un cadre commun qu'ils appellent convention. Il ne faut pas se méprendre ici quant à la nature de cette convention. Il ne s'agirait pas de l'assimiler à un accord sur lequel des agents économiques cherchent à s'entendre. Une convention n'est pas un contrat. Elle est plutôt ce qui rend possible le contrat. La convention est un élément tiers, un cadre commun qui s'impose aux individus, et qui ne peut se résumer aux calculs et aux

[89] BIENCOURT O., CHASERANT C. et REBERIOUX A., « L'économie des conventions : l'affirmation d'un programme de recherche », in P. Batifoulier (éd.), *Théorie des conventions*, *op. cit.*, p. 193.
[90] DUPUY J.-P., EYMARD-DUVERNAY F., FAVEREAU O., ORLEAN A., SALAIS R., THEVENOT L., « Introduction », in *Revue Economique*, Vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 141-145.
[91] *Ibid.*, p. 142.
[92] *Ibid.*, p. 143.

anticipations qu'ils effectuent. En affirmant cela, les conventionnalistes n'ont pas subrepticement adopté une posture holiste. L'individu n'est pas réduit à quelque chose d'agi par la force sociale que représenterait la convention. Les conventions sont le produit des actions humaines. Pour les conventionnalistes, si les conventions se présentent comme quelque chose qui s'impose aux individus sous une forme quasi-autonome, elles ne peuvent être abordées indépendamment des actions et des intentions des agents : « la convention doit être appréhendée à la fois comme le résultat d'actions individuelles et comme un cadre contraignant les sujets »[93].

En résumant en quelques mots l'objectif du courant de l'économie des conventions, on peut dire qu'il s'attache à construire une théorie de l'action coordonnée faisant droit au rôle que jouent les conventions. André Orléan, dans l'introduction d'*Analyse économique des conventions*, un ouvrage de 1994, a exprimé en ces termes l'objectif que les auteurs s'assignaient dans l'ouvrage :

> « Notre objectif est (...) de construire un cadre théorique commun, pluridisciplinaire, permettant d'aborder la question générale de la coordination collective des actions individuelles : ce que nous cherchons n'est pas, à proprement parler, d'analyser telle ou telle forme sociale particulière, mais plutôt, à l'occasion de ces analyses, de comprendre comment se constitue une logique collective et quelles ressources elle doit mobiliser pour se stabiliser. Telle est l'ambition du concept de convention »[94].

2.2. La typologie des théories économiques de Olivier Favereau

Situons maintenant la dimension critique de l'économie des conventions en recourant à la typologie des théories économiques développée par Olivier Favereau. Celui-ci relève trois grands types de théorie :

1) Le premier, qu'il nomme « Théorie Standard » (TS), peut être rapproché de l'approche néoclassique. Celle-ci réduit la rationalité des agents à l'optimisation et appréhende la coordination des comportements individuels via « les prix de marché,

[93] *Ibidem.*
[94] ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », in A. Orléan (éd.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 9-40, pp. 15-16.

en entendant par "marchés", des marchés concurrentiels où joue la loi de l'offre et de la demande »[95].

2) Le deuxième type, baptisé « Théorie Standard Etendue » (TSE), caractérise pour Favereau, tout ce qui, en théorie économique, s'appuie sur la conception standard de la rationalité (cfr TS) pour aborder les phénomènes de coordination dans un contexte interactif. La TSE conçoit la coordination des comportements des agents rationnels via des solutions d'équilibre comme l'équilibre de Nash, ou via des règles endogénéisées sous la forme de contrats complets, c'est-à-dire prévoyant, *ex ante*, ce que chacun est tenu de faire, et ce, dans toutes les situations possibles *ex post*.

3) Le dernier, la « Théorie non Standard » (TnS), remet fondamentalement en question la conception standard de la rationalité, en ce que la TnS part d'une hypothèse de rationalité limitée des agents. Cette hypothèse traduit l'impossibilité cognitive d'établir un contrat complet. La TnS appréhende la coordination des comportements non pas via l'établissement de règles-contrats, fruit d'un accord inter-individuel, mais par le biais des objets collectifs que constituent les conventions.

2.2.1. La théorie économique standard

Favereau définit la TS comme l'ensemble des théories économiques qui reposent sur un ensemble de deux hypothèses : la rationalité optimisatrice et la coordination par les prix du marché. La première touche à la rationalité des agents. La rationalité de la prise de décision se lit dans le

[95] FAVEREAU O., « La procéduralisation du droit et théorie économique », in J. Lenoble et Ph. Coppens (éds.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 155-170, p. 158.

fait d'avoir choisi la décision optimale[96], eu égard à une fonction d'utilité propre à l'agent, et ce en tenant compte de contraintes[97]. L'individu est compris comme un maximisateur rationnel d'utilité.

La seconde hypothèse a trait à la coordination par les prix du marché. Robert Cobbaut la définit en ces termes :

> « Elle consiste à considérer qu'une interaction sociale unique, l'échange marchand, assure la compatibilité des décisions individuelles. Elle implique que les individus prennent de manière séparée, et ponctuelle, leurs décisions sur le mode calculatoire en confrontant leur "fonction d'utilité" individuelle au barème des prix "affichés" »[98].

Il ressort des hypothèses de la théorie standard la figure d'un pur égoïste. L'optimisation de son utilité personnelle constitue le seul motif d'action de l'agent. Son égoïsme est si fort qu'il va jusqu'à ne pas reconnaître l'existence des autres. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait croire, il ne pose pas une décision suite à une négociation avec d'autres individus. Il ne porte même pas le regard sur les autres égoïstes. Son égoïsme le laisse seul au monde. Un seul élément attire son attention hors de lui : le prix.

La force de la théorie standard est de penser un mode de coordination des décisions prises par ces purs égoïstes. En situation d'équilibre concurrentiel, « situation où l'offre est égale à la demande, de manière simultanée, pour tous les biens qui font l'objet des transactions »[99], cette forme de coordination par les prix du marché a pour conséquence d'ajuster les termes des échanges jusqu'à ce que les décisions posées par les individus maximisateurs soient mutuellement compatibles[100]. La situation

[96] Cette rationalité optimisatrice est dite « substantielle », selon l'expression de Herbert Simon. Pour une conception substantielle de la rationalité, une décision rationnelle est retenue pour des raisons indépendantes de la façon dont elle a été élaborée. « Le jugement de rationalité porte uniquement sur la décision » (FAVEREAU O., « Marchés internes, marchés externes », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 273-328, p. 278).

[97] « Lesquelles sont soit des données propres à l'agent (par exemple la fonction de production), soit des termes de l'échange avec le système économique global » (Arrow cité dans FAVEREAU O., « Marchés internes, marchés externes », *op. cit.*, p. 276).

[98] COBBAUT R., « "Corporate governance" et procéduralisation », in J. Lenoble et Ph. Coppens (éds.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 351-363, p. 353.

[99] *Ibidem*.

[100] L'équilibre concurrentiel désigne donc une forme de coordination d'actions menées par des individus qui n'ont pas à reconnaître l'existence d'autres individus. Cf. à ce sujet Albert Hirschman (HIRSCHMAN A., « Rival Interpretations of Market Society, Civilizing, Destructive or Feeble ? », in *Journal of Economic Literature*, Vol. 20, n° 4, 1982, p. 1473) cité par AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile

d'équilibre qui s'établit alors entre les individus est « Pareto-optimale », « cela signifie qu'il est impossible d'améliorer la satisfaction d'au moins un agent sans diminuer celle d'un autre agent »[101].

Le tour de force auquel conduit cette forme de coordination ne doit pas occulter les conditions très fortes sur lesquelles elle repose. Entre autres, relevons l'hypothèse de concurrence parfaite[102] et celle d'information complète. Approfondissons l'hypothèse de complétude de l'information. Ce principe traduit le fait que toute l'information pertinente pour la prise de décision doit être disponible aux agents, et ce, sans coûts. « Métaphoriquement, on suppose qu'un démiurge – le "crieur" walrasien[103] – calcule gratuitement les prix ou les transactions d'équilibre »[104].

La Théorie Standard ne permet ainsi de concevoir une coordination des décisions individuelles qu'à supposer la réalisation de conditions structurelles fortement idéalisées, à savoir la disponibilité absolue de toute information pertinente, et ce, sans coûts. Notons que, même pour un théoricien de la TS comme Arrow[105], ces conditions sont loin d'être remplies dans la réalité. Selon, Favereau :

> « La raison en est l'imperfection de l'information ou plus précisément, son asymétrie. Non seulement nous ne possédons pas toute l'information, mais nous ne détenons pas les mêmes informations, ce qui ouvre de multiples opportunités d'exploitation par des agents rationnels, cherchant strictement leur intérêt personnel. L'effet de ces trous dans le système des marchés ne saurait être que catastrophique, du point de vue de la Théorie Standard : les économies de marché devraient connaître, en permanence, d'inextricables problèmes de coordination »[106].

Jacob, 2002, p. 45 : « En concurrence parfaite, il n'existe ni marchandage, ni négociation, ni contestation ou entente, et pour passer des contrats, les acteurs n'ont pas besoin d'avoir des relations répétées ou continues entre eux, qui les amèneraient, finalement, à bien se connaître les uns les autres ».

[101] CAHUC P., *La nouvelle microéconomie*, Paris, La Découverte, 1998, p. 6.

[102] « L'équilibre concurrentiel n'est plus efficace dès lors qu'il existe des *monopoles*, des biens indivisibles (*biens collectifs)* comme l'éclairage public, l'armée, ou la police, des *effets externes* (comme la pollution), ou encore des coûts de transaction qui empêchent de mettre en place un système complet de marchés » (*ibidem).*

[103] « Les marchés les mieux organisés sous le rapport de la concurrence sont ceux où les ventes et achats se font à la criée, par l'intermédiaire d'agents tels que agents de change, courtiers de commerce, crieurs, qui les centralisent, de telle sorte qu'aucun échange n'ait lieu sans que les conditions en soient annoncées et connues, et sans que les vendeurs puissent aller au rabais et les acheteurs à l'enchère » (Walras cité par Favereau dans FAVEREAU O., « Marchés internes, marchés externes », *op. cit.*, p. 302).

[104] FAVEREAU O., « L'économie de l'action collective », in F. Chazel (dir.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, P.U.F., Coll. Sociologies, 1993, pp. 251-256, p. 253.

[105] Cfr FAVEREAU O. « La procéduralisation du droit et théorie économique », *op. cit.*, pp. 158-159.

Introduire l'idée d'imperfection de l'information a pour effet instantané de détruire toute possibilité de coordination des actions égoïstes. En l'absence de prix affichés, l'égoïsme pur des individus les laisse à la solitude radicale de leur monde.

2.2.2. La théorie économique standard étendue

Le deuxième type de théorie, bien qu'il partage avec la TS l'hypothèse d'une rationalité optimisatrice, refuse de présupposer la présence d'un crieur walrasien assurant, sans coût, la complétude de l'information. La spécificité de ce type de théorie, que Favereau appelle Théorie Standard Etendue, est de faire reposer la décision des individus, non plus sur le prix, mais sur l'anticipation des décisions des autres individus. Du fait de l'incertitude provoquée par la disparition d'un « crieur », le contexte décisionnel des agents change. Il n'est plus question de prendre sa décision face au barème des prix « affichés ». Désormais, « les décideurs sont supposés directement affectés par les actions d'autres agents »[107]. L'attention des agents se déplace du « crieur » vers les décisions des autres agents. Dans un premier temps, nous présenterons, à travers la théorie des jeux non coopératifs[108], le changement du contexte décisionnel des agents et la solution de coordination des actions que représente l'équilibre de Nash. Dans un second temps, nous développerons la réponse, sous la forme des règles-contrats, que la TSE apporte aux difficultés auxquelles reste confrontée la solution de l'équilibre de Nash.

2.2.2.1. La théorie des jeux non coopératifs

Comment rendre compatibles les décisions d'individus qui ne visent qu'à optimiser leur utilité dans ce nouveau contexte ? Favereau indique qu'une des solutions retenue par la TSE est la notion d'équilibre de Nash :

> « La rationalité d'une décision dans un contexte interactif requiert de formuler des hypothèses sur le comportement d'autrui. Sans informations particulières sur autrui ou en raisonnant en toute généralité, il serait contradictoire de ne pas

[106] *Ibid.*, p. 158.

[107] FAVEREAU O., « Rationalité », article n° 146 in P. Joffre et Y. Simon (dir.), *Encyclopédie de gestion*, Paris, Economica, 1997, pp. 2794-2808, p. 2800.

[108] On se contente ici des jeux à coup-décision unique.

accorder à autrui la même rationalité qu'à soi-même. C'est la raison pour laquelle la théorie des jeux non coopératifs (c'est-à-dire des jeux où il n'est pas envisagé de conclure des accords contraignants avant le déroulement du jeu) a privilégié la notion d'équilibre de Nash : un ensemble de décisions forme un équilibre non coopératif si chacun prend sa meilleure décision, compte tenu des décisions prises par tous les autres »[109].

Figure 1 : L'équilibre de Nash

		Joueur B			
		OUI		NON	
Joueur A	OUI	1	1	3#	2*
	NON	2	2*	2	1
	X	3#	1	1	2*

Illustrons cette solution d'équilibre à travers un jeu[110]. Dans le jeu présenté dans la figure 1, les deux joueurs n'ont comme information commune que la définition formelle du jeu : les différentes décisions possibles pour chacun (OUI, NON et X pour A ; OUI et NON pour B) et les utilités associées aux différentes combinaisons de décisions possibles. Le but du jeu consiste, pour chaque joueur, à choisir la décision optimale, c'est-à-dire celle qui augmente le plus son utilité. L'équilibre de Nash permet de prédire une solution d'équilibre à ce jeu.

- Si le joueur A choisit OUI, la meilleure réponse de B (la plus rationnelle, au sens d'une conception standard de la rationalité) est NON*.
- Si le joueur A choisit NON, la meilleure réponse de B est OUI*.
- Si le joueur A choisit X, la meilleure réponse de B est NON*.

[109] FAVEREAU O., « Rationalité », *op. cit.*, p. 2801.
[110] CAHUC P., *La nouvelle microéconomie*, *op. cit.*, p. 23.

L'ensemble des meilleures réponses de B est donc (NON, OUI, NON)

- Si le joueur B choisit OUI, la meilleure réponse de A est X#.
- Si le joueur B choisit NON, la meilleure réponse de A est OUI#.

L'ensemble des meilleures réponses de A est donc (X, OUI).

L'équilibre de Nash dans ce jeu est la combinaison OUI (pour A) et NON (pour B). « Si le joueur A choisit OUI, le joueur B choisit NON, et inversement, le joueur A choisit OUI si le joueur B choisit NON. L'équilibre de Nash correspond donc à l'intersection des ensembles de meilleures réponses des joueurs, puisque chaque individu choisit sa stratégie optimale étant donné les stratégies des autres »[111]. L'équilibre de Nash permet de déterminer un optimum de Pareto (il n'est pas possible de trouver une autre combinaison de réponse qui augmente l'utilité d'un des joueurs sans diminuer la satisfaction de l'autre), et ce, sans l'aide du « crieur » walrasien.

Soulignons que la rationalité des acteurs est, comme dans la TS, une rationalité optimisatrice. La différence est que, dans la TS, les acteurs, tournés vers les prix, n'avaient pas de rapport les uns avec les autres. Dans la TSE, ils prennent leur décision en fonction des décisions des autres. Ils sont, cependant, tout aussi égoïstes que les acteurs de la TS. L'entrée d'autres individus dans le monde de l'égoïste solitaire de la TS ne change donc pas le fait que l'acteur ne peut imaginer prendre d'autres décisions que la décision optimale, eu égard à sa fonction d'utilité.

La solution de l'équilibre de Nash rencontre deux difficultés majeures. La première a trait à la multiplicité des équilibres de Nash. Illustrons cette difficulté à partir d'un jeu présenté par André Orléan[112]. Dans ce jeu, les joueurs, au nombre de deux, sont des automobilistes. Ils ont le choix entre deux possibilités : rouler à droite ou à gauche de la route. S'ils choisissent tous les deux de rouler à gauche ou à droite, leur utilité est de 1. Par contre, si l'un choisit la gauche, l'autre la droite, et vice-versa, leur utilité est de 0. Le but du jeu est bien évidemment pour les joueurs de maximiser leur utilité. Précisons enfin que ce jeu est non-coopératif : les joueurs ne peuvent conclure d'accord avant le jeu ; ils ne possèdent comme information commune que la « définition formelle » du jeu : les différentes

[111] *Ibid.*, p. 24.
[112] Cf. ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », *op. cit.*, pp. 16 et suivantes.

décisions possibles pour chacun et les utilités associées aux différentes combinaisons de décisions possibles. Force est de constater que, dans ce jeu, deux équilibres de Nash coexistent : rouler tous les deux à droite (D, D) et rouler tous les deux à gauche (G, G). L'individu maximisateur est alors incapable de prendre « sa meilleure décision, compte tenu des décisions prises par tous les autres »[113], tout simplement parce qu'il n'arrive pas à déterminer la décision prise par l'autre joueur. « Le critère parétien ne permet pas de lever cette indétermination puisque ces deux équilibres sont strictement équivalents : (D, D) et (G, G) procurent indifféremment une utilité de 1 aux deux joueurs »[114].

Figure 2 : Multiplicité des équilibres de Nash[115]

		Joueur 2			
		Droite		Gauche	
Joueur 1	Droite	1	1	0	0
	Gauche	0	0	1	1

Outre ce problème d'indétermination lié à la multiplicité des équilibres de Nash, la théorie des jeux non coopératifs rencontre une autre difficulté, touchant au processus d'anticipation des agents. Dans le contexte des jeux non coopératifs, l'incertitude a trait aux décisions des autres agents, on parle à ce propos d'« incertitude stratégique ». Les joueurs n'ayant en commun que la définition formelle du jeu, il s'agit pour eux d'anticiper le choix des autres joueurs, la décision des joueurs ne pouvant reposer que sur cette anticipation de ce que les autres feront. Dans un jeu à deux joueurs comme celui des automobilistes (cf. figure 2), le joueur 1, défini comme maximisateur d'utilité, anticipe le choix de l'autre joueur. Mais comme le joueur 2 agit de même,

[113] FAVEREAU O., « Rationalité », *op. cit.*, p. 2801.
[114] ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », *op. cit.*, p. 18.
[115] *Ibid.*, p. 17.

> « anticiper le choix du joueur 2 oblige le joueur 1 à anticiper l'anticipation du joueur 2 concernant son propre choix, puisque c'est cette dernière anticipation qui commande le choix du joueur 2. A tous les niveaux d'anticipations croisées de cette nature, l'interrogation sur les intentions de l'autre est relancée et chaque protagoniste est alors conduit à des anticipations de complexité croissante, la complexité étant mesurée par le nombre d'emboîtements successifs »[116].

A en rester à la seule conception standard de la rationalité, et en l'absence de références communes autres que la définition formelle du jeu, le processus d'anticipation des décisions des autres joueurs s'abîme dans un processus qui continue *ad infinitum*. Du fait de ce processus, le problème de coordination posé par le jeu des automobilistes ne trouve pas de solution.

Cette difficulté se rencontre également dans le premier jeu (cfr figure 1) que nous avons abordé. Dans celui-ci, la détermination de la solution d'équilibre repose, entre autres, sur le fait que chaque joueur anticipe que l'autre jouera de manière rationnelle (au sens d'une rationalité optimisatrice). Autrement dit, l'agent rationnel présuppose la même rationalité chez les autres joueurs. Force est pour nous de constater que cette anticipation n'échappe pas au processus infini que nous venons de décrire. En effet, si j'anticipe que le comportement du joueur en face de moi sera rationnel (anticipation de degré 1), il serait contradictoire, du fait du présupposé d'une même rationalité, que je n'anticipe pas (anticipation de degré 2) l'anticipation (degré 1) du deuxième joueur. Cette anticipation (degré 2) que je pose de l'anticipation (degré 1) de mon adversaire doit alors elle-même être anticipée du point de vue de mon adversaire, etc., *ad infinitum*.

Ce processus *ad infinitum* signifie l'échec de la théorie des jeux non coopératifs à lever l'incertitude stratégique. Dans ce contexte d'incertitude quant aux comportements des autres, la seule référence à la rationalité optimisatrice ne suffit pas à résoudre le problème de coordination des décisions. En l'absence de certitude quant aux décisions des autres, l'optimisation devient impossible.

2.2.2.2. La coordination par des « règles-contrats »

Comme nous venons de le voir, avec la levée de l'hypothèse d'information parfaite, hypothèse constitutive du mode de coordination présenté par la TS, l'incomplétude de l'information se transforme en

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

incertitude stratégique. L'attention des agents se détourne ainsi des prix affichés pour se tourner vers les décisions que les autres agents vont poser. La TSE se caractérise donc par le changement du contexte décisionnel des agents. Bien que, dans ce contexte de décisions « interactives », la théorie des jeux non coopératifs ne parvienne pas à résoudre les problèmes de coordination des comportements d'agents maximisateurs, la TSE ne reste pas sans ressources. Elle a développé une nouvelle forme de coordination : la coordination par des règles.

Ces règles peuvent être de deux ordres : exogènes ou endogènes. Pour exemple du premier type de règles, on peut citer les normes et les valeurs éthiques[117]. L'adoption d'une règle de comportement comme « Tu coopéreras toujours » devrait permettre alors de surmonter l'incertitude quant aux comportements des agents. Force est pour nous de constater que la référence à de telles règles dans le cadre de la TSE serait totalement contradictoire : ou bien les valeurs et les normes éthiques « relèvent encore d'un choix rationnel, et l'on perd leur dimension proprement morale, ou elles n'en relèvent pas, et la théorie économique risque la contradiction interne, en cumulant une certaine forme d'altruisme et le maintien de l'hypothèse habituelle de rationalité égoïste et non coopérative »[118]. Gardons à l'esprit que pour la TSE, l'agent économique est un égoïste qui ne prend en considération l'intérêt d'autrui que pour pouvoir calculer, eu égard à ce qu'il anticipe qu'autrui fera, quelle décision maximisera sa propre utilité.

La TSE doit donc thématiser un usage de la règle qui soit compatible avec la conception standard de la rationalité. La solution consiste à endogénéiser les règles sous la forme des termes d'un arrangement contractuel négocié entre les agents maximisateurs. Cet usage de la règle-contrat a pour conséquence d'étendre le domaine des choix individuels. « Avant [dans le cadre de la TS], les individus ne choisissaient que le montant de leurs transactions, désormais ils choisissent aussi les procédures par lesquelles ils réalisent leurs transactions »[119]. Les choix des agents ne sont plus posés en fonction de prix affichés mais bien en fonction d'un

[117] Notons qu'une telle référence à des valeurs éthiques serait en totale contradiction avec le point de vue normatif de la TS et de la TSE. Cette tradition économique s'est toujours positionnée de manière indépendante par rapport aux normes « collectives ». De fait, le « bien commun », ou à tout le moins l'efficacité collective, visé par cette tradition a toujours été pensé sur le mode d'un équilibre des « désirs » d'individus égoïstes et maximisateurs. On comprendrait alors difficilement, dans ce contexte d'indépendance quant à l'éthique, cette référence à des valeurs éthiques communes !

[118] FAVEREAU O., « La procéduralisation du droit et théorie économique », *op. cit.*, p. 159. Cette critique de Favereau est adressée à Arrow.

[119] FAVEREAU O., « L'économie de l'action collective », *op. cit.*, p. 253.

arrangement contractuel préalablement établi par les agents. Cette technique de contractualisation a pour effet de surmonter l'incertitude de l'environnement des agents et l'incertitude stratégique. Le contrat permet d'établir ce que chacun est tenu de faire en toute circonstance. De par cette définition de toutes les situations à venir, l'incertitude stratégique tombe ; le risque d'opportunisme est maîtrisé. L'inquiétude stratégique quant aux intentions des autres agents s'efface dans la mesure où le contrat constitue un dispositif déterminant les actions à effectuer par chacun pendant une certaine période de temps.

Une des exigences de cette technique de contractualisation, et non des moindres, est que le contrat établi entre les agents doit être un contrat complet, « c'est-à-dire un ensemble d'énoncés qui décrit à l'avance toutes les situations possibles et contient un ensemble de règles qui assigne à chaque situation des valeurs monétaires de conséquences pour chacune des parties »[120]. La raison en est que, s'il arrive un évènement imprévu, rien ne garantit que les contractants poseraient les décisions qui optimisent leurs deux fonctions d'utilité. Autrement dit, rien ne permet de s'assurer que l'option coopérative – une solution qui maximise les utilités des deux contractants – soit adoptée, plutôt que l'option opportuniste – une solution qui ne maximise que l'utilité d'un des contractants.

Si un contrat se révèle incomplet, la coordination des actions – pour autant que l'on veuille conserver la conception standard de la rationalité – devient tout simplement impossible. Constatant l'incomplétude du contrat, chaque contractant en vient à imaginer la possibilité que l'autre contractant adopte, dans le cas d'une situation non prévue, une attitude opportuniste. Au vu de cette possibilité d'opportunisme, pèse sur chaque contractant une inquiétude quant à son intention de coopérer qui se révèle absolument indécidable. Favereau en tire une conclusion sans appel : pour la TSE, l'incomplétude du contrat signifie l'impossibilité de la coopération, la rationalité optimisatrice étant inconciliable avec l'inquiétude quant aux intentions de coopérer.

Il est possible de relever deux arguments avancés à l'encontre d'une telle thèse. Le premier signale la possibilité de renégociation des contrats dans le cas d'événements imprévus. Force est pour nous de remarquer que cet argument met la TSE en situation d'incohérence avec sa conception de la rationalité. En effet, si le contrat initial est le fruit d'un arrangement entre agents définis par une rationalité optimisatrice, toute renégociation de ce contrat est en contradiction avec l'idée que le choix initial des agents était optimal. Il s'ensuit la conséquence paradoxale que la renégociation, à

[120] COBBAUT R., « "Corporate governance" et procéduralisation », *op. cit.*, p. 358.

vouloir sauvegarder la conception standard de la rationalité, doit être anticipée et incluse dans le contrat initial[121]!

Le second argument consiste à démontrer l'optimalité d'un contrat incomplet. Il s'agit de prendre en considération le coût d'investigation des différentes situations possibles, afin de justifier l'optimalité de l'arrêt de cette investigation, l'énumération exhaustive de tous les cas de figure possibles s'avérant sous-optimale du fait de son coût très élevé. Cet argument mobilise donc une méta-optimisation, c'est-à-dire une optimisation du calcul d'optimisation. Le problème qui se pose alors est celui d'une régression à l'infini : la méta-optimisation doit elle-même être précédée d'une méta-méta-optimisation, et ainsi de suite[122].

Une autre manière de résumer les limites de la TSE que met au jour Favereau consiste à dire qu'elle ne peut traiter que l'incertitude entendue au sens du « risque » et non au sens de l'« incertitude radicale ». Quand on parle de « risque » en théorie de la décision, on se rapporte à un avenir incertain « probabilisable »[123]. On ne sait pas quels événements vont se produire demain, mais on connaît, *ex ante*, tous les événements possibles et leur probabilité d'occurrence. Le fait qu'on puisse connaître à l'avance tous les événements susceptibles de se produire dans l'avenir rend possible l'établissement, *ex ante*, d'un contrat assignant à chacune des parties un ensemble d'obligations en regard de chacun de ces évènements. L'individu rentre alors en coopération, malgré l'incertitude de l'avenir. Lorsque l'avenir est « radicalement » incertain, la coopération est impossible. Une des caractéristique de l'incertitude radicale est l'impossibilité de dresser une liste des événements susceptibles de se produire dans l'avenir :

> « L'*incertitude* [au sens de Knight et Keynes] désigne les situations qui échappent aux probabilités objectives. Elle recouvre dès lors deux situations : a) une incapacité à définir des probabilités objectives pour des résultats qui sont néanmoins identifiés de façon complète ; cela peut se produire lorsque les agents affrontent des situations nouvelles ou lorsque l'appartenance de certains événements à l'univers des possibles demeure hypothétique d'un point de vue scientifique (...) ; b) une incapacité à déterminer une liste complète de résultats possibles de l'action » [124].

Un contrat, au sens où l'entend la TSE, n'est plus concevable dans ce contexte. L'égoïste n'a comme choix rationnel que le repli sur soi.

2.2.3. La théorie économique non standard

Favereau termine sa typologie des théories économiques par la Théorie non Standard. La caractéristique majeure de la TnS est qu'elle rompt avec la conception standard de la rationalité des agents. Celle-ci n'est plus définie comme rationalité optimisatrice. La conception non standard de la rationalité est une rationalité *limitée*. Les ressources cognitives des individus sont limitées. Si, dans la TnS, les agents sont égoïstes, comme dans la TS et la TSE, leurs capacités sont trop réduites pour qu'un calcul d'optimisation puisse être mis en œuvre. Il s'ensuit de ce refus de la conception standard de la rationalité l'impossibilité d'établir un contrat « complet » : « Dès lors que leur rationalité est limitée, deux partenaires potentiels (par exemple, un employeur et un salarié) ne pourront pas s'entendre sur une règle de jeu complète dans tous les états de la nature concevables. Une liste de ces états est, en général, inaccessible »[125]. Une autre manière de caractériser la TnS est de souligner son refus de l'hypothèse d'un avenir « risqué » et non « radicalement » incertain. Tout comme l'abandon de la conception standard de la rationalité optimisatrice, le contexte d'incertitude radicale rend inutilisable le mode de coordination qu'est l'arrangement contractuel de la TSE.

C'est dans l'ensemble des TnS qu'il faut situer le courant de l'économie des conventions. Comme nous l'avions précisé en début de parcours, si les conventionnalistes sont très unis dans la critique de la TS et de la TSE, ils le sont beaucoup moins dans la manière dont ils traitent la convention[126]. L'intérêt de notre traversée de l'économie des conventions

[121] Partant du postulat d'une rationalité optimisatrice, « à l'équilibre, les parties n'ont jamais à résilier leur contrat initial et à écrire un nouveau contrat [...] Toute renégociation peut être anticipée et intégrée au processus de révision inclus dans le contrat initial » (Hart et Moore cités par Favereau in FAVEREAU O. et PICARD P., « L'approche économique des contrats : unité ou diversité ? », in *Sociologie du travail*, 1996, n° 4, pp. 441-464, p. 458).

[122] FAVEREAU O., « L'économie normative de la rationalité limitée », document de travail, 1996, p. 3.

[123] « La caractérisation neutre du *risque* en théorie de la décision présente deux conditions : une action donnée peut avoir plusieurs résultats possibles dûment identifiés *ex ante* d'une façon complète ; l'obtention de chaque résultat est caractérisée par une probabilité telle que la somme des probabilités est égale à l'unité » (GODARD O., HENRY C., LAGADEC P. et MICHEL-KERJAN E., *Traité des nouveaux risques*, Paris, Gallimard, 2002, p. 37).

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

[125] FAVEREAU O., « L'économie de l'action collective », *op. cit.*, p. 255.

[126] Certains auteurs ne se contentent pas de relever l'hétérogénéité de l'économie des conventions, mais vont jusqu'à souligner la faiblesse de son concept de convention. Cf., par exemple, Claude Ménard commentant l'introduction collective de l'ouvrage de 2006 sur l'économie des conventions : « *L'EC* [l'économie des conventions] *souffre cependant d'une faiblesse de son concept central.* Je sais que je suis très provocateur en disant cela. Mais, ce qui frappe quand même dans le manifeste, et aussi dans quelques textes récents [Orléan,

est, rappelons-le, de dégager la théorie de l'action collective commune aux auteurs conventionnalistes. Nous n'aurons pas le souci, ici, de présenter les débats internes à ce courant et de présenter les spécificités de la position de chaque auteur. A nos yeux, les auteurs conventionnalistes, malgré leurs différences, convergent autour d'un certain nombre de points communs que nous aimerions mettre en exergue. Tout d'abord, ils considèrent tous la coordination des actions à partir, non plus d'un accord intersubjectif, mais d'un objet collectif, un cadre commun d'action : la convention.

En plus du fait que la convention est un objet collectif et non pas l'accord contractuel de la TSE, on peut relever le fait que pour qu'elle rende possible la coordination des actions, elle doit être considérée par les agents comme légitime. L'économie des conventions « endogénéiserait » – et ce fait se marquerait particulièrement dans les derniers travaux conventionnalistes[127] – les « valeurs » dans l'analyse de la coordination. François Eymard-Duvernay, dans son introduction de l'ouvrage collectif de 2006 :

> « L'objectif de l'EC est, comme l'indique la synthèse publiée dans le présent ouvrage, de réintégrer dans le corps de l'analyse la question des valeurs. Elles ne sont pas supposées tomber du ciel de la métaphysique, ni émerger souverainement de l'individu, mais faire l'objet d'une construction en vue de la coordination des actions »[128].

2004 ; Eymard-Duvernay, 2004], c'est la difficulté à cerner le concept même de convention. Dans le manifeste introductif de cet ouvrage, par exemple, la notion endosse plusieurs sens différents (...) » (MENARD C., « Peut-on se passer des conventions ? », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 67-75, pp. 71-72). Dans le même collectif, Alain Caillé, quant à lui, minimise les divergences : « Le vrai problème que me pose le programme de recherche qui se proclame "économie des conventions" c'est que je ne vois pas bien quel désaccord profond je pourrais avoir avec lui. Et, réciproquement quelle différence véritable le sépare de l'anti-utilitarisme et du paradigme du don (...) Il n'y aurait entre nous que de petites différences et c'est cela qui nous séparerait ? La belle affaire. Allons à l'essentiel et ne nous embarrassons plus de *distinguos* secondaires » (CAILLE A., « Remarques sur l'économie des conventions », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome 1, Débats, op. cit.*, pp. 93-102, p. 94).

[127] Pour Robert Boyer, « si la définition initiale des conventions soulignait leur contribution à la solution de problèmes essentiellement cognitifs, la nouvelle présentation les évalue par rapport aux biens communs, ce qui marque un glissement du cognitif vers l'éthique » (BOYER R., « L'économie des conventions 15 ans après, Un point de vue à partir de la théorie de la régulation », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome 1, Débats, op. cit.*, pp. 45-66, p. 49).

[128] EYMARD-DUVERNAY F., « Introduction », *op. cit.*, p. 17.

Intégrer les valeurs ne signifie donc pas sortir du cadre d'une rationalité intéressée – qui reste celui de l'économie des conventions. Les valeurs ne s'imposent pas de manière exogène aux acteurs ; elles servent l'objectif de la coordination d'actions. Sur ce point, la proximité est grande avec la sociologie des cités de Boltanski et Thévenot. Pour eux, en effet, la référence, par les acteurs, à des figures du bien commun n'est pas le fait d'un altruisme intrinsèque. Si les acteurs, en se justifiant, cherchent à faire la preuve de leur grandeur légitime, c'est dans le dessein de rendre acceptable leur action. En reprenant les catégories de l'architecture des régimes d'engagement de Thévenot, on peut dire que s'ils prennent appui sur les cités, c'est parce qu'ils peuvent, de cette manière, atteindre un bien qu'une action en régime en plan ou en régime de familiarité ne permettrait pas d'atteindre. Pour l'économie des conventions comme pour Boltanski et Thévenot, la mobilisation de ressources normatives est une exigence pragmatique.

2.3. Une conception non standard des conventions : les travaux de Aglietta et Orléan sur la monnaie

Comme nous l'avons annoncé, nous avons décidé de présenter la théorie de l'action collective de l'économie des conventions à travers deux auteurs, Michel Aglietta et André Orléan. Avant de nous pencher sur leurs travaux, nous voudrions, brièvement, dégager la conception de la convention que l'on retrouve chez David Lewis. Si nous voulons effectuer un détour par cet auteur, c'est parce que Lewis, bien que son champ de recherche ne soit pas l'économie mais la philosophie du langage, est un auteur auquel nombre de conventionnalistes se réfèrent dans le but de s'en distinguer. En passant en revue la convention lewisienne, nous espérons donc relever une « conception standard »[129] de la convention à laquelle nous pourrons opposer celle de l'économie des conventions.

2.3.1. Lewis : une conception standard des conventions

Nous ne reconstruirons pas ici le projet propre de Lewis qui relève de sa théorie du langage, mais nous nous centrerons directement sur sa définition de la convention. Pour Lewis, cette dernière est une régularité de comportement (R) qui vérifie six conditions nécessaires et suffisantes.

> « Dans une population, une régularité R est une convention si, et seulement si :

[129] Cf. ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, p. 12.

(1) chacun se conforme à R ;
(2) chacun croit que les autres se conforment à R ;
(3) cette croyance que les autres se conforment à R donne à chacun une bonne et décisive raison pour se conformer lui-même à R ;
(4) tous préfèrent une conformité générale à R plutôt qu'une conformité légèrement moindre que générale ;
(5) il existe au moins une alternative R' telle que la croyance que les autres s'y sont conformés donnerait à tout le monde une bonne et décisive raison, pratique ou épistémique, de s'y conformer également ;
(6) les différents faits énumérés dans les conditions (1) à (5) sont affaire de savoir commun »[130].

Lorsqu'une convention émerge, la multiplicité des équilibres de Nash ne constitue plus un obstacle à la coordination. S'il existe une régularité de comportement (R) telle que définie ci-dessus, un jeu de coordination comme celui des automobilistes trouve une issue. La régularité de comportement permet de trancher parmi les équilibres possibles : rouler à gauche ou rouler à droite.

Il est intéressant de souligner que cette solution au jeu de coordination repose sur un certain arbitraire :

> « Il est nécessaire qu'il y ait convention (pour résoudre un problème de coordination), mais celle-ci (son contenu) n'est pas en elle-même nécessaire, car une autre aurait bien pu s'imposer : elle est arbitraire »[131].

Le contenu sémantique de la convention n'est pas ce qui importe : une autre régularité de comportement – « rouler à gauche » – aurait tout à fait pu remplacer la convention « rouler à droite ». L'important est que chacun cherche à se conformer à la règle, sachant que les autres s'y conforment aussi, et que cela est de savoir commun.

Cette notion de savoir commun (common knowledge), centrale dans la démonstration de Lewis, n'est pas sans susciter quelques questions.

[130] BATIFOULIER P., MERCHIERS J. et URRUTIAGUER D., « Peut-on se coordonner sur une base arbitraire ? Lewis et la rationalité des conventions », in P. Batifoulier (éd.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 63-95, p. 68. P. Batifoulier et cie reprennent ici la définition que développe Lewis in « Langages et langage », in *Réseaux*, n°62, 1993, pp. 11-18, pp. 12-13 qui est une reformulation des conditions telles qu'elles figuraient dans son ouvrage célèbre *Convention (A philosophical Study)*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

[131] BATIFOULIER P., MERCHIERS J. et URRUTIAGUER D., « Peut-on se coordonner sur une base arbitraire ? Lewis et la rationalité des conventions », *op. cit.*, p. 70.

Tentons de préciser cette notion. Pour qu'il y ait coordination, les cinq premières conditions énumérées ci-dessus doivent être de savoir commun. Chacun doit savoir que ces conditions sont vérifiées. Pour que ce savoir partagé par chacun soit un « savoir commun » au sens de Lewis, il faut que chacun sache qu'autrui sait qu'il sait, etc. jusqu'à l'infini.

Pour plus de clarté, reprenons l'illustration de cette figure du savoir commun qu'effectue André Orléan à partir d'une interaction entre deux individus :

> « Le plus faible degré de connaissance mutuelle, noté, par convention, degré 1, correspond au cas du savoir partagé : [1] sait Q et [2] sait Q. Le degré 2 se définit par une configuration où les conditions précédentes de savoir partagé sont vérifiées, mais où il est également vrai que [1] sait que [2] sait Q et que [2] sait que [1] sait Q. Vient après le degré 3 : les conditions du degré 2 doivent être vérifiées, mais, en plus, on suppose que [1] sait que [2] sait que [1] sait Q et que [2] sait que [1] sait que [2] sait Q. On définit ainsi divers degrés de connaissance mutuelle (...). Lorsqu'on atteint le degré infini, on parle de connaissance commune (ou CK) »[132].

La notion de savoir commun suscite une difficulté que nous avons bien identifiée lors de la critique de la TSE. Elle conduit les individus à s'abîmer dans un processus d'anticipations croisées qui se poursuit à l'infini. Le savoir commun requiert une « spécularité infinie ». Par spécularité, Jean-Pierre Dupuy entend « l'acte mental par lequel un esprit humain se met à la place d'un autre »[133]. La notion de savoir commun exige ni plus ni moins une spécularité infinie de la part des acteurs. Elle désigne le fait qu'un acteur sait qu'autrui sait qu'il sait, etc. *ad infinitum*. Si le degré de connaissance mutuelle est fini, la coordination est impossible. Un doute est suscité quant au fait qu'autrui va effectivement se conformer à la régularité de comportement. En l'absence du jeu infini de connaissances croisées, l'incertitude stratégique refait surface.

Cette hypothèse de savoir commun est rejetée par l'économie des conventions. La raison en est que le common knowledge « nécessite un

[132] ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », *op. cit.*, p. 25.

[133] DUPUY J.-P., « Convention et Common Knowledge », in *Revue Economique*, Vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 361-400, p. 366.

calcul jusqu'à l'infini qui engagerait des capacités cognitives pouvant être jugées irréalistes »[134]. Jean-Pierre Dupuy :

> « L'esprit humain, machine finie, ne saurait accéder à l'infini *actuel* que requiert le CK. Pratiquement, on n'est jamais certain qu'un événement est CK : un événement public pourrait l'être mais est-on assuré que tous l'ont vu ou interprété de la même manière ? Or, par définition, si un événement est CK, chacun sait qu'il est CK (il suffit de reprendre chacune des propositions qui définissent le CK et de voir que le fait que chacun le sait est affirmé par les propositions suivantes). Tout doute, fût-il infiniment petit, au sujet du CK prouve donc l'inexistence du CK »[135].

Le rejet de l'hypothèse de CK a-t-il pour conséquence de nous condamner à l'incertitude stratégique ? Faut-il abandonner la notion de convention ? André Orléan, dans son introduction à un collectif de 1994 sur les conventions, affirme que si la plupart des auteurs du collectif rejettent l'hypothèse de CK, ils

> « n'en défendent pas moins la position selon laquelle une coordination réussie nécessite la présence d'une convention proche de la définition lewisienne, à ceci près que la connaissance commune y est remplacée par une forme affaiblie de savoir collectif. C'est certainement le thème central du livre : l'incertitude stratégique nécessite, pour être gérée convenablement, la présence d'une référence "collectivement reconnue" qui tire son efficacité du fait qu'elle arrête, temporairement, la logique spéculaire de mise à l'épreuve des intentions des autres »[136].

Ce petit détour par la critique de la convention lewisienne, nous a permis de préciser que l'économie des conventions ne remobilisait pas une hypothèse de rationalité parfaite qu'elle dénonçait par ailleurs dans la TS et la TSE. Elle considère bien la convention comme un objet collectif qui ne peut se réduire aux anticipations que les individus se font des comportements des autres. Pour présenter une conception non standard des conventions, entendue comme un objet collectif qui ne présuppose pas une rationalité

[134] BATIFOULIER P., MERCHIERS J. et URRUTIAGUER D., « Peut-on se coordonner sur une base arbitraire ? Lewis et la rationalité des conventions », *op. cit.*, p. 76.
[135] DUPUY J.-P., « Convention et Common Knowledge », *op. cit.*, pp. 376-377.
[136] ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », *op. cit.*, p. 26.

parfaite de la part des acteurs, il nous faut maintenant nous plonger dans les travaux de Michel Aglietta et André Orléan sur la monnaie[137].

2.3.2. De l'institution de la monnaie à la théorie de l'action collective

Pour Aglietta et Orléan, la question de la monnaie est loin de constituer une sous-question annexe de la science économique. A travers la monnaie est en jeu la question de la constitution de la société marchande. S'interroger sur la monnaie, sa nature ou sa forme revient immanquablement à se poser la question de la constitution du lien social. En effet, le rapport marchand suscite des conflits entre les individus qu'elle seule permet de réguler. « Sans monnaie, l'économie marchande ne peut échapper au chaos »[138]. Elle est ce qui permet de dépasser les rivalités par un processus de socialisation. La thèse de Aglietta et Orléan est sans appel : sans un tel processus, nos sociétés marchandes ne peuvent accéder à une existence stabilisée et pacifiée.

Au vu des théories économiques orthodoxes, une telle position peut surprendre. La monnaie n'y jouit pas d'un tel traitement. Pour Aglietta et Orléan, la théorie économique néo-walrasienne[139], par exemple, se contente d'appréhender la monnaie comme une marchandise parmi d'autres. Pour cette théorie,

> « le marché est une structure centralisée, anonyme, représentée sous les traits d'un personnage fictif, le "secrétaire de marché", censé personnifier la loi de l'offre et de la demande. A chaque instant, le secrétaire de marché crie les prix des diverses marchandises. Sur base de ce vecteur de prix, chaque agent, isolément, dans son coin, calcule le panier de biens qui lui permet d'obtenir l'utilité maximale compatible avec ses

[137] Rappelons qu'à travers l'analyse des travaux de Aglietta et Orléan sur la monnaie, notre objectif est bien de dégager la théorie conventionnaliste de l'action collective. Pour une évaluation critique de leur position du point de vue d'une philosophie de l'argent, on se rapportera à MAESSCHALCK M. et LOUTE A., « La philosophie de l'argent : Du lien social à la "communauté de destin" (ou régulation et innovation) », in F. Mertz (dir.), *Ethique et commerce, Réalités et illusions*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 181-202 ; ID., « Intérêt actuel de la philosophie de l'argent, Néo-institutionnalisme et réflexivité », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 103, 2003.
[138] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 93. Cet ouvrage est une version réécrite de *La violence de la monnaie*, un ouvrage initialement publié en 1982. Nous ne ferons ici référence qu'à la version de 2002.
[139] Aglietta et Orléan font ici référence, entre autres, à Kenneth Arrow et Gérard Debreu.

ressources budgétaires. Il transmet ensuite le résultat de son calcul au secrétaire de marché qui organise les échanges »[140].

Au sein de cette théorie, la monnaie n'est jamais intégrée que comme instrument pour faciliter les échanges. Elle est appréhendée comme un bien parmi d'autres que les individus peuvent rechercher pour son utilité propre. Selon un économiste comme Don Patinkin, « cette utilité découle de son aptitude à éviter les désagréments que cause temporairement la désynchronisation entre dépenses et recettes, désynchronisation qui se traduit par un manque provisoire de liquidité. Dans cette optique, le service de la monnaie, ce serait donc la liquidité »[141]. Si la monnaie est une marchandise parmi d'autres, la décision d'un individu de s'en procurer ou non ne doit rien à l'observation du comportement d'autrui. Elle est le fruit d'un calcul « privé » de maximisation d'une fonction d'utilité en regard du prix énoncé par le « secrétaire de marché ».

Selon Aglietta et Orléan, si la théorie néo-walrasienne appréhende la monnaie comme une marchandise et non comme une forme de reconnaissance sociale, c'est en raison de ses postulats. Une de ses hypothèses est « l'hypothèse de nomenclature », « à savoir la possibilité de définir *ex ante* la liste des biens soumis à l'échange. Cette liste est constituée de biens élémentaires à la qualité supposée homogène et parfaitement connue de tous les échangistes »[142]. La valeur des biens est posée comme un fait objectif connu de tous. Aglietta et Orléan relèvent également, entre autres, le postulat que « chaque échangiste cherche à maximiser une fonction objectif, qu'on nommera son "utilité", dont les variables sont les quantités des différents biens spécifiés par l'hypothèse de nomenclature »[143]. Autrement dit, l'individu sait ce qu'il veut, son ordre de préférence n'étant pas défini par référence aux préférences d'autrui.

Si la théorie néo-walrasienne ne pose pas la question de la constitution du lien social au travers de la monnaie[144], c'est parce que de

[140] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 44.
[141] *Ibid.*, p. 58.
[142] *Ibid.*, p. 20.
[143] *Ibid.*, p. 21.
[144] Il est intéressant de souligner la proximité qu'il existe entre cette conception néo-walrasienne de la monnaie et la manière dont des auteurs comme Jacques Godbout et Alain Caillé, pourtant résolument « anti-utilitaristes », appréhendent la monnaie. Comme la théorie néo-walrasienne, ils ne posent pas la question de la constitution du lien social à travers la monnaie. Pour Godbout et Caillé, c'est au travers du don, qui relève du registre de la « socialité primaire » (GODBOUT J. et CAILLE A., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 2000, p. 196) où se créent les solidarités entre les personnes, que se joue la constitution du lien social. Pour une analyse critique de leur approche de la monnaie, cf. MAESSCHALCK M. et LOUTE A., « La philosophie de l'argent : Du lien social à la "communauté de destin" (ou régulation et innovation) », *op. cit.*, pp. 187-192.

telles hypothèses ont pour effet de placer « dès l'origine les échangistes dans un univers social déjà structuré par un langage commun »[145]. Pour Aglietta et Orléan, l'échange marchand n'est abordé que dans une société marchande déjà constituée. Il n'est pas étonnant que cette théorie ne perçoive pas le rôle de socialisation que joue la monnaie, vu qu'elle considère comme donné ce dont, justement, la monnaie permet la constitution. Nos deux auteurs vont donc chercher à expliciter ce que cette théorie pose à titre d'hypothèse. « Ces échangistes indifférents aux autres, aux désirs pacifiés, trouvant dans les marchandises disponibles de quoi être pleinement satisfaits, forment la question et non la réponse ! »[146].

Aux yeux de Aglietta et Orléan, l'émergence de la monnaie est ce qui permet à la société marchande de se constituer. C'est sur ce processus que nous allons nous concentrer. Une précision s'impose ici. Aglietta et Orléan ne prétendent pas rendre compte de la genèse historique de la monnaie. Ils situent leur analyse « au sein d'une économie déjà monétaire et marchande »[147]. Ils veulent se consacrer à une « analyse logique du rapport marchand »[148]. Ils cherchent à montrer que sans le processus de socialisation que permet la monnaie, l'échange marchand, au vu des rivalités qu'il suscite, ne pourrait se stabiliser[149].

Pour saisir la logique de ce processus de stabilisation, il faut partir de l'état de séparation dans lequel la société marchande place les individus. Le rapport marchand « détruit les liens personnels de dépendance, comme les liens traditionnels de solidarité et leur substitue un monde de marchandises et de dettes volontaires »[150]. La libération des liens antérieurs qu'opère la société marchande dessine un individu indépendant, isolé des autres individus. Ses relations se restreignent aux « relations objectales ». De telles relations mettent « l'individu face aux marchandises, sans autre médiation

[145] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 21.
[146] *Ibid.*, pp. 24-25.
[147] *Ibid.*, p. 31.
[148] *Ibid.*, p. 87.
[149] Aglietta et Orléan : « nous ne croyons pas à la possibilité d'une économie marchande sans monnaie. C'est alors un raisonnement par l'absurde qui est proposé : supposons une société marchande sans monnaie et démontrons qu'une telle configuration ne peut perdurer. On peut également considérer qu'une telle situation se rencontre épisodiquement lors des crises dans lesquelles la monnaie a été rejetée par les échangistes, par exemple lors de la fin de l'hyperinflation allemande des années 1920 » (*ibid.*, p. 344).
[150] *Ibid.*, p. 53.

que son propre désir privé d'objet, en excluant tout regard de la société ou des autres sujets marchands »[151].

Nos auteurs soulignent qu'une telle séparation met les individus dans une situation d'insécurité. Les individus, en l'absence de liens de solidarité qu'impose l'exclusivité des relations objectales, se voient soumis à la loi de la rareté. Celle-ci fait dépendre « l'existence de chacun de sa seule capacité à acquérir des objets sans qu'il puisse attendre un secours d'autrui »[152]. L'insécurité de la situation se traduit dans le fait que cette loi de rareté s'exprime dans un contexte d'incertitude radicale : « on ne sait pas de quoi demain sera fait, même de manière probabiliste »[153]. Face à l'imprévisibilité du futur, l'individu se trouve dans l'incapacité de choisir une stratégie future qui lui permettra de maximiser son utilité.

Pour Aglietta et Orléan, la rareté et l'incertitude ont pour effet de susciter un besoin de protection chez les individus auquel les liens de solidarité antérieurs ne peuvent plus répondre. La monnaie est alors ce qui est recherché comme moyen de se prémunir contre l'incertitude radicale. C'est, précisément, sa propriété de « liquidité » qui est recherchée. Celle-ci exprime la caractéristique d'une chose d'être désirée et acceptée par tous les individus en échange de leurs possessions. « La liquidité de la richesse fait d'elle un talisman qui protège de tous les ennuis potentiels que l'incertitude marchande peut faire naître »[154]. Elle fixe le pouvoir d'acquisition des objets hors des objets eux-mêmes et permet une planification de l'échange, une maîtrise du temps. Malgré l'imprévisibilité de l'avenir, l'individu sait qu'il pourra compter sur le désir d'autrui pour ce bien, à la différence de tout autre bien dans le contexte d'incertitude radicale.

Une telle approche de la notion de liquidité nous situe à l'opposé de celle d'un auteur néo-walrasien comme Don Patinkin. Celui-ci, en appréhendant la monnaie comme une marchandise recherchée pour sa liquidité, conçoit le rapport de l'individu à la monnaie comme une « relation objectale » où l'individu est insensible à ce que peuvent penser les autres individus. Pour Aglietta et Orléan, ce qui fait la liquidité de la richesse n'est en rien une caractéristique intrinsèque, mais le fait qu'elle soit désirée par autrui. Le regard des individus est alors indéniablement tourné vers les autres, scrutant sans relâche ce qui constitue l'objet de leur désir.

[151] *Ibid.*, p. 16.
[152] *Ibid.*, p. 60.
[153] *Ibid.*, p. 61. La notion d'incertitude dont il est fait référence ici est celle d'« incertitude radicale », au sens d'un avenir incertain et non probabilisable, et non celle de « risque », au sens d'un avenir incertain probabilisable.
[154] *Ibid.*, p. 67.

Cette recherche de la liquidité, en l'absence d'une définition partagée de la richesse – ce que fournira, comme nous le verrons, la monnaie –, ne peut conduire qu'au chaos et à la violence. On pourrait objecter à cette thèse forte que le troc est une forme d'échange qui, malgré l'absence de monnaie, pourrait rendre possible des relations d'échange stables. Pour Aglietta et Orléan, il n'en est rien. La raison en est que dans une situation où il n'existe pas de monnaie acceptée par tous – comme dans le cas d'une crise monétaire[155] –, les individus échangent des biens, moins pour leur utilité propre, comme dans le modèle walrasien, que pour leur « liquidité », c'est-à-dire leur capacité d'être accepté, dans le futur, en échange d'autres biens. Cette logique de recherche de la liquidité a pour effet de perturber l'équilibre de l'offre et de la demande[156]. Les échangistes

> « doivent s'interroger constamment sur ce que le groupe considère comme étant la forme adéquate de la liquidité. Cette suspicion va gangrener les échanges. Par exemple, le fait même que B accepte d'échanger son pain contre des cigarettes peut être interprété par A comme un indice du caractère potentiellement liquide des cigarettes, ce qui pourrait le conduire à vouloir garder ses cigarettes ! A la limite, aucun échange ne peut avoir lieu »[157].

Dans un tel contexte, chacun cherche ce qui est désiré, non par lui seul, ne suivant en cela que sa fonction d'utilité, mais ce qui est désiré par tous. Lorsque ce jeu de découverte du « désirable absolu »[158] n'est pas stabilisé par une vision unanime de la richesse, des conflits au sujet de ce qui représente la richesse peuvent déchirer la société. Chacun s'oppose « aux autres pour faire prévaloir la définition de la richesse qui est le plus favorable à ses intérêts ou tente de suivre les fluctuations erratiques de

[155] Aglietta et Orléan renvoient aux travaux de Vincent Bignon portant sur la crise monétaire d'après-guerre en Allemagne. Cf. BIGNON V., *La Crise monétaire allemande 45-48 et les modèles de prospection monétaire*, Thèse de l'Ecole polytechnique, 2002.
[156] On peut même dire que la recherche de la liquidité peut mener à des résultats inverses de ceux de la loi de l'offre et de la demande : « lorsque la rivalité pour un bien censé exprimer la richesse augmente, il ne s'ensuit pas nécessairement une diminution de la demande comme c'est le cas lorsque la concurrence porte sur une marchandise. En effet, dès lors que l'augmentation initiale du prix du bien considéré est interprétée par les acteurs économiques comme révélant un intérêt grandissant du groupe pour cette forme de richesse, cela conduira à une augmentation de la demande. Autrement dit, contrairement aux formes classiques de la concurrence, le fait que le prix augmente peut produire un accroissement corrélatif de la demande » (AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 88).
[157] *Ibid.*, p. 73.
[158] *Ibid.*, p. 74.

l'opinion majoritaire »[159]. Les individus occupés à déterminer ce qui définit la richesse sont loin de ressembler au sujet autonome décrit par les néo-walrasiens. La logique de recherche de la liquidité provoque une indifférenciation généralisée des individus. « Tout ce qui antérieurement avait pu différencier les acteurs sociaux, par exemple leurs goûts ou leurs fins, ne résiste pas à cette pression. (...) Chacun épie son voisin en le supposant mieux instruit que lui-même sur ce qu'il convient d'acquérir »[160].

2.3.2.1. Autoréférentialité et mimétisme

Comment la monnaie permet-elle de surmonter cette situation de rivalité et de chaos ? La réponse est à chercher dans la dynamique même de recherche de la liquidité : c'est cette recherche elle-même qui va mener les individus à dépasser les rivalités à travers l'élection d'une mesure commune de la richesse. Afin d'expliciter cette thèse sibylline, nous proposons de suivre l'illustration qu'André Orléan en donne à partir de la théorie des jeux. Suivons l'analyse qu'il effectue du jeu du « concours de beauté », largement inspiré par un jeu développé par Keynes pour penser la logique spéculative. Le jeu consiste à choisir une photographie parmi une centaine. L'objectif pour les joueurs est de choisir la photographie que la majorité des participants élira comme la plus belle. La difficulté de l'exercice est que la photographie la plus belle est à la fois ce que les individus recherchent et ce qu'ils contribuent à déterminer à travers cette recherche.

Dans un tel jeu, la stratégie qui conduit les joueurs à la victoire ne consiste pas à déterminer la photographie qui, selon leur opinion personnelle, leur paraît la plus belle ou celle qui s'approcherait le plus du « Beau », entendu comme une vérité objective, le but du jeu étant bien de choisir la photographie qui correspond au choix du groupe et non à une quelconque valeur « objective ». La stratégie gagnante ne vise pas non plus à discerner ce que les autres considèrent comme la photographie qui sera choisie. Une telle manière de procéder ne peut conduire les joueurs qu'à s'abîmer dans un processus *ad infinitum* dont nous avons montré la logique dans le cadre de l'exposition de la Théorie standard étendue. Un joueur qui cherche à déterminer l'opinion des autres joueurs, s'il veut être conséquent, doit attribuer aux autres la même rationalité qu'à lui-même. S'il effectue son choix en fonction de ce qu'il croit être l'opinion d'autrui, il doit intégrer le fait qu'autrui prend également sa décision en fonction de l'opinion des autres, raisonnement qu'il doit alors aussi imputer à autrui, etc. *ad infinitum*.

[159] *Ibid.*, p. 79.
[160] *Ibid.*, pp. 79-80.

La stratégie permettant de gagner le jeu est celle qui ne suit ni l'opinion personnelle du joueur, ni l'opinion des autres joueurs, mais celle du groupe dans son ensemble. Orléan appelle « autoréférentielle » la rationalité à l'œuvre dans cette dernière stratégie. Par autoréférentialité, il faut entendre le renvoi à une référence strictement interne au mécanisme d'auto-identification du groupe et non une référence externe qui serait arbitrairement imposée au groupe sans reposer sur une appréciation collective.

Reste à savoir comment les individus parviennent à déterminer l'opinion du groupe dans son ensemble. En l'absence d'une référence commune qui s'imposerait à tous les membres du groupe, sans ambiguïté, comme l'opinion collective, la conduite rationnelle est une démarche d'imitation du choix majoritaire. Pour montrer comment une telle attitude permet de gagner un jeu comme le « concours de beauté », il faut situer le jeu dans un cadre dynamique. Le jeu doit être répété et les joueurs informés des résultats des coups précédents. Dans un tel cadre dynamique, les joueurs imitent le choix majoritaire qui s'est dégagé des coups précédents. Au fil du jeu, « tous finissent par choisir la même photo »[161]. Autrement dit, les individus produisent l'opinion collective dont ils cherchent chacun à se rapprocher en imitant ce qui leur semble être l'opinion majoritaire. L'imitation les amène donc à adopter la photographie que le groupe considère comme la plus belle. « Une fois l'unanimité atteinte, l'opinion du groupe se stabilise car la poursuite de l'imitation ne modifie plus la situation : elle ne fait que reproduire l'unanimité précédente. En effet, l'opinion unanime qui vient d'émerger polarise naturellement toutes les anticipations »[162].

La rationalité mimétique ne permet pas seulement de gagner un jeu comme le concours de beauté. Elle permet de trouver une issue aux « jeux de pure coordination » dont nous avons eu un exemple précédemment à travers le jeu des automobilistes. Dans un cadre dynamique, « il apparaît que, très rapidement, est obtenue une coordination parfaite : dès le deuxième ou troisième coup, tous les joueurs reportent unanimement leur choix sur l'opinion qui a émergé au premier coup comme étant l'opinion majoritaire »[163]. Par ce processus mimétique, une sélection s'opère entre différents équilibres possibles.

Orléan donne à cette situation d'équilibre le nom de « convention » : « Pour désigner cette croyance que le groupe se donne à lui-même par la

[161] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 83.
[162] *Ibid.*, p. 83.
[163] *Ibid.*, p. 81.

grâce du processus mimétique, nous parlerons de "convention" »[164]. Il faut réaliser toute la distance qui existe entre cette conception de la convention et celle de Lewis. A aucun moment, la convention ne doit son existence au présupposé d'un « common knowledge ». La démonstration de Orléan ne repose pas sur une rationalité parfaite. Cependant, la définition qu'il donne de la convention partage un trait commun avec celle de Lewis : elle est, en son fondement, arbitraire.

> « Dans la plupart des situations, de nombreuses conventions sont *a priori* possibles. En effet, il existe une multiplicité de croyances qui peuvent être acceptées par le groupe. Ce qui détermine l'élection d'une croyance spécifique plutôt qu'une autre comme convention dépend de la dynamique elle-même et de ses accidents »[165].

Revenons maintenant aux travaux d'Aglietta et Orléan sur la monnaie. La recherche de la liquidité place les individus dans une situation similaire à celle des joueurs d'un jeu autoréférentiel dynamique où ils ont à deviner l'opinion du groupe. Leur objectif est de déterminer ce que le groupe, dans son ensemble, élira comme signe de la richesse. L'hypothèse de Aglietta et Orléan est que, dans ce cadre, le comportement rationnel consiste à « regarder autour de soi pour découvrir les objets que les autres désirent et imiter leur désir »[166]. Il s'agit de désirer ce que les autres désirent. L'attitude rationnelle adaptée à l'incertitude par rapport à l'imprévisibilité de l'avenir sur le marché n'est pas de découvrir des objets dotés de propriétés naturelles spécifiques, « mais d'imiter les autres de façon à découvrir vers quoi s'oriente le consensus collectif »[167].

Si, de manière aléatoire, une opinion s'impose par rapport à d'autres, la dynamique d'imitation fortifiera l'unanimité du groupe.

> « Autrement dit, tous finissent par partager la même vision de la richesse. La définition finalement retenue peut être n'importe laquelle des opinions initiales. Elle reste indéterminée. Cependant, une fois obtenue, l'unanimité se reproduit mécaniquement. La même croyance est conservée par tous les acteurs. Chacun continue de copier les autres, mais autour de lui, il ne voit plus que sa propre opinion puisque tous la partagent. Dans ces conditions être imitateur ne produit plus de fluctuations dans le jugement collectif mais, tout au contraire, fortifie le choix précédent. Il y a autoréalisation de l'unanimité »[168].

[164] *Ibid.*, p. 60.
[165] *Ibid.*, p. 84.
[166] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 77.
[167] *Ibidem*.

La définition de la richesse, une fois stabilisée et reproduite par l'imitation, constitue une forme d'évaluation commune. « Cette forme socialement reconnue de la richesse, on la nommera "monnaie" »[169].

Une fois la référence produite et reproduite, l'activité cognitive des individus se transforme. La monnaie étant largement acceptée, ils peuvent en oublier le caractère conventionnel. Ils s'y rapportent alors comme à un objet dont l'existence est indépendante des opinions du groupe. Se substitue au comportement d'imitation, « une croyance fermement ancrée dans l'objet élu lui-même (...) Dans cette transformation, l'objet élu acquiert le statut d'institution socialement reconnue et, de ce fait, transitoirement détachée du mimétisme »[170]. A l'« élection » d'un objet comme monnaie suit ce que Aglietta et Orléan appellent son « exclusion », c'est-à-dire sa mise à distance du processus mimétique.

On comprend mieux, après le trajet que nous venons d'effectuer, la thèse d'Aglietta et Orléan que nous avons énoncée précédemment selon laquelle c'est la dynamique même de la recherche de la liquidité qui permet de dépasser les conflits qu'elle ne manque pas, par elle-même, de susciter[171]. La raison en est qu'elle conduit, à travers la polarisation mimétique, à

[168] *Ibid.*, p. 81.
[169] *Ibid.*, p. 84.
[170] *Ibid.*, pp. 83-84.
[171] Aglietta et Orléan précisent que c'est à René Girard qu'ils doivent cette thèse selon laquelle la violence trouve en elle-même les sources de son dépassement. « La force de la pensée girardienne est de comprendre qu'entre l'ordre et la violence extrême et indifférenciée telle que l'unanimité la produit, la différence est infime. On passe aisément de l'un à l'autre. C'est là le point fondamental. La polarisation de tous les désirs violents sur une même victime rend possible la paix sociale en désignant un responsable à tous les maux qu'a connus la cité. Son sacrifice est l'occasion d'une réconciliation générale. (...) En matière économique, on obtient un résultat analogue. L'unanimité sur un même objet, en même temps qu'elle exprime la rivalité la plus grande, puisque chacun s'y oppose directement à tous, offre une issue aux producteurs-échangistes : la reconnaissance par toute la société d'une définition commune de la richesse » (*ibid*, pp. 82-83). Profitons de l'occasion pour préciser que si Aglietta et Orléan empruntent nombre de concepts à Girard (le désir mimétique, la différenciation – l'indifférenciation,...), ils en font néanmoins un usage propre. C'est d'autant plus vrai pour *La monnaie entre violence et confiance*, paru en 2002. André Orléan : « Dans *La violence de la monnaie*, l'hypothèse mimétique était vue comme un principe universel permettant de penser la genèse de toutes les monnaies. Dans notre dernier ouvrage, *La monnaie entre violence et confiance*, l'hypothèse mimétique est circonscrite à un type bien particulier de société, la société marchande. (...) Ici, nulle question de psychologie, mais l'expression d'un "besoin" qui trouve sa source dans la forme même du lien social » (ORLEAN A., « La monnaie, opérateur de totalisation : entretien réalisé par F. Bourdarias », in *Journal des anthropologues*, n° 90-91, 2002, pp. 331-352).

l'élection d'une référence commune. Aglietta et Orléan soulignent que cette détermination d'une référence commune – qui est donc bien « la conséquence endogène du processus mimétique »[172] – a pour effet de stabiliser la situation de rivalité extrême et de chaos qui caractérise le rapport marchand sans monnaie. Bien entendu, les conflits suscités par la séparation marchande n'ont pas disparus ;

> « la rivalité demeure mais la voici profondément transformée par l'existence d'un accord général sur ce qui est recherché : on est toujours en conflit mais, à partir de maintenant, on sait précisément sur quoi porte le conflit, ce qui constitue la condition minimale de sa résolution. Un langage commun s'impose à tous les sociétaires »[173].

Si la monnaie n'efface pas les conflits qui déchirent la société marchande, elle en fournit une médiation.

La monnaie, cependant, reste fondamentalement ambivalente. Elle est tout à la fois source de stabilité et de conflit. D'une part, elle peut constituer, comme nous venons de le montrer, une forme de médiation des conflits de la société marchande. D'autre part, en restant l'objet des désirs individuels, elle peut être l'objet de déchaînements extrêmement violents. « D'un côté, la confiance collective dans la monnaie est promesse d'harmonie dans les échanges ; de l'autre, le pouvoir de l'argent déclenche des crises qui sont des facteurs de désordre dans l'ensemble de l'économie »[174]. La concurrence mimétique – la tentative d'individus d'imposer une norme de référence leur étant plus favorable – est une menace constante de la société marchande. C'est ce qui fait dire à Aglietta et Orléan que pour que la monnaie constitue une médiation durable de la société marchande, l'« élection-exclusion doit être perçue comme légitime par la société »[175] :

> « la légitimité (...) fait obstacle à l'apparition des opinions déviantes. D'une part, elle fait naître chez tous les sociétaires un profond sentiment d'adhésion à la monnaie commune, ce qui rend moins probables les dissidences. D'autre part, et de manière encore plus puissante, constatant cette légitimité, chaque déviant potentiel, anticipant une forte adhésion à la monnaie élue chez les autres, est moins enclin à rendre publique cette déviance qui a peu de chances d'emporter la conviction du groupe »[176].

[172] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 83.
[173] *Ibid.*, p. 83.
[174] *Ibid.*, p. 103.
[175] *Ibid.*, p. 85.
[176] *Ibid.*, p. 86.

On retrouve ici un trait dont nous avons dit qu'il était caractéristique de l'ensemble de l'économie des conventions : l'endogénéisation des valeurs. Les « valeurs » ne sont pas considérées comme des règles exogènes aux échanges marchands, comme ce pouvait être le cas dans la Théorie standard étendue. Pour Aglietta et Orléan, les « valeurs » rendent durables les médiations qui constituent les échanges marchands sous une forme stabilisée[177]. Nos deux économistes appréhendent la constitution de la légitimité de la monnaie à travers l'articulation de trois formes de confiance des individus dans la monnaie. C'est le maintien de ces différents niveaux de confiance qui fait de la monnaie l'opérateur de la constitution et de la stabilisation de la société marchande. Passons-les en revue.

2.3.2.2. Confiance et légitimité sociale de la monnaie

La première forme de la confiance est ce que Aglietta et Orléan appellent la « confiance méthodique »[178]. « Fondée sur la routine ou la tradition, elle procède de la répétition des actes qui mènent les échanges à bonne fin et les dettes privées à leur règlement. Ce type de confiance exprime une dimension sécuritaire par adhésion commune à la règle explicitée »[179]. L'acceptation du signe monétaire se nourrit d'une confiance routinière construite au fil des échanges privés. Néanmoins, cette forme de confiance est insuffisante face à l'instabilité des crises monétaires. Des conflits quant à la valeur monétaire peuvent déboucher sur des crises spéculatives instituant une nouvelle norme de référence[180]. C'est pourquoi la

[177] André Orléan : « une convention pour être vraiment stable doit être légitime aux yeux des membres du groupe. (...) Sans cette légitimité, apparaîtraient à tout instant des comportements déviants qui viendraient remettre en cause l'unanimité conventionnelle. Nous ne pensons pas que la polarisation fortuite sur une opinion suffise à transformer celle-ci en convention stable. Pour qu'une telle transformation se produise, elle doit pouvoir se justifier aux yeux de tous. Le mouvement d'élection mimétique de la convention doit être soutenu par un second mouvement qu'on appellera d'"exclusion" au cours duquel est affirmée la légitimité de la convention au regard des valeurs du groupe » (ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance*, *op. cit.*, p. 88). Dans sa préface au collectif de 2004, Orléan parle même, par opposition à la convention de type lewisienne, de « convention légitimée », terme qu'il a proposé initialement dans un article de 97 (ORLEAN A., « Jeux évolutionnistes et normes sociales », in *Economie Appliquée*, tome L, n° 3, 1997, pp. 177-198) pour désigner « une forme de coordination reposant sur des évaluations non réduites à la seule utilité, mais impliquant également la légitimité des conduites prescrites » (ORLEAN A., « l'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, pp. 15-16).
[178] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 104.
[179] *Ibidem.*
[180] La séparation marchande « est un rapport contradictoire qui sans cesse fait naître des rivalités nouvelles pouvant remettre en cause les institutions qu'elle a antérieurement créées.

confiance collective dans la monnaie se renforce au niveau de la « confiance hiérarchique ». Cette forme de confiance inscrit sur la monnaie le sceau de l'autorité politique et le principe de légitimité lié à celle-ci. « La confiance hiérarchique est supérieure à la confiance méthodique parce que l'autorité politique sur la monnaie a le pouvoir de changer les règles »[181]. En plus d'être bornée par l'autorité d'autres nations[182], la régulation politique de la monnaie est soumise au maintien d'une troisième forme de confiance, la « confiance éthique ». Celle-ci repose dans la reconnaissance de la valeur que représente le bien-être de l'individu libéré de ses liens de dépendance.

Le maintien de la confiance dans la monnaie est donc, dans la perspective de Aglietta et Orléan, une question éminemment politique. « Dans les règles monétaires se donne à voir un projet social global où la place de chacun est précisée et où les buts à atteindre sont fixés. S'y trouve exprimée la société comme "communauté de destin". La confiance éthique a pour fondement l'adhésion collective à ce projet. (...) Aussi peut-on dire que la monnaie tire ses capacités régulatrices de son aptitude à représenter la communauté des échangistes en tant que système partagé de valeurs »[183]. Ce projet communautaire se traduit dans la manière dont sont reconnu deux types de dettes : la dette économique et la dette sociale.

> « Les dettes économiques expriment les conditions d'insertion des individus dans la division du travail marchande. Les dettes sociales quant à elles sont de nature politique : elles sont les contreparties des droits sociaux, constitués historiquement et attachés à l'exercice de la citoyenneté (éducation, retraite, santé,...). La société capitaliste est divisée entre des richesses privées que la société reconnaît en validant les dettes privées et les valeurs de cohésion qui sont au fondement de la dette sociale. L'institution monétaire est à la jonction de ces deux logiques hétérogènes dans la mesure où dettes sociales et dettes économiques sont exprimées l'une et l'autre dans la même unité de compte au sein d'un même espace monétaire »[184].

Aussi, est-ce un mouvement sans fin qui est proposé à l'analyse : une institution monétaire (F3) qui donne naissance à des forces privées cherchant à remettre en cause cette institution via de nouvelles monnaies embryonnaires, ce qu'on appellera "la concurrence des monnaies" ou F2, concurrence conduisant à de nouvelles règles monétaires (F3) ou pouvant déboucher sur une crise spéculative majeure (F1) menant à une nouvelle institution monétaire » (*ibid.*, p. 87).

[181] *Ibid.*, p. 105.

[182] *Ibidem.*

[183] *Ibid.*, p. 116.

[184] *Ibidem.*

Les règles monétaires n'ont pas qu'un rôle technique. Elles ne se limitent pas à la seule réduction de l'incertitude radicale. Elles conditionnent également l'accès à la monnaie pour les dettes privées et les dettes sociales[185]. Loin d'être de pures normes techniques, ces règles, en renforçant la confiance collective en un projet commun, participent à la constitution de la société marchande en « communauté de destin ».

La légitimité de la monnaie dépend donc, *in fine*, de la capacité de la régulation monétaire à poursuivre un projet commun. « La monnaie moderne n'est légitime que si elle contribue au bien commun des membres de la société »[186]. Plus précisément, Aglietta et Orléan ont identifié trois grands principes de légitimation mobilisés dans la régulation monétaire contemporaine pour susciter la confiance éthique : le principe de garantie, celui de croissance et celui de justice. Le premier, connu aussi sous la dénomination d'« ancrage nominal »[187] doit permettre d'éviter tout conflit d'anticipation de l'évolution du pouvoir d'achat de la monnaie, comme dans le cadre, notamment, des dettes privées. Le deuxième principe doit permettre de veiller à ce que la politique monétaire soit bien un facteur de mobilisation de toutes les ressources de la société pour créer de la richesse. Le troisième concerne, entre autres, l'attention à la répartition des richesses (par l'élargissement de l'accès au crédit), et à la répartition des risques. Ce dernier point doit exiger une « réglementation et une supervision prudentielles qui ont une influence sur la gestion privée des risques »[188]. Le propre du débat politique est de parvenir à créer les conditions rendant possible un équilibre entre ces principes. Il s'agit en fait d'un « arbitrage entre des finalités qui engagent la cohésion sociale par la confiance des membres de la société »[189]. Il va de soi, pour Aglietta et Orléan, que, selon les pays, cet arbitrage peut déboucher sur des hiérarchisations des principes assez différentes.

[185] « Un aspect central des règles d'émission est la manière dont est organisé l'accès différentiel à la monnaie pour ces deux types de dettes. Cette organisation est fonction des compromis divers qu'élaborent les sociétés. Cette construction institutionnelle a pour expression privilégiée l'organisation des relations liant le Trésor public et la banque centrale. On observe des régimes fort variables : subordination de l'un à l'autre et vice versa selon des formes et à des degrés divers, ou indépendance, pouvant être elle-même plus ou moins stricte » (*ibid.*, p. 116). Sur ces questions, Aglietta et Orléan renvoient à l'article de Bruno Théret, « De la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales », in M. Aglietta et A. Orléan, *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 253-287.

[186] AGLIETTA M. et ORLEAN A., « Réflexions sur la nature de la monnaie », in *La lettre de la régulation*, n° 41, juin 2002, pp. 1-4, p. 3.

[187] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 212.

[188] *Ibid.*, p. 214.

[189] *Ibid.*, p. 215.

C'est donc à un tel débat politique que doit être soumis l'action d'une institution comme la banque centrale[190]. Au vu des rivalités autour de la définition de la monnaie, cette dernière ne peut être qu'indépendante. « Pour garantir la légitimité de la monnaie, la banque centrale doit paraître extérieure aux intérêts partisans qui s'opposent au sujet de la liquidité »[191]. Le caractère public du bien qu'est la monnaie impose à la banque centrale de s'élever au-dessus des intérêts particuliers. Cette indépendance ne doit pas pour autant être synonyme de « dépolitisation » de la monnaie. Car il n'est pas question, ici, d'une indépendance d'objectifs, mais d'une indépendance de moyens[192]. Aglietta et Orléan soulignent qu'à ce titre l'action de la banque centrale, malgré son indépendance opérationnelle, doit rester soumise au débat public par des mécanismes adéquats, qui peuvent prendre des formes différentes selon les pays[193]. L'enjeu de ce contrôle démocratique est l'adhésion collective au projet social véhiculé par la régulation monétaire – le maintien d'une communauté de destin. Pour Aglietta et Orléan, une totale indépendance de la régulation monétaire, tant de moyens que d'objectifs, ne pourrait avoir pour conséquence qu'un délitement de la confiance dans la monnaie et qu'une déstabilisation de la société marchande.

[190] « La banque centrale est l'institution qui s'implante au centre des systèmes de paiements pour garantir les règlements, empêcher les défaillances systémiques, contrôler l'expansion des moyens de paiements, définir les règles prudentielles pour les membres et en surveiller le respect » (AGLIETTA M., « Ordre monétaire et banques centrales », in ORLEAN A. (éd.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 189-218, p. 201). En plus de ces fonctions de réglementation et de supervision, la banque centrale intervient également comme « prêteur en dernier ressort ». Elle prête à tous les emprunteurs « sains » que les prêteurs refusent de fournir en liquidité, afin d'étouffer les paniques et permettre de maintenir la confiance dans la monnaie face aux crises de liquidité (cf. AGLIETTA M., *Macroéconomie financière, T. II, Crises financières et régulation monétaire*, Paris, La Découverte, 2001, pp. 51-53).

[191] AGLIETTA M., « Ordre monétaire et banques centrales », *op. cit.*, p. 214.

[192] Cf. AGLIETTA M., *Macroéconomie financière, T. II, Crises financières et régulation monétaire*, *op. cit.*, p. 99.

[193] « Certains comme les Etats-Unis, organisent une procédure législative périodique où la banque centrale rend des comptes par la voix de son président à une commission parlementaire compétente. D'autres, comme le Royaume-Uni, définissent l'indépendance de manière étroite puisque le gouvernement fixe l'objectif que la banque centrale doit atteindre. D'autres enfin, comme la Nouvelle-Zélande, assortissent l'échec de réalisation de l'objectif d'une sanction à l'égard de son président » (AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 215).

2.3.2.3. Monnaie et autonomie

Nous voudrions, pour finir, revenir à la question du statut de l'individu marchand. Au début de cette traversée des travaux d'Aglietta et Orléan sur la monnaie, nous avons insisté sur le fait qu'ils refusaient de partir du postulat néo-walrasien selon lequel l'individu serait autonome et souverain, capable d'ordonner ses préférences sans porter de regard sur autrui. Pour eux, la figure d'un tel sujet n'était pas le point de départ de leurs travaux mais bien leur point d'arrivée ! Fort de notre parcours, nous pouvons maintenant montrer comment l'autonomie et la souveraineté du sujet sont une « conséquence de la monétisation de la société »[194].

Pour Aglietta et Orléan, bien que la société marchande ait pour effet de faire disparaître les liens sociaux antérieurs personnels de dépendance, les individus marchands n'en deviennent pas pour autant indépendants les uns à l'égard des autres. Au fil du processus d'approfondissement de la division du travail, c'est même à un accroissement de la dépendance les uns envers les autres que conduit la société marchande : nous dépendons de plus en plus du travail d'autrui. En l'absence d'une évaluation commune de la valeur, cette dépendance nous pousse à scruter frénétiquement le désir d'autrui afin de déterminer l'objet qui sera accepté, aujourd'hui comme demain, en échange d'autres biens. La monnaie est ce qui rend les individus autonomes dans une telle société. « Etre membre autonome, du point de vue de sa capacité d'agir et de décider, d'une économie marchande, c'est être capable de faire reconnaître les produits de son activité selon une procédure ordonnée par la monnaie »[195]. La monnaie comme médium est donc cette forme de dépendance qui permet une forme de reconnaissance sociale de l'individu[196].

Grâce à la monnaie, les individus sortent de l'état d'indifférenciation qui les caractérisait lorsqu'ils se consacraient à la recherche de la liquidité ;

> « chaque sujet n'a plus à se définir directement par rapport à un rival en tentant de prendre l'objet possédé par lui comme équivalent partiel. (...) L'existence d'une monnaie de compte

[194] *Ibid.*, p. 24.

[195] AGLIETTA M., ANDREAU J., ANSPACH M., BIROUSTE J., CARTELIER J., DE COPPET D., MALAMOUD C., ORLEAN A., SERVET J-M., THERET B. et THIVEAUD J.-M., « Introduction », in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 9-31, p. 22.

[196] « Aussi doit-on suivre Simmel lorsqu'il définit la liberté non pas comme l'indépendance, ce qui serait totalement illusoire, mais comme cette forme spécifique de dépendance qui ne passe pas par des liens de sujétion personnelle mais par un médium abstrait et objectif, la monnaie » (AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 173).

> permet à chaque sujet privé de se définir par rapport à la société représentée par l'espace monétaire dans son ensemble, en s'autodéclarant par un montant annoncé d'unités de compte. Pratiquement cela veut dire que son désir d'être s'exprime dans un prix virtuel, un prix d'offre pour l'ensemble des objets qu'il possède et à travers lesquels il recherche la reconnaissance des autres »[197].

Aglietta et Orléan nous ont appris que la monnaie ne se limitait pas à rendre possible le fonctionnement du système de dettes privées. Elle est également ce par quoi sont réglées les dettes sociales. Le règlement de celles-ci offre une réponse complète au besoin de protection des individus qu'Aglietta et Orléan ont « défini par les catégories générales de la stabilité, de la croissance et de la justice, toutes nécessaires pour que les individus soient capables d'exercer les libertés réelles »[198]. Si la monnaie fait de l'individu marchand un être autonome et souverain, c'est parce qu'à la fois elle rend possible un système des dettes privées et qu'elle est le médium du règlement de la dette sociale.

Au cœur de cette démonstration, réside un paradoxe apparent : ce qui rend l'individu autonome et souverain, c'est la forme de reconnaissance sociale que constitue la monnaie. On ne peut, selon Aglietta et Orléan, penser l'individu sans la totalité sociale qu'exprime la monnaie. Cette citation d'André Orléan revenant sur le rôle que joue la monnaie dans leur approche montre bien que pour eux :

> « Elle est l'expression la plus élevée de l'être ensemble du groupe, la forme socialement légitime des rapports marchands à partir de laquelle chacun trouve son chemin dans l'ordre économique. (...) Elle est ce que les sociétaires doivent avoir en commun pour que se tisse entre eux un lien solide, déterminant la place de chacun, ses droits comme ses devoirs. La monnaie, dans notre approche, est l'expression de la totalité sociale »[199].

L'individualisme méthodologique ferait donc l'erreur de poser de manière *a priori* ce qui – un individu libre et autonome – ne pourrait se constituer sans rapport à la totalité sociale.

[197] *Ibid.*, pp. 107-108.
[198] *Ibid.*, p. 334.
[199] ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, p. 42.

2.4. La théorie de l'action collective de l'économie des conventions

La traversée des travaux de Aglietta et Orléan nous a certes permis d'approfondir les critiques adressées aux théories de l'action collective qui sous-tendent la théorie standard et de la théorie standard étendue. La critique de la théorie standard, qui s'exprime en particulier à travers celle des théories économiques néo-walrasiennes, a été la plus virulente. Pour Aglietta et Orléan, sans monnaie, l'échange marchand, tel qu'il est pensé par ces théories, ne peut être qu'instable et chaotique. Mais l'important pour nous est ce que proposent Aglietta et Orléan pour comprendre comment les institutions parviennent à modifier de telles situations. Dans un contexte d'incertitude radicale où la liste des biens soumis à l'échange n'est pas clairement définie, les individus ne se limitent plus aux relations objectales. Ils s'engagent dans une dynamique mimétique de recherche de la liquidité qui conduit à des états diamétralement opposés de l'équilibre de l'offre et de la demande. Les développements d'Aglietta et Orléan permettent d'adresser des critiques non moins radicales à la TSE. L'incertitude qui caractérise la situation de séparation marchande a pour effet de rendre un contrat complet impossible, ce qui, nous l'avons vu, rend improbable la coopération. Même si les individus s'entendaient sur un nombre limité d'états du monde à venir, ils ne disposeraient pas, en l'absence de la monnaie, d'une forme commune d'évaluation des biens à échanger dans ces états futurs. L'inquiétude stratégique est donc de mise.

Théoriquement, si l'on se fie à la TS et à la TSE, l'échange ne pourrait avoir lieu. La contribution, positive et non plus critique, de Aglietta et Orléan, est de montrer qu'une entité collective est requise pour qu'il y ait coordination des actions : la monnaie. Celle-ci fournit aux acteurs une forme commune d'évaluation des biens qui leur permet de s'accorder. En leur donnant la garantie d'être acceptée demain par tous les membres de la communauté marchande en échange d'autres biens, elle leur permet également de surmonter l'imprévisibilité des événements à venir. Ce qui constitue la monnaie, c'est la croyance du groupe dans son ensemble en sa capacité d'être acceptée par tous. Cette manière d'aborder la monnaie illustre bien la thèse conventionnaliste selon laquelle la nature de la convention est collective[200]. Mais il est surtout important de réaliser qu'en appréhendant la

[200] A la suite d'une distinction de Christian Bessy – qu'il reprend lui-même à Vincent Descombes (DESCOMBES V., *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996) – entre deux types de signification, l'intersubjectif et le commun, on peut dire que la monnaie relève du domaine de la signification commune. « Les *significations intersubjectives* correspondent à un consensus, à une convergence de jugement, entre deux sujet indépendants : même goût ou préférence, même opinion » (BESSY C., « La place de l'intersubjectif et du commun dans

convention à partir d'un processus cognitif collectif, Aglietta et Orléan se démarquent nettement de la conception « standard » de la convention que nous avons dégagée chez Lewis. Chez ce dernier, la rationalité des acteurs est stratégique : ils déterminent leurs actions en fonction de ce qu'ils croient que les autres feront. Une telle stratégie conduit immanquablement à un processus *ad infinitum* d'anticipations croisées. Chez Aglietta et Orléan, la rationalité est autoréférentielle. Les acteurs agissent en fonction de ce que le groupe, dans son ensemble, croit.

L'objectif conventionnaliste d'endogénéiser les valeurs dans l'analyse de la coordination des actions est aussi rencontré par la théorie de la monnaie de Aglietta et Orléan. Pour eux, les valeurs ne constituent pas des variables exogènes qui ne serviraient qu'à évaluer normativement, *ex post*, la coordination des actions atteinte au travers du processus mimétique. Ils défendent l'idée qu'il n'est de coordination stable que celle qui repose sur une convention légitime. Le débat politique qui permet la hiérarchisation des principes que doit suivre la politique monétaire est ce qui, ultimement, suscite la confiance dans la monnaie et ce qui, de ce fait, renforce la coordination des actions. Il nous semble donc que, pour Aglietta et Orléan, faire de la monnaie une forme d'évaluation commune, tout à la fois cognitive et normative, est une exigence pragmatique de l'action coordonnée. Bien que la convention – sur ce point, Aglietta et Orléan ne peuvent que s'accorder avec Lewis – soit, en son fondement, arbitraire – une autre convention aurait tout à fait pu émerger à sa place –, elle doit, pour perdurer, être légitimée[201].

l'approche de l'économie des conventions », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome 1, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 165-178, p. 168). Quant à elles, les significations communes sont « des significations instituées, qui sont non seulement publiques mais aussi sociales (...) inculquées aux individus (et non pas identiques par une sorte de coïncidence), de façon à rendre possible de la part de chacun d'eux des conduites coordonnées et intelligibles du point de vue du groupe » (*ibid.*, p. 169).

[201] Cela ne veut pas dire que pour Aglietta et Orléan la politique monétaire ne privilégie jamais certains groupes sociaux. Ils reconnaissent que certains peuvent être défavorisés dans leur accès à la monnaie. Orléan, revenant sur leur théorie de la monnaie, précise, cependant, qu'« il ne faudrait pas croire en la possibilité d'instrumentaliser la monnaie pour en soumettre la gestion aux intérêts du capital ou de l'Etat. Précisément, parce qu'elle doit recueillir la confiance collective, la monnaie résiste à cette volonté constamment présente d'instrumentalisation » (ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, p. 44). A en croire Aglietta et Orléan, une trop grande domination d'un groupe social dans la régulation de la monnaie risquerait de susciter une crise que seule une politique menée dans l'intérêt général pourrait surmonter. Orléan reconnaît que leur analyse de la monnaie laisse de côté les situations de pure domination. « Mais, cela tient aux situations qui ont été analysées et non à un quelconque engagement théorique selon lequel de telles situations n'existeraient pas ou seraient secondaires. On peut simplement faire valoir

Enfin, nous voudrions souligner le fait que, à nos yeux, la théorie de l'action collective de Aglietta et Orléan doit se comprendre comme une théorie « pragmatique » de l'action coordonnée. Ils n'expliquent pas la coordination par la seule prise en considération de significations communes. Ils s'intéressent également à ce que les acteurs *font* lorsqu'ils cherchent à se coordonner. Il est vrai que la propriété de la convention de s'exclure du processus mimétique peut laisser penser que la monnaie constitue une forme d'évaluation commune qui s'est autonomisée. Néanmoins il faut garder à l'esprit que ce qui fait d'elle un repère pour l'action, c'est le fait qu'elle soit acceptée et ré-acceptée au fil des actions. Si la monnaie coordonne et stabilise les échanges, c'est moins parce qu'elle repose sur une représentation partagée de la valeur que parce qu'elle sert effectivement d'appui à nombre d'actions et que les acteurs renforcent ainsi son rôle de garantie pour l'avenir par leurs pratiques.

Nous insistons sur ce point afin de mettre en évidence le type de démarche pragmatique qui caractérise l'économie des conventions, bien que peu de conventionnalistes en revendiquent l'appellation. A notre avis, la plupart des conventionnalistes, s'ils devaient se définir, préfèreraient l'expression d'approche « sémantique » des conventions. C'est le cas des auteurs de *Théorie des conventions*, un ouvrage collectif de 2001 qui fait le point sur l'économie des conventions. Ces auteurs distinguent une approche stratégique, dans laquelle ils situent Lewis, d'une approche interprétative des conventions, à laquelle ils rattachent l'économie des conventions. Selon la première, la « convention est vue comme le résultat d'une interaction stratégique. Elle est définie comme une règle de comportement qui permet aux individus de se coordonner ou de coopérer »[202]. Cette approche ne proposerait qu'une analyse syntaxique des règles qui ne s'intéresserait pas à la signification des conventions. Pour la seconde, par contre, « les conventions ne sont pas seulement des règles de comportement. Elles sont aussi des modèles d'évaluation qui permettent d'interpréter toutes les règles »[203]. Cette dernière approche défendrait une analyse sémantique des règles selon laquelle les règles sont fondamentalement incomplètes et requièrent des « modèles d'évaluation » – des formes de représentations communes – qui permettraient de les interpréter. Selon cette approche,

que dans une société qui fonctionne correctement ces situations de pure domination sont rares, même si elles ne sont pas absentes » (*ibid.*, p. 45).

[202] BATIFOULIER P. et DE LARQUIER G., « De la convention et de ses usages », *op. cit.*, p. 20.

[203] *Ibidem*.

> « la coopération repose non pas tant sur une régulation des comportements – opérée par le suivi de règles conventionnelles – que sur une régulation des représentations. Plus précisément, l'action collective présuppose une harmonisation des façons de penser et de juger. Sur la base de cette harmonisation s'effectuera une stabilisation de la relation, qui gagnera en prévisibilité. Il importe donc davantage d'aligner les représentations que les actions elles-mêmes ; il s'agit là sans doute du cœur du message de l'EC »[204].

Les conventions sont donc ici appréhendées comme des représentations – sortes de méta-règles – qui assurent la coordination des actions en complétant les règles de comportement. Ainsi, « une convention de bien commun (...) sert à compléter l'interprétation nécessaire dans les problèmes de coordination et/ou de coopération »[205].

A nos yeux, cette approche sémantique des règles a le mérite de relever l'aporie que constitue une approche de la coordination comme celle de la TSE, un contrat complet étant impossible. Elle ne nous paraît cependant pas capable de résoudre les problèmes de coordination qu'elle met pourtant au jour. La raison en est que, malgré les méta-règles qu'elle mobilise, elle continue à buter sur un problème d'indécidabilité. En effet, selon nous, une représentation ne peut résoudre, à elle seule, le problème d'indécidabilité des intentions de coopérer. Les acteurs ont beau disposer de « modèles d'évaluation » communs, l'interprétation qu'ils produisent des actions d'autrui reste indécidable : telle action manifeste-t-elle une intention de coopérer ou n'est-elle qu'un geste réflexe ?

La solution à ce problème est pragmatique. C'est en tentant de faire quelque chose qu'on rend la coopération possible. A ce sujet, il est symptomatique de relever que tant la TSE qu'une approche strictement sémantique des règles, c'est-à-dire une approche qui ne se focaliserait que sur le contenu des règles, ne s'intéressent pas à ce que *font* les acteurs. Pour la TSE, les problèmes de coordination sont résolus, à travers l'établissement d'un contrat, avant même que les acteurs ne passent à l'action. L'approche sémantique des règles, quant à elle, ne cherche pas la solution aux problèmes de coordination dans l'action, mais au travers de significations communes. Nous pensons qu'un trait caractéristique de l'économie des conventions, malgré ce que peuvent en dire les auteurs de *Théorie des conventions*, est

[204] BATIFOULIER P., *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, p. 211.

[205] BATIFOULIER P. et THEVENON O., « Interprétation et fondement conventionnel des règles », in P. Batifoulier (éd.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 219-252, p. 239.

qu'elle privilégie un traitement pragmatique des problèmes de coordination[206].

A notre avis, en appréhendant la référence commune que constitue la monnaie depuis le seul point de vue sémantique, c'est-à-dire en la réduisant à une représentation qu'il faut supposer partagée par tous les acteurs, on ne peut que passer à côté de l'essentiel du message de Aglietta et Orléan. Pour eux, si la monnaie constitue une référence commune, c'est parce qu'elle est acceptée, malgré l'incertitude, par les acteurs dans leur action. La confiance dans la monnaie est une croyance qui est suscitée par l'action et non pas une croyance qui a sa source dans un contenu de sens présent dans la tête des acteurs. La confiance méthodique trouve son origine dans l'acceptation, au fil des actions, du signe monétaire. De même, la confiance hiérarchique est suscitée par l'action non partisane de l'institution monétaire. La confiance éthique, enfin, renforce la croyance dans la monnaie par les finalités sociales poursuivies par la politique monétaire. C'est donc bien en faisant quelque chose pragmatiquement qu'on rend possible la coordination des actions.

[206] La manière dont Olivier Favereau résout le problème de l'incomplétude des contrats de la TSE donne un bon exemple d'une telle approche pragmatique de la coordination. Pour Favereau, « l'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution » (FAVEREAU O., « L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution », in B. Reynaud. (dir.) , *Les limites de la rationalité, T.2, Les figures du collectif*, Paris, La découverte, 1997, pp. 219-233, p. 231). Il voit, en effet, dans l'acceptation de l'incomplétude, la manifestation d'une intention réflexive, « c'est-à-dire d'une intention qui réussit aussitôt qu'elle est reconnue comme intention » (*ibid.*, p. 224), de coopérer : « L'acceptation raisonnée de l'incomplétude, dans un schéma de coopération avec autrui, est le meilleur gage que nous puissions donner de notre volonté de coopérer, sachant que nous sommes des êtres calculateurs et intéressés, puisque cette acceptation sans assurance totale fait de nous l'otage de notre vis-à-vis en cas d'imprévu » (FAVEREAU O., « La procéduralisation du droit et théorie économique », *op. cit.*, p. 168). Si nous qualifions de pragmatique l'approche de la coordination de Favereau, c'est parce que c'est bien dans le fait de poser une action, malgré l'incomplétude des accords que les acteurs peuvent établir entre eux, qu'il conçoit la solution des problèmes de coordination de la TSE. L'inaction semble même avoir pour effet de diminuer les chances de coopération entre acteurs. « Keynes nous rend attentifs au fait qu'en situation d'incomplétude, lorsque le risque dépend du comportement d'autrui, le refus du risque peut aggraver le risque (contre lequel on s'est protégé), tandis que la prise de risque peut diminuer le risque (que l'on a accepté de courir). (...) La prise de risque par un des partenaires potentiels de la relation est le signal adressé à l'autre partenaire d'une réelle intention de coopération. (...) En tout état de cause, la non-communication de ce signal condamne le projet de coopération à l'échec. Autrement dit, le risque assumé est une condition nécessaire (sinon suffisante) de succès » (FAVEREAU O., « L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution », *op. cit.*, pp. 227-228).

3. La socio-économie des conventions : une théorie de l'« action qui convient »

L'objectif que nous avons poursuivi tout au long de cette traversée de la sociologie et de l'économie des conventions a été de dégager les éléments de ce qu'on pourrait appeler la théorie « conventionnaliste » de l'action collective. Bien que les auteurs abordés se sont focalisés sur des objets de recherche qui leur sont propres et que leur parcours intellectuel peut différer, ils partagent tous, en tout cas tel est notre thèse, une même conception de l'action collective. Que l'on nous comprenne bien. Nous ne cherchons pas à nier les différences et désaccords qui existent entre eux. A ce propos, nous ne pouvons que reconnaître l'hétérogénéité des recherches conventionnalistes, suivant en cela tant les conventionnalistes eux-mêmes que nombre de leurs commentateurs. Nous défendons, néanmoins, l'idée que ces recherches partagent un certain nombre de traits communs qui autorisent l'usage de l'expression de théorie « conventionnaliste » de l'action. Nous allons revenir brièvement sur les principaux traits de cette théorie. C'est à la convention que nous nous intéresserons tout d'abord. Nous dégagerons, ensuite, la conception « conventionnaliste » de l'acteur.

3.1. La convention

Nous rappellerons d'abord que, chez tous les auteurs conventionnalistes, la convention est abordée depuis un point de vue pragmatique. Si elle constitue un cadre qui rend possible la coordination des actions, elle n'existe pas pour autant indépendamment des actions. Elle en est le produit. Ensuite, nous insisterons sur le fait que, pour eux, la convention joue un double rôle, cognitif et normatif.

3.1.1. La convention : produit et cadre des actions

Tant dans la sociologie que dans l'économie des conventions, la convention, définie comme un cadre commun qui permet aux acteurs de se coordonner, est appréhendée depuis un point de vue pragmatique. Les conventionnalistes ne la définissent pas comme un contenu de sens partagé – sorte de méta-règle – indépendant des acteurs, qui répondrait aux apories de la rationalité stratégique. De plus, la théorie conventionnaliste de l'action, si elle lutte bien contre ce qu'on peut convenir d'appeler une « illusion sémantique » – la croyance en l'existence indépendante de la convention comme représentation partagée –, permet aussi de comprendre comment une

telle méprise est possible. En effet, tout en défendant l'idée qu'il n'est pas de convention sans action – ou pour le dire dans des mots plus « lewisien » que la convention reste une « régularité de comportement » – elle montre comment la convention tend à s'autonomiser de l'action. L'action reste bien entendu ce sans quoi il ne peut exister de convention. Cependant celle-ci, au cours de sa reproduction, apparaît aux acteurs sous une forme quasi-indépendante : la monnaie se présente comme quelque chose possédant une valeur intrinsèque, les cités comme des appuis normatifs avec lesquels les acteurs doivent compter. Cette autonomisation sémantique est également ce qui rend possible le travail, mené par Boltanski et Thévenot, de mise à jour de la liste des cités présentes dans nos sociétés modernes. La théorie conventionnaliste de l'action a donc le grand mérite de défendre une approche pragmatique de la convention, tout en mettant en évidence le processus d'autonomisation sémantique où l'illusion sémantique qu'elle combat trouve son origine.

Les conventionnalistes insistent également tous sur le fait que pour qu'une convention rende possible une coordination des actions, il faut qu'elle s'institutionnalise dans la situation. Ce point est particulièrement développé dans la sociologie des cités. Boltanski et Thévenot insistent à de nombreuses reprises sur le fait que les conventions doivent s'institutionnaliser à travers un dispositif d'objets. Seule la mobilisation de l'objectivité d'un monde commun permet de surmonter l'incertitude d'une situation peuplée d'êtres qui peuvent exister dans différents mondes. Bien qu'Aglietta et Orléan ne thématisent pas pour elle-même, comme Boltanski et Thévenot, la question des objets dans l'action, nous estimons que sur ce point encore les conventionnalistes ne peuvent que s'accorder. De prime abord, on pourrait se dire que l'élection de la monnaie par polarisation mimétique des opinions ne devrait rien au monde des objets. Il nous semble cependant qu'Aglietta et Orléan nous enseignent que sans ceux-ci, loin de se stabiliser, la convention ne peut que se dissoudre. La confiance méthodique ne repose-t-elle pas sur de tels objets qui suspendent le climat de soupçons mutuels suscité par la concurrence mimétique ? La confiance hiérarchique n'est-elle pas le résultat de la stabilisation de la convention par l'institution monétaire ?

3.1.2. La dimension cognitive et normative des conventions

La dimension pragmatique de l'approche des conventions n'est pas le seul point commun entre les auteurs conventionnalistes. Ils reconnaissent tous aux conventions un double rôle, cognitif et normatif. D'une part, les conventions constituent ce que Olivier Favereau appelle des « dispositifs

cognitifs collectifs »[207]. Ces derniers assurent une évaluation commune de la situation qui permet de surmonter le contexte d'incertitude radicale. D'autre part, elles rapportent les contraintes qu'il faut respecter pour agir pour le bien commun. Tous les conventionnalistes s'accordent ainsi sur le fait que les conventions ne se limitent pas à fournir des repères qui réduisent l'incertitude mais déterminent les normes de l'action pour le bien commun. Aglietta et Orléan défendent ainsi la thèse que la monnaie constitue la médiation qui permet à la société marchande de se constituer et de se stabiliser en « communauté de destin ». Quant à la sociologie des cités, nous avons vu, au travers des travaux de Boltanski et Chiapello, qu'elle pouvait rendre compte des dispositifs d'épreuve institutionnalisés qui rendent possible la coordination des actions à l'échelle de la société autour d'un bien commun.

En résumé, la convention est, d'une part, ce qui cadre les actions qui, sans cela, resteraient soumises aux apories de la rationalité stratégique. D'autre part, elle est le produit des actions. Elle ne peut, sous peine de tomber dans une « illusion sémantique », être appréhendée indépendamment des actions. Enfin, la convention constitue à la fois un « dispositif cognitif collectif » et une norme qui assure la réalisation du bien vivre-ensemble.

3.2. L'acteur : réflexif, tolérant et intéressé

Présentons maintenant la conception conventionnaliste de l'acteur. Nous caractériserons cet acteur par trois traits : il est réflexif, tolérant et intéressé, tout en étant capable d'agir en vue du bien commun.

3.2.1. La réflexivité : un ajustement rétrospectif

Nous avons défini précédemment la réflexivité chez Boltanski et Thévenot comme la capacité à monter en généralité. Elle désigne la capacité pour l'acteur de s'extraire de la particularité de la situation pour adopter le point de vue d'un ordre de grandeur. Il ne faudrait pas assimiler cette « capacité du "général" »[208] à une position de pure transcendance par rapport à la situation. Bien au contraire, la mise à distance réflexive de la situation de l'action requiert de s'y replonger. La montée en généralité s'opère par l'appui, dans la situation, de cités institutionnalisées à travers des dispositifs d'objets. Pour le dire dans le langage de *De la justification*, on peut définir la

[207] Cf. FAVEREAU O., « Marchés internes, marchés externes », *op. cit.*, p. 295.
[208] BERTEN A., « D'une sociologie de la justice à une sociologie du droit, A propos des travaux de L. Boltanski et L. Thévenot », *op. cit.*, p. 78.

réflexivité chez Boltanski et Thévenot comme la montée en généralité – sens moral – que rend possible la mise en valeur d'un monde commun – sens du naturel.

De même, il nous semble que l'individu marchand décrit par les travaux de Aglietta et Orléan sur la monnaie ne peut être compris que comme un acteur capable de réflexivité. En cherchant à adopter le point de vue autoréférentiel, il est amené à réviser ses croyances pour passer du point de vue de son opinion personnelle à l'opinion du groupe dans son ensemble. Une telle opération ne conduit pas les individus à se détacher des échanges pour adopter un point de vue extérieur à la société marchande. C'est en repérant la monnaie – « l'expression la plus élevée de l'être ensemble du groupe »[209] – telle qu'elle est acceptée dans les échanges, soutenue par une institution de régulation et au service d'un projet social global, qu'ils accèdent au point de vue de l'opinion du groupe dans son ensemble. Comme chez Boltanski et Thévenot, la « montée en généralité » chez Aglietta et Orléan ne signifie donc pas une extraction du contexte, mais la recherche de la manière dont le général est investi dans ce contexte, en l'occurrence chez Aglietta et Orléan à travers la monnaie.

Nous défendons l'idée que cette réflexivité qui, selon nous, caractérise tant l'acteur de la sociologie des conventions que celui de l'économie du même nom, doit se comprendre dans les deux cas comme un mouvement d'ajustement rétrospectif. Chez Boltanski et Thévenot, l'épreuve est un moment de retour sur l'action. Nous avons souligné à de nombreuses reprises que toute action collective était confrontée à un problème d'indécidabilité. L'interprétation d'autrui et de son intention sont indécidables. La seule chose que je puisse faire c'est infirmer, suite à l'observation de l'action d'autrui, des hypothèses que j'ai pu formuler à son sujet. Je ne peux donc identifier l'action d'autrui qu'*a posteriori*, une fois l'action déroulée. Pour Thévenot, même du point de vue de l'acteur lui-même, l'action s'identifie progressivement au cours de son déroulement :

> « Nous découvrons l'action au fur et à mesure que nous devons négocier les accidents de terrain, négliger tel revers de fortune ou le prendre en considération. L'identification de l'action est liée à l'épreuve de son succès. C'est à la suite d'incidents dont nous jugeons qu'ils contreviennent ou non à notre projet, que les contours de l'action se précisent, par la négative, par ce qui est malvenu »[210].

[209] ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, p. 42.
[210] THEVENOT L., *L'action au pluriel*, *op. cit.*, pp. 99-100. A ce sujet, Livet et Thévenot : « nous sommes toujours déjà lancés dans des actions dont le sens nous apparaît en cours de

On peut définir la réflexivité[211] chez Boltanski et Thévenot comme ce mouvement de retour sur l'action effectuée dans le but de juger si elle est « l'action qui convient »[212] à l'objectif de l'action. Monter en généralité consiste donc à voir si l'action déroulée respecte ou non les contraintes pragmatiques de la justification. Il s'agit de voir si les objets et les êtres de la situation de l'action ont été qualifiés depuis un ordre de grandeur, juger si « les gestes de l'agent *vont avec* le monde qui l'entoure »[213]. Dans l'affirmative, l'évaluation de l'action déroulée fournit un repère d'une relative décidabilité pour l'action collective et l'action est relancée, dans la négative, elle conduit les acteurs à réaménager les repères de la situation ou à réviser l'interprétation qu'ils se faisaient de l'action d'autrui.

Nous avons montré, en évoquant les travaux de Boltanski et Chiapello, que cette réflexivité ne doit pas être restreinte à la temporalité de ce que Bernard Lepetit appelle la « cité immobile ». Autrement dit, il ne faut pas limiter la réflexivité à la mise en valeur de la situation par l'application d'appuis normatifs déjà éprouvés. Les travaux de Boltanski et Chiapello nous ont appris que la montée en généralité contient également un mouvement diachronique d'auto-catégorisation de la nouveauté que l'on peut caractériser aussi d'ajustement rétrospectif. *Rétrospectif*, parce que la réflexivité fait retour, avec retard, sur le nouveau monde qu'ont façonné de multiples déplacements qui n'ayant pu être anticipés. *Mouvement d'ajustement*, parce qu'il s'agit de former une nouvelle cité adaptée au nouveau monde.

Tout comme la montée en généralité, la réflexivité chez Aglietta et Orléan doit s'entendre comme un mouvement d'ajustement rétrospectif. Le mimétisme illustre bien la logique de ce mouvement. Par définition, l'imitation intervient toujours *a posteriori* pour reproduire le choix majoritaire. A l'opposé d'un choix qui s'opérerait *ex ante*, la logique mimétique rapporte une décision opérée dans le contexte d'un jeu répété, sur

route, et dont nous devons assurer l'interprétation, et soutenir l'interprétabilité par autrui (et par nous-mêmes) (...). Il y a toujours une action qui précède nos décisions. Et une action qui n'est réductible à une décision est une action dont l'intention n'est pas garantie puisqu'elle est à interpréter et à réviser au cours de son déroulement » (LIVET P. et THEVENOT L., « Les catégories de l'action collective, *op. cit.*, p. 157).

[211] Suite aux recherches de Thévenot conduisant à une architecture de régimes d'engagement, il nous semble plus adéquat de parler de différents niveaux de réflexivité selon le degré de généralité requis par l'action. Quand nous parlons ici de montée en généralité, nous nous centrons sur la réflexivité exigée par l'action en régime de justification.

[212] Cf. THEVENOT L., « L'action qui convient », in *Les formes de l'action*, P. Pharo et L. Quéré (éds.), Paris, Editions de l'EHESS, série *Raisons pratiques*, 1990, n° 1, pp. 39-69 ; repris in THEVENOT L., *L'action au pluriel*, *op. cit.*, pp. 93-111.

[213] THEVENOT L., *L'action au pluriel*, *op. cit.*, p. 94.

base des coups précédents. Un acteur réflexif est donc capable de réviser son opinion pour l'ajuster à l'opinion majoritaire qui s'est dégagée antérieurement.

En liant rationalité autoréférentielle et mimétisme, on situe d'emblée la réflexivité dans une perspective diachronique. Comme pour la sociologie des cités, la réflexivité chez Aglietta et Orléan peut être comprise comme le mouvement de formation d'une nouvelle convention par ajustement rétrospectif à la nouveauté[214].

L'acteur de la théorie conventionnaliste de l'action est donc, telle est notre thèse, réflexif, dans le sens rétrospectif que nous venons de définir. Force est de constater qu'une telle compétence ne suffit pas à rendre possible la coordination des actions. Elle pourrait même être ce qui l'entrave. A côté de la réflexivité, il nous faut faire place à une autre compétence : ce que Boltanski et Thévenot appellent la tolérance et ce que Aglietta et Orléan appellent la confiance.

3.2.2. Tolérance et confiance

A vouloir évaluer l'action déroulée à la moindre « disconvenance », au moindre défaut de coordination, on risque d'interdire toute possibilité de coordination. Si les acteurs remettent continuellement en question l'aménagement de la situation, ne voyant dans les repères de l'action que des êtres particuliers, le retour à l'action est compromis. Pour Boltanski et Thévenot, pour qu'il y ait coordination, il faut que les acteurs soient « tolérants ». Par tolérance, il ne faut pas entendre une exigence éthique, mais « pragmatique. Sans elle, le retour à l'action est contrarié »[215]. La tolérance est la capacité de ne pas considérer chaque action déroulée comme l'occasion d'une épreuve. Etre tolérant, c'est donc accepter la relative décidabilité des repères investis dans la situation, c'est savoir « fermer les yeux » et ne pas mettre en avant la particularité des choses et des êtres qualifiés dans la situation. Mais, pour qu'il y ait coordination, cette tolérance doit connaître des limites. Il faut pouvoir « ouvrir » les yeux quand les défauts et les disconvenances se répètent et s'intensifient, pour réévaluer l'action déroulée.

[214] L'idée lewisienne selon laquelle les conventions sont toujours, en leur fondement, arbitraires, reflète bien cette idée que la convention n'est jamais déterminée *ex ante*. Il ne faut donc pas imaginer qu'une convention légitimée est une convention produite par une délibération préalable. Une convention est toujours légitimée *a posteriori*.

[215] BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, *op. cit.*, p. 435.

Pour nous, la proximité est grande entre cette tolérance et la confiance chez Aglietta et Orléan. Sans la confiance, la convention ne pourrait être qu'extrêmement instable et la coordination des actions impossible. Les acteurs ne feraient que se scruter continuellement dans le but de s'assurer que l'objet élu continuera à jouer le rôle de monnaie. La confiance suspend l'anxiété des acteurs. Ils sortent de la logique mimétique de recherche de la liquidité. Tout comme la tolérance des acteurs de la sociologie des cités a des limites, la confiance n'est pas illimitée ou acquise une fois pour toute. Si, de manière répétée, la monnaie n'est plus acceptée dans les échanges, si l'institution monétaire, de plus en plus débordée par de nouvelles monnaies privées, ne parvient plus à imposer une norme monétaire et si, la politique monétaire ne semble plus poursuivre un projet social commun, tout porte à croire que la confiance se transformera en méfiance et que les individus rejetteront la monnaie.

Pour qu'une convention permette la coordination d'actions, l'acteur de la théorie conventionnaliste de l'action doit donc être réflexif et tolérant/confiant. En disant cela, on tente d'expliquer *comment* un acteur peut se coordonner avec d'autres acteurs. Reste à déterminer maintenant *pourquoi* un acteur chercherait à se coordonner avec d'autres acteurs.

3.2.3. Intérêt propre et bien commun

Nombre de commentateurs critiquent la naïveté de la sociologie des cités et de l'économie des conventions. Selon ces auteurs, les conventionnalistes partageraient une conception idéalisée de l'acteur, présupposant son désintéressement, son altruisme et une propension à la coopération. Ainsi, par exemple, Erhard Friedberg, dans *Le pouvoir et la règle*, critique la naïveté de la sociologie des cités :

> « à suivre attentivement les réflexions et les arguments de Boltanski et Thévenot, on a l'impression que les humains qu'ils mettent en scène agissent sans malice, sans duplicité et sans ruse, c'est-à-dire finalement sans stratégie et sans intérêt. Autrement dit, ces êtres humains agissent comme s'ils étaient désintéressés, comme s'ils n'avaient aucun enjeu dans les situations, les épreuves, les compromis dans lesquels ils sont engagés »[216].

[216] FRIEDBERG E., *Le pouvoir et la règle, Dynamiques de l'action organisée*, *op. cit.*, pp. 260-261.

Pour d'autres sociologues, Boltanski et Thévenot minimiseraient l'existence des conflits. « La "force", la "violence", quant à elle, est beaucoup plus présente qu'ils ne veulent bien le signifier »[217].

L'économie des conventions n'est pas épargnée par ce type de critique. Contentons-nous d'évoquer à titre d'exemple le récent ouvrage de Bruno Amable et Stefano Palombarini[218]. Pour eux, l'anthropologie de l'économie des conventions rejetterait la notion d'intérêt[219], présupposant une disposition naturelle des individus au désintéressement. L'économie des conventions nierait l'existence du conflit et de la violence. « Malgré les protestations récurrentes des "conventionnalistes", l'EC est bien une socio-économie du consensus. La coopération et la recherche du consensus constituent le but vers lequel sont *naturellement* orientées les actions des individus »[220].

Accuser les conventionnalistes de présupposer la nature désintéressée des acteurs nous paraît injustifié. Comme le dit Favereau, « l'*Homme oeconomicus* non standard, dont la rationalité est limitée, n'est pas plus altruiste que l'*Homo oeconomicus* standard, qui optimise égoïstement sous contraintes »[221]. Autrement dit, si l'acteur de la théorie conventionnaliste cherche à se coordonner, c'est parce qu'il y a intérêt[222]. L'architecture des régimes d'engagement de Thévenot donne bien à voir le fait que c'est l'intérêt de l'acteur qui le fait basculer dans le régime de justification. S'il ne se contente pas du régime de l'action en plan, c'est parce qu'il peut viser un bien qu'une action planifiée ne permet pas d'atteindre, comme dans le cas d'une action dont la réussite dépend de l'interprétation qu'autrui pose de son intention d'action. Dans ce cas, s'il respecte les contraintes pragmatiques de la justification, ce n'est pas par désintéressement, mais par volonté d'atteindre un bien dont il a conscience qu'il ne pourrait être atteint autrement. Non seulement, pour nous, la nature intéressée des individus n'est pas incompatible avec la sociologie des cités,

[217] LIVIAN Y.-F. et HERREROS G., « L'apport des économies de la grandeur : Une nouvelle grille d'analyse des organisations ? », in *Revue française de gestion*, n° 101, nov-déc 1994, pp. 43-59, p. 56.

[218] AMABLE B. et PALOMBARINI S., *L'économie n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir Editions, 2005.

[219] *Ibid.*, p. 70.

[220] *Ibid.*, pp. 95-96.

[221] FAVEREAU O., « L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution », *op. cit.*, p. 231.

[222] Olivier Favereau : « Un individu peut juger profitable de renoncer à ses profits de court terme au bénéfice du groupe auquel il appartient, si les profits à long terme nés de l'appartenance à ce groupe font plus que compenser les sacrifices à court terme » (*ibid.*, p. 231).

mais elle est présupposée par celle-ci pour expliquer *pourquoi* les acteurs cherchent à se coordonner[223].

Quant à Aglietta et Orléan, à aucun moment ils ne posent le présupposé d'une nature désintéressée des individus. On peut même dire que l'émergence de la convention est la conséquence endogène de la recherche de la liquidité menée par les individus intéressés. De même, nous ne pensons pas qu'ils présupposent l'altruisme des individus marchands comme condition du passage au niveau de la confiance éthique. Nous pensons que pour Aglietta et Orléan, ils restent des êtres intéressés. C'est la rationalité autoréférentielle qui continue à opérer au dernier niveau de confiance. En essayant de déterminer ce que le groupe dans son ensemble considère comme une norme monétaire légitime, les acteurs ne font pas autre chose que chercher à déterminer ce qui est accepté comme monnaie et continuera à l'être.

Enfin, il nous paraît tout aussi incorrect de dire que la sociologie et l'économie des conventions ne rendent pas compte du conflit. A aucun moment, ils ne nient l'existence du conflit. Les conventions ne sont pas des entités qui assurent le consensus parmi les membres de la société en inhibant les conflits. Elles sont plutôt ce qui les médiatisent. Elles fournissent un langage commun qui permet de confronter les forces en présence. Les cités permettent de transformer les forces en grandeurs que l'on peut comparer. La monnaie transforme la rivalité « par l'existence d'un accord général sur ce qui est recherché : on est toujours en conflit mais, à partir de maintenant, on sait précisément sur quoi porte le conflit, ce qui constitue la condition minimale de sa résolution »[224].

De plus, cette médiation du conflit que rend possible la convention est loin d'être définitive. Notre traversée des auteurs conventionnalistes nous apprend que, tôt ou tard, le conflit se déplacera et débordera de l'espace dans lequel la convention lui permet de s'exprimer. De fait, les logiques de déplacement des épreuves et de contournement de la monnaie[225] ont pour

[223] La citation suivante de Thévenot plaide en faveur du maintien du vocabulaire de la justification avec celui de l'intérêt : « la place occupée par les justifications est cependant compatible avec celle accordée aux intérêts, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, chacune peut correspondre au déploiement de régimes pragmatiques différents. (...) La seconde raison tient à ce que le vocable d'"intérêt" laisse ouverte la possibilité de déclinaison, depuis des intérêts individuels jusqu'à des intérêts généraux en passant par des intérêts spécifiques » (THEVENOT L., « Stratégies, intérêts et justifications, A propos d'une comparaison France - Etats-Unis de conflits d'aménagement », in *Techniques, territoires et société*, n° 31, 1996, pp. 127-149, p. 134).

[224] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 83.

[225] « Parce que la norme monétaire est porteuse d'une extrême contrainte sur tous les acteurs et leurs stratégies, elle fait l'objet de constantes tentatives de contournement afin d'échapper à la rigueur de sa loi : certains agents peuvent essayer d'établir des unités de compte qui leur soient plus favorables, ils peuvent refuser de thésauriser la monnaie ou chercher à réaliser leurs échanges sans avoir recours à la monnaie, ils peuvent essayer également d'introduire des monnaies privées » (*Ibid.*, p. 32).

effet de réintroduire des forces que la convention ne permet plus de médiatiser. Médiatiser le conflit est donc une tâche continuellement à reprendre.

Les conventionnalistes n'excluent pas, par postulat, l'existence des conflits. Leur objectif est de montrer comment des actions collectives peuvent se poser dans nos sociétés malgré ces conflits. S'intéresser à la manière dont les acteurs se coordonnent ne veut pas dire que tout est coordination dans la société. Les situations chaotiques de pure violence ne sont pas exclues. Ainsi, Boltanski dresse-t-il le portrait d'un régime en violence où les personnes sont traitées comme des choses. De leur côté, Aglietta et Orléan ont rendu compte de situations de défiance généralisée – comme la crise monétaire d'après-guerre en Allemagne – où l'absence d'accord sur la monnaie conduit au mimétisme le plus pur. On peut résumer l'objectif de la théorie conventionnaliste de l'action en disant qu'elle cherche à montrer que *si* il y a action collective, *si* on est en présence d'une société marchande constituée et stable, *alors* c'est qu'il y a une convention qui rend possible la coordination des actions. Elle s'attache donc à dégager les exigences pragmatiques d'une action collective qu'elle observe. La théorie conventionnaliste, ainsi présentée, n'affirmerait pas que le consensus est ce vers quoi tend naturellement la société. En réponse à ses critiques, on pourrait avancer qu'elle se borne à dire que *soit* il existe une convention et donc il peut y avoir action collective, *soit* il n'en existe pas et, dès lors, la vie sociale ne peut être qu'instable et chaotique.

Chapitre 2 : La normativité dans la théorie conventionnaliste de l'action

Jusqu'à présent, nous nous sommes limités à l'exposé descriptif des caractéristiques fondamentales de la théorie de l'action collective que nous semblent partager la sociologie et l'économie des conventions. Nous avons ainsi pu mettre en évidence leur option pragmatique implicite et en tirer les conséquences pour leur conception des acteurs sociaux. Il nous faut maintenant envisager cette théorie de l'action collective sur son versant normatif, à supposer qu'on puisse effectivement en identifier un, pour ensuite tenter de le cerner. Peut-être qu'à l'appui d'une normativité possible des positions de ces théoriciens, ne trouverons-nous en pratique qu'un « scepticisme modéré » à l'égard de leur signification possible. Ainsi, dans *Le nouvel esprit capitalisme*, Boltanski et Chiapello dressent un portait assez amer du contexte socio-économique français des années 90. Ces années se caractérisent par une « dégradation de la situation économique et sociale d'un nombre croissant de personnes »[1] et un « capitalisme en pleine expansion et profondément réaménagé »[2]. D'un côté, par contraste avec la fin des années 60 et le début des années 70, le capital a connu « de multiples opportunités d'investissement offrant des taux de profit souvent plus élevés qu'aux époques antérieures »[3]. Citons quelques éléments avancés par les auteurs à l'appui de cette thèse : la progression des revenus du capital alors que la croissance s'est ralentie[4], la transformation des marchés financiers multipliant les « possibilités de profits purement spéculatifs »[5], un partage profit-salaire beaucoup plus favorable aux entreprises[6], etc. A côté de cette régénérescence du capitalisme, la « société » va mal : « appauvrissement de la population d'âge actif, croissance régulière du nombre des chômeurs et de la précarité du travail, stagnation des revenus du travail »[7], etc. L'augmentation de la misère n'a pourtant pas pour effet de fournir matière et arguments à la critique du capitalisme. Celle-ci donne plutôt l'impression de ne pas pouvoir déployer de réels moyens d'action. Au plus elle crie, au plus on la rabroue en l'accusant de conservatisme et d'archaïsme. Un sentiment

---

[1] BOLTANSKI L., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 17.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] Boltanski et Chiapello s'expriment au sujet des entreprises françaises.
[7] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 23.

d'impuissance se propage face aux changements du capitalisme. Le pessimisme et le fatalisme sont de mise.

Tournons-nous maintenant vers le constat que dressent Aglietta et Orléan de l'évolution de la monnaie. Un des traits marquants de cette évolution est la généralisation de « la délégation de la responsabilité de la politique monétaire à des banques centrales indépendantes »[8]. Entendons-nous bien quant au statut de cette indépendance. Nous avons dit précédemment qu'il fallait l'entendre comme une indépendance de moyens et non d'objectifs, la légitimité de l'action de la banque centrale dépendant de la soumission de son action à un jugement politique. Or, ces dernières années ont vu apparaître une banque centrale dont l'indépendance couvre tant ses objectifs que ses moyens. Cette banque ne peut être considérée comme un simple contre-exemple négligeable, car il s'agit, ni plus ni moins, de la banque centrale européenne, pièce maîtresse de la construction monétaire européenne. La BCE, dont l'indépendance d'objectifs est établie par traité[9], ne doit pas rendre compte de son action devant une instance législative souveraine[10]. Aglietta et Orléan soulignent que la focalisation de la banque centrale sur un objectif de stabilité des prix et la rigidité de la norme d'équilibre budgétaire « créent une pression permanente sur les dépenses sociales »[11] qui rend difficile le règlement par les Etats européens de la dette sociale. L'euro se révèlerait être davantage un frein que ce qui permettrait de susciter et de maintenir une confiance éthique dans la monnaie.

Ces deux descriptions rapportent une situation où fait défaut une convention capable d'ordonner les individus selon un ordre de grandeur, de susciter la confiance éthique via la poursuite d'un projet social global. Ce qui nous semble problématique, ce n'est pas en soi la possibilité qu'il puisse exister des situations où une telle convention serait absente. Nous continuons à nous maintenir à distance des auteurs qui critiquent les conventionnalistes en les accusant de présupposer que tout dans la société est accord et que les

[8] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 215.

[9] *Ibidem*.

[10] « La banque centrale européenne est celle dont la communication est la plus opaque. Ses rapports mensuels ne donnent guère d'indication sur sa stratégie monétaire. Ce sont des descriptions des évolutions économiques récentes et de la politique monétaire passée. Rien n'est connu des délibérations du conseil de politique monétaire, rien ne transpire de la teneur des arguments échangés. Ni le Parlement européen, ni le Conseil des ministres de l'euro (groupe purement informel des ministres des Finances) n'exercent un contrôle *a posteriori* sérieux des décisions de la BCE » (AGLIETTA M., *Macroéconomie financière, T. II, Crises financières et régulation monétaire*, *op. cit.*, p. 103).

[11] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, pp. 308-309.

acteurs seraient naturellement désintéressés. Comme nous venons de le préciser, nous estimons que les conventionnalistes se bornent à dégager les conditions de possibilité d'une coordination d'actions qu'ils observent. Ce qui nous pose problème, c'est le fait qu'ils mettent à jour des états de la société qui, visiblement, n'auraient pas besoin d'une convention légitimée pour se stabiliser. Pour le dire autrement, semble être démentie la thèse selon laquelle l'action collective exige le respect des contraintes pragmatiques du modèle des cités. L'activité capitaliste serait possible, alors qu'elle génère des souffrances et des inégalités qu'elle aurait dû, à en croire la sociologie des cités, transformer en rapports de grandeur – justifier en regard d'un ordre de grandeur. De même, la société marchande ne serait pas déstabilisée par l'introduction d'une monnaie « dépolitisée ». L'euro serait accepté dans les échanges marchands, alors qu'il ne permettrait pas de soutenir la confiance éthique. Au vu de ces constats, on peut se demander si la dimension normative de la convention est bien une condition pragmatique de la coordination des actions. C'est une thèse centrale de la théorie conventionnaliste de l'action qui est en cause : les « valeurs » sont-elles véritablement endogénéisées dans le processus de l'action collective ou constituent-elles un donné *a priori* que la théorie conventionnaliste a considéré comme acquis ?

C'est sur ces difficultés que nous allons nous concentrer dans les pages qui suivent. A partir de l'explication que la théorie conventionnaliste de l'action a pu donner de l'évolution récente du contexte socio-économique, nous tenterons de cerner la portée qu'elle estime être en mesure de donner à des propositions normatives, tout en vérifiant leur cohérence avec sa propre conception de l'action collective. L'intérêt d'un tel exercice est qu'il nous permettra d'approfondir la question de la normativité des conventions.

1. Application de la théorie au contexte socio-économique contemporain

C'est donc aux hypothèses avancées sur les enjeux des évolutions récentes du capitalisme et de la monnaie que nous allons nous consacrer. Précisons que, dans le cadre du présent ouvrage, le constat que nos auteurs dressent de cette évolution ne nous intéresse que dans la mesure où il nous permet de mettre à l'épreuve leur théorie de l'action collective. Nous ne discuterons donc pas ici l'apport des travaux de nos auteurs à l'analyse socio-économique du contexte contemporain. Ce sont les analyses de Boltanski et Chiapello qui nous occuperont dans un premier temps.

1.1. Le néo-capitalisme

S'attaquer à l'état du capitalisme et de sa critique dans les années 90, c'était, pour Boltanski et Chiapello, faire face à une situation qui ne pouvait que mettre mal à l'aise le sociologue des cités. Expliquons-nous brièvement. Bien que l'évolution du capitalisme ait généré nombre de souffrances et d'inégalités, la critique est inefficace. L'« esprit » du capitalisme n'est pas contredit. Par « esprit » du capitalisme, Boltanski et Chiapello entendent « *l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme* »[12]. L'usage du terme idéologie ne doit pas faire croire à une sortie du cadre de la sociologie des cités. Celle-ci reste bien leur cadre théorique de référence. La justification qu'opère l'esprit du capitalisme doit être entendue comme l'action dont le modèle des cités rapporte les contraintes pragmatiques. Comment, dans ce cas, se fait-il que cette opération de justification ne conduise pas à la transformation en rapports de grandeur des relations qui ont dégénéré, suite à l'évolution du capitalisme, en rapports de force ? Comment, dans une telle situation, les travailleurs peuvent-ils s'engager dans l'activité capitaliste ? La critique n'aurait-elle pas dû sommer l'esprit du capitalisme de réaliser ses prétentions de justice ?

On le voit, ces questions mettent rudement à l'épreuve la sociologie de la cité. L'intérêt du *Nouvel esprit* est qu'il tente d'expliquer cette situation à partir de cette théorie, sans ajout d'hypothèses *ad hoc*. L'interprétation que Boltanski et Chiapello développent dans leur ouvrage, en tout cas telle est notre hypothèse de lecture, est que cette situation s'explique par le fait que la critique traverse une période d'ajustement de ses appuis normatifs. La période des années 90 de crise sociale et de désarroi de la critique ne serait donc que transitoire. Pour reprendre les catégories de leur théorie du changement normatif, on peut dire que ces années correspondent au passage du régime de déplacement au régime de catégorisation. Leur ouvrage rapporte nombre de signes de ce mouvement de catégorisation du néo-capitalisme. En assimilant la situation des années 90 à une étape du changement normatif, Boltanski et Chiapello « sauveraient » le modèle des cités.

Replongeons-nous dans le contexte socio-économique des années 80-90. A cette époque, l'esprit du capitalisme[13] est sans réel concurrent. Loin

[12] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 42.

[13] Méthodologiquement Boltanski et Chiapello ont privilégié la littérature de management comme lieu de manifestation de l'esprit du capitalisme. Ce choix ne doit pas laisser entendre que cette littérature est le seul et unique lieu d'expression de l'esprit. L'intérêt d'avoir retenu cette littérature est qu'elle offre « l'accès le plus direct aux représentations associées à l'esprit du capitalisme d'une époque » (*ibid.*, p. 94). La raison en est qu'elle est destinée aux

d'être inquiété, il développe un discours justifiant une activité capitaliste qui s'est considérablement transformée depuis les années 60. Entre autres changements, Boltanski et Chiapello signalent le passage du format d'entreprises à structure pyramidale à celui d'« entreprises *maigres* travaillant *en réseau* avec une multitude d'intervenants »[14] ; ils relèvent également « une organisation du travail en équipe, ou *par projets*, orientée vers la satisfaction du client »[15]. S'il est un thème qui permet de donner, à lui seul, un bon aperçu des changements, c'est celui de la *flexibilité*. L'esprit du capitalisme développe un discours mobilisateur en pointant les possibilités de créativité et d'épanouissement personnel que recèle un mode d'organisation libéré de la grande entreprise intégrée.

Face à lui, la critique est désarmée. Elle est débordée par l'émergence d'un monde en réseau que ne peuvent plus contraindre les épreuves instituées. Les dispositifs du compromis[16] de la cité civique et de la cité industrielle sont contournés de toutes parts. Par exemple, les dispositifs qui servaient au calcul du partage salaires-profits deviennent de moins en moins efficaces, ceci, entre autres, à cause de « l'éclatement des grandes entreprises intégrées en groupes de petites entreprises ayant recours à de nombreux services de sous-traitance »[17]. On peut signaler également leur inadaptation pour l'évaluation des risques que de nouveaux produits

travailleurs et qu'à côté d'un contenu « technique » (méthode et conseils pour améliorer les performances), elle contient une dimension normative, « une forte tonalité morale » (*ibid.*, p. 94). « La littérature de management doit donc montrer en quoi la façon prescrite de faire du profit peut être désirable, intéressante, excitante, novatrice ou méritoire. Elle ne peut s'arrêter aux motifs et aux stimulations économiques. Elle doit également prendre appui sur des visées normatives prenant en compte non seulement les aspirations personnelles à la sécurité et à l'autonomie mais aussi la façon dont ces aspirations peuvent être rattachées à une orientation plus générale vers le bien commun » (*ibid*, p. 95).

[14] *Ibid.*, pp. 115-116.

[15] *Ibid.*, p. 116. De nouvelles méthodes de production voient le jour : la *lean production*, « le processus d'amélioration continue (Kaizen) » (*ibid.*, p. 116.), le *just in time*,...

[16] Au cours de la dispute, les jugements de justification prenant appui sur des ordres de grandeur différents peuvent s'affronter, sans qu'il ne soit possible de trancher le conflit. Dans ce cas de figure, une issue au débat peut être trouvée à travers la recherche de « compromis ». « Dans un compromis on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde » (BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, *op. cit.*, p. 337). Les parties engagées dans le débat atténuent leurs exigences de clarification de la situation et s'engagent dans la recherche d'un principe d'équivalence composite. La caractéristique majeure de ce compromis frayé entre des ordres de grandeur différents est qu'il demeure fragile. La tension entre les différents ordres de grandeur reste présente dans le compromis ; il peut à tout moment basculer dans l'un ou l'autre monde.

[17] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 610.

financiers font peser sur l'économie[18], etc. La critique passe pour conservatrice ou, pire encore, pour corporatiste[19]. Pourtant, ce monde regorge de souffrances et d'inégalités. Le fait est que le potentiel critique n'a pas trouvé à s'exprimer à travers la critique, mais à travers « l'action humanitaire »[20]. Dans ce type d'action collective, on ne recherche plus les causes de la souffrance, mais on tente de soulager, dans un face à face sans médiation, la souffrance du malheureux qui n'est plus un exploité, mais un exclu[21]. Un exemple avancé par Boltanski et Chiapello : les Restaurants du cœur fondés par Coluche au milieu des années 80. L'objectif d'une telle initiative est d'aider l'individu souffrant, sans transformer l'indignation en critique pleinement articulée.

Selon Boltanski et Chiapello, la relance de la critique ne pourra se faire qu'en formant une nouvelle cité capable de construire une chaîne d'accusation entre tous les êtres. Seule une cité isomorphe au nouveau monde en réseau sera capable de montrer que c'est « *le malheur des petits qui fait le bonheur des grands* »[22], que c'est un exploiteur qui est à l'origine de la situation de l'exclu. Ils donnent alors le profil d'une cité, la « cité par projets », qui devrait constituer un appui normatif permettant la dénonciation des souffrances du nouveau monde. Pour être grand dans un monde en réseau, il faut être mobile, capable de se lier, de tisser des liens. Ainsi, dans la nouvelle activité capitaliste, les gagnants sont les individus capables de passer d'un projet à un autre, de s'adapter à un environnement de travail changeant, de se former tout au long de la vie, etc. Les petits sont, quant à eux, rigides, immobiles, inadaptables, sans liens. La cité par projets permettrait de relier la situation des petits à celle des grands, en montrant

[18] *Ibid.*, p. 610.

[19] Boltanski et Chiapello : « C'est ainsi que l'on peut comprendre, au moins pour une part, le déclin du syndicalisme au cours des années récentes. Le syndicalisme, toujours focalisé sur les épreuves clés d'un système de relations professionnelles contourné et débordé de toute part, perd de sa crédibilité y compris auprès des salariés, ce qui semble donner raison à ceux qui n'y voient plus que l'instrument corporatiste d'une petite catégorie de privilégiés du travail coupés du monde réel, du monde tel qu'il est, tel qu'il est devenu » (*ibid.*, p. 611).

[20] Au sujet de l'action humanitaire, cf. BOLTANSKI L., *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.

[21] Pour Boltanski et Chiapello, au cours des années 80, la catégorie d'« exclusion » tend à prendre la place de celle d'« exploitation » pour désigner la « négativité sociale » (BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 425). Alors que la catégorie d'exploitation est indissociable d'un geste de dénonciation, celle d'exclu désigne une victime sans bourreau. Un exemple d'exclu des années 80 : le chômeur de longue durée. En assimilant le chômeur à un exclu, on ne relie plus sa situation à celle d'un exploiteur. On tend à assigner la cause de sa misère à des handicaps propres à l'individu (sociaux, intellectuels, physiques,...).

[22] *Ibid.*, p. 464.

comment des grands accroissent leur mobilité en profitant de l'immobilité des petits, ceux-ci jouant le rôle de *doublure* des grands[23]. Le petit permet au grand d'accumuler un capital de relation sans commune mesure avec ce qu'il pourrait espérer engranger tout seul. L'exploitation vient de ce que cette participation du petit à l'accumulation du capital de relation n'est pas rémunérée : il ne profite pas du capital du grand – le grand ne lui fait pas profiter de ses connexions[24]. Instituer la cité par projets reviendrait à élaborer des dispositifs d'épreuves qui permettraient, entre autres, d'arriver à une rémunération plus juste des activités menées dans un monde en réseau[25], d'égaliser les chances de mobilité, etc.

Au début des années 90, cette « cité par projets », Boltanski et Chiapello ne la repèrent qu'au niveau « rhétorique »[26] dans les discours de management. Un tel constat peut surprendre. N'avons-nous pas affirmé précédemment que les cités constituaient des appuis institutionnalisés dans le monde et non pas de simples ornements rhétoriques ? S'il veut être réellement mobilisateur, l'esprit du capitalisme « doit, dans une certaine mesure, donner ce qu'il promet »[27]. Néanmoins, « la mise en œuvre de ce qui est promis dans l'esprit du capitalisme comme forme de justice par le biais de dispositifs est largement fonction du niveau de critique auquel sont confrontés les émetteurs de cet esprit »[28]. L'institution de la cité par projets ne pourra donc se réaliser qu'à condition que la critique fasse pression pour l'implantation de cette cité.

[23] « En demeurant sur place, les petits y assurent la présence des grands, qui ne peuvent être partout en même temps, et entretiennent pour eux les liens qu'ils ont tissés » (*ibid.*, p. 447).

[24] Pour désigner l'opportuniste dans un monde en réseau, Boltanski et Chiapello utilisent l'expression de « faiseur de réseaux ». Celui-ci « cherche à exploiter au mieux les asymétries d'information. Il tire de son expérience une représentation des liens utiles, mais il garde cette représentation pour lui et fait (...) tout ce qui est en son pouvoir pour que ses proches ne puissent construire une topologie efficace du réseau. Il s'entoure de secret et surtout ne fait pas communiquer les différents espaces dans lesquels il évolue de façon à éviter que ses multiples contacts ne se connaissent par son intermédiaire et, se liant durablement, n'aient ensuite la possibilité de faire circuler l'information utile sans passer par lui. (...) C'est donc en maintenant séparés les différents fragments de réseaux entre lesquels il est parvenu à faire un pont que le faiseur peut devenir un *passage obligé* » (*ibid.*, p. 441).

[25] « La rémunération que l'on doit accorder, pour être juste, à un contributeur donné dans un monde en réseau comprenant une succession de projets ne se limite pas au seul revenu que celui-ci tire de son travail. En effet, il semble acquis que, désormais, une rémunération équitable comprend également une amélioration ou au minimum un maintien de l'*employabilité* du travailleur » (*ibid.*, p. 478).

[26] *Ibid.*, p. 424.

[27] *Ibid.*, p. 584.

[28] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., « Comment interpréter les changements du capitalisme, Réponses à quelques critiques », *op. cit.*, p. 414.

Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Boltanski et Chiapello relèvent différents signes d'un tel travail de relance de la critique[29]. Ils repèrent un de ceux-ci dans l'émergence de l'action humanitaire. Plutôt que d'en conclure à la fin de la critique, ils interprètent l'émergence de cette action collective comme un premier pas vers la sortie de la crise de la critique. Vu la disqualification et la délégitimation de la critique, elle « ne pouvait retrouver un nouveau souffle que dans une sorte de relation directe avec la souffrance »[30]. L'action humanitaire a constitué une première proposition d'engagement collectif face à des souffrances que la critique ne percevait ou ne traitait pas. Boltanski et Chiapello voient un autre indice d'une relance de la critique dans l'émergence de nouveaux mouvements protestataires s'organisant en réseau. Ces nouveaux mouvements se veulent résolument critiques, tout en rejetant les formes traditionnelles de la critique et des organisations militantes[31]. Ce qui intéresse les auteurs, c'est l'homologie morphologique[32] apparente entre ces mouvements et le néo-capitalisme. « Cette homologie donne à ces mouvements très mobiles l'occasion de retrouver des prises là où, précisément, les organisations

[29] Soulignons que, pour Boltanski et Chiapello, cette relance est à l'œuvre sur le plan de la critique sociale : « Des deux formes de critique qui se sont constituées au XIXe siècle — la *critique artiste* (...) et la *critique sociale* (...) —, c'est en effet cette dernière qui témoigne d'un renouveau, aussi hésitant et aussi modeste soit-il actuellement. Ce fait n'a d'ailleurs rien pour étonner si l'on se rappelle que, lors de la retombée, à partir du milieu des années 70, de la vague de contestation de la fin des années 60, le destin des deux critiques avait été très différent : tandis que des thèmes de la critique artiste étaient intégrés au discours du capitalisme, en sorte que cette critique pouvait sembler avoir reçu en partie satisfaction, la critique sociale se trouvait désarçonnée, privée de ses appuis idéologiques et renvoyée aux poubelles de l'histoire » (BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 424).

[30] *Ibid.*, p. 621. « la reconstruction d'une critique crédible passait en effet par un refus relatif du discours et, notamment, du discours théorique, au profit d'un engagement direct auprès des personnes les plus profondément touchées par les effets destructeurs des déplacements du capitalisme » (*ibidem*).

[31] Boltanski et Chiapello : « aux organisations *rigides*, dont la *bureaucratisation* risque de faire passer les intérêts de l'organisation avant celui des personnes qu'elle prétend défendre, ils [les nouveaux mouvements] opposent des formes souples, flexibles, faisant appel, à propos d'*événements* précis (définis comme autant de *projets* et souvent intentionnellement médiatisés, comme par exemple, des occupations) à des personnes très inégalement investies et sous des rapports divers. A ceux qui prêtent la main à ces événements n'est pas demandée une adhésion totale sous tous les rapports mais seulement un accord ponctuel sur la validité de l'action menée. Ces mouvements revendiquent en effet, contre le travail d'homogénéisation idéologique des organisations traditionnelles, dénoncé comme totalitaire, le respect de l'hétérogénéité et de la pluralité des modes et des motifs d'engagement » (*ibid.*, p. 434).

[32] *Ibidem*.

traditionnelles perdaient pied »[33]. Ces mouvements pourraient constituer l'embryon d'une critique adaptée au monde en réseau. « Leur reprise de la thématique du réseau et du projet les plaçant au plus près du nouveau monde les rend particulièrement à même d'inventer les dispositifs de la cité par projets »[34].

Tous ces indices plaident en faveur de l'interprétation du contexte des années 90 comme le passage du régime de déplacement – la généralisation et l'intensification du contournement des épreuves instituées – au régime de catégorisation – l'avancée dans le travail d'institutionnalisation de la cité par projets. En interprétant ce contexte comme une période d'ajustement de ses appuis normatifs, Boltanski et Chiapello parviendraient à expliquer la situation de désarroi de la critique tout en gardant intact le cadre théorique de la sociologie des cités.

Il n'en reste pas moins qu'ils précisent que l'institutionnalisation de la cité par projets « demeure un scénario optimiste dont rien ne dit qu'il se réalisera, en tout cas dans un avenir proche et sans passage par une crise majeure »[35]. Ils ajoutent qu'il « est à prévoir que, dans un monde en réseau qui ne serait pas soumis au contrôle d'une cité par projets, les conduites opportunistes, même si elles ne sont adoptées d'abord que par quelques-uns, auront tendance à se diffuser rapidement »[36]. Une telle multiplication de l'opportunisme ne serait pas sans conséquences majeures. « Un monde dans lequel tous, ou pour le moins un grand nombre d'acteurs, et non quelques malins, chercheraient à maximiser leurs réseaux en sélectionnant des cibles bien placées et en pratiquant la séparation des espaces de relations tendraient à s'effondrer sur lui-même »[37]. Si la cité par projets ne s'institutionnalisait pas, bien que nombre d'indices plaident, selon eux, pour l'hypothèse inverse, le monde deviendrait instable et chaotique[38]. Force est de constater qu'un tel scénario ne remettrait pas en difficulté la sociologie des cités. Celle-ci ne nie pas la possibilité que le désordre puisse exister plutôt que la coordination. Elle ne dit pas que tout est coordination. Elle se bornerait à dire que, *soit* il existe une cité adaptée au nouveau monde et, dès lors, celui-ci peut se stabiliser et durer, *soit* il n'en existe pas et le monde est condamné à

[33] *Ibid.*, pp. 434-435.

[34] *Ibid.*, p. 466.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibid.*, p. 468.

[37] *Ibidem*.

[38] Christophe Ramaux résume leur diagnostic : « En écho au "socialisme ou barbarie" de jadis, les auteurs répondent en quelque sorte "cité par projets ou barbarie" ! » (RAMAUX C., « La critique est-elle soluble dans le capitalisme ? », in *L'Année de la régulation*, n° 5, 2001, pp. 279-308, p. 306).

s'effondrer. L'avancée du monde vers le chaos et la destruction n'invaliderait pas la sociologie des cités. Ce qui la mettrait en défaut, ce serait le fait que le monde se stabilise et perdure en l'absence d'une cité par projets institutionnalisée dans le monde. Mais un tel scénario paraît invraisemblable à Boltanski et Chiapello. A nos yeux, ils n'envisagent que la possibilité de la formation de la cité par projets et celle de la progressive déstabilisation du monde en réseau par la multiplication des conduites opportunistes.

1.2. La dé-politisation de la monnaie

En adoptant une démarche similaire à celle qui a été la nôtre dans la traversée du *Nouvel esprit du capitalisme*, nous allons tenter de voir comment Aglietta et Orléan rendent compte d'une évolution qui, de prime abord, avait tout pour les mettre en difficulté.

Dans la monnaie, se joue un rapport à la totalité sociale. La monnaie est, nous dit Orléan, « l'expression la plus élevée de l'être-ensemble du groupe »[39]. En possédant de la monnaie, nous ne détenons pas une simple marchandise. Nous débordons du cadre d'une relation objectale. La monnaie nous met en relation avec les valeurs de la communauté marchande dans son ensemble. La thèse est forte. Il ne faudrait pas en limiter la portée en restreignant le rôle de la monnaie à celui de principe commun d'évaluation des marchandises. Aglietta et Orléan ne contraignent pas la monnaie au seul rôle cognitif de réduction de l'incertitude. Pour eux, elle fait beaucoup plus que cela ; « la monnaie exprime et conforte les valeurs globales de la société »[40]. Elle serait donc tout à la fois repère pour l'action et norme au travers de laquelle une « communauté de destin » poursuivrait un « projet social global ».

Il est difficile, à l'heure des changements socio-économiques contemporains, de ne pas mettre à l'épreuve une telle conception de la monnaie. A cet égard, la consécration de l'indépendance de la banque centrale européenne ne peut que laisser perplexe quant à cette conception d'une monnaie comme médiation de la réalisation d'un projet social global. En s'entêtant à poursuivre de manière quasi exclusive l'objectif de lutte contre l'inflation, la BCE peut-elle encore susciter la confiance éthique ? Les travaux d'André Orléan sur la finance permettent également de prendre la mesure de l'enjeu des changements socio-économiques en cours. Il montre que notre époque est le théâtre d'une lutte entre finance et monnaie centrale

[39] ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », *op. cit.*, p. 42.
[40] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie souveraine, op. cit.*, p. 10.

pour l'hégémonie sociale. Elles sont en conflit direct « dans leur prétention commune à représenter la totalité marchande »[41]. Le risque est de voir s'imposer une nouvelle « monnaie »[42] dépolitisée. Comment, au vu de ces changements, pourrait-on encore se faire défenseur d'une théorie de la monnaie comme celle de Aglietta et Orléan ? Précisons que nous ne voyons pas dans les événements récents d'arguments en faveur de la défense d'une conception instrumentale de la monnaie. Ils ne démentent pas en tant que tel le fait que la monnaie est une entité collective et non une simple marchandise dont la particularité serait de faciliter les échanges. Par contre, ce qu'ils semblent mettre à mal, c'est l'idée qu'il faut voir dans cette entité tout à la fois une entité collective qui réduit l'incertitude et une norme. C'est donc tout le modèle de Aglietta et Orléan qui est remis en question : la confiance éthique est-elle véritablement une condition d'adhésion à la monnaie ? Une monnaie dépolitisée ne parviendrait-elle pas à stabiliser la société marchande ?

Face à ces questions, nous tenterons de dégager l'interprétation que Aglietta et Orléan donnent, à partir de leur modèle, des évolutions qui paraissent pourtant remettre en question ce dernier. Force sera de constater qu'en parfaite cohérence avec leurs développements théoriques, leur lecture des événements est ambivalente. Tantôt, la situation actuelle est abordée comme une anomalie qu'une repolitisation de la monnaie devrait, tôt ou tard, effacer. Tantôt, de manière plus pessimiste, cette situation est analysée comme la progressive déstabilisation de la société marchande[43].

[41] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 249.
[42] « Certes les actions ne sont pas des monnaies. Leur liquidité n'est que partielle au sens où elles ne sont pas acceptées comme instrument universel d'échange. Cependant, leur espace de circulation est déjà étonnamment vaste, non seulement en tant que moyen de réserve, mais également en tant que moyen d'échange pour certaines transactions. On le voit lorsqu'une entreprise en achète une autre à l'aide de ses propres actions, ou mieux encore lorsqu'un dirigeant accepte d'être rémunéré avec des *stock options*. Pour cette raison, on peut alors analyser les actions comme constituant une forme embryonnaire de monnaie même si elles ne permettent pas encore d'acheter des biens de consommation » (*ibid.*, p. 242).
[43] Cette ambivalence, loin d'être le signe d'une inconséquence de l'analyse, renvoie à l'ambivalence fondamentale de la monnaie. Celle-ci, rappelons-nous, est à la fois la médiation par laquelle la société se stabilise et l'objet de tous les désirs individuels. Elle n'est donc pas qu'un facteur de cohésion sociale. « Les crises sont récurrentes aussi loin que l'on puisse observer la finance dans le passé. La permanence du phénomène monétaire est donc bien celle de l'ambivalence, qui n'est rien d'autre que celle du lien social. Rien n'indique que les sociétés aillent vers une cohésion de plus en plus grande, vers la pacification et l'harmonie grâce à la maîtrise de la monnaie » (AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 166).

1.2.1. L'indépendance de la banque centrale européenne

« L'union monétaire européenne est une organisation dont l'innovation institutionnelle n'a pas encore trouvé la finalité qui, seule, peut lui donner une légitimité »[44]. De ce déficit de légitimité, il s'ensuit que l'adhésion à l'euro devrait poser de nombreux problèmes. Dans un article de 1998, où le ton se veut presque prophétique, Orléan affirme :

> « la monnaie moderne est une construction institutionnelle qui suppose l'articulation hiérarchique de deux points de vue, celui de l'individu et celui de la société. Certes, on peut imaginer une monnaie gérée par une banque centrale radicalement autonome et n'ayant pour seul objectif que la stabilité monétaire. L'autoréférentialité de la monnaie n'y est alors que l'expression d'une autoréférentialité plus profonde, celle de l'économie même pour laquelle il n'y aurait d'autres buts aux actions économiques que la santé économique ! Cette construction porte à leur aboutissement les revendications libérales prônant une neutralisation de la malfaisance monétaire. (...) Elle bute sur une question centrale : pourquoi les individus accepteraient-ils de détenir une telle monnaie ? (...) L'adhésion à la monnaie repose sur une affirmation de la collectivité en tant que projet collectif et principe de solidarité. Comme on l'a vu, cette condition n'est pas suffisante, mais elle est nécessaire. Ce mode holiste d'expression de la totalité est une dimension irréductible de la monnaie »[45].

En 2002, date de la publication de *La monnaie entre violence et confiance*, le jugement est plus pesé. D'une part, Aglietta et Orléan montrent bien que l'euro a été vécu comme une nécessité économique et non comme la médiation de la réalisation d'un projet social global. Le libéralisme européen, on l'a dit, a eu pour effet de mettre à mal la manière dont nos Etats réglaient la dette sociale. Les situations professionnelles se sont également précarisées. Ils soulignent qu'en plus de subir ces transformations, les salariés « sont désignés comme les responsables de la faible croissance potentielle de l'Europe par leurs prétentions excessives ! »[46]. D'autre part, nos auteurs concluent leur ouvrage par le constat, qu'ils tirent début 2002,

[44] *Ibid.*, p. 284.

[45] ORLEAN A., « La monnaie autoréférentielle : réflexions sur les évolutions monétaires contemporaines », in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 359-386, p. 386.

[46] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 309.

d'un enthousiasme inespéré des populations pour l'euro[47]. Ils tirent donc la conclusion que l'euro a été accepté par les consommateurs et non par les citoyens.

Une telle affirmation ne peut que mettre dans l'embarras tout lecteur de Aglietta et Orléan. Comment le mécontentement du citoyen et l'engouement du consommateur peuvent-ils se disjoindre ? A travers la monnaie, la figure de l'individu comme agent économique et celle de l'individu comme citoyen ne devaient-elles pas se rejoindre ? Une des conditions d'acceptation de la monnaie n'était-elle pas qu'elle serve à la fois au règlement des dettes privées et des dettes sociales ? Ne venons-nous pas de voir que pour Orléan, « l'adhésion à la monnaie repose sur une affirmation de la collectivité en tant que projet collectif et principe de solidarité » ?

Selon nous, toutes ces questions reflètent davantage l'ambivalence de la monnaie, à la fois facteur de cohésion sociale et objet des désirs individuels, qu'elles n'attestent de l'incohérence des travaux de Aglietta et Orléan. Ceux-ci ne s'étonnent d'ailleurs guère de cette situation : « La conception de la monnaie développée dans ce livre permet de ne pas être surpris par l'ambivalence des attitudes que suscite l'arrivée de l'euro »[48]. Celui-ci peut donc tout à fait être l'occasion d'une montée dans nos sociétés d'un individualisme de plus en plus abstrait et détaché de tout lien de solidarité. Si cette affirmation ne remet pas en question le cadre théorique de Aglietta et Orléan, c'est parce qu'ils considèrent qu'une telle évolution aurait pour effet, tôt ou tard, de détruire la cohésion sociale et de déstabiliser la société[49]. Pour eux, l'organisation d'un système de dettes privées ne

[47] « Globalement les consommateurs ont fait preuve d'une étonnante maturité dans leur capacité à accepter une monnaie qui représente une avancée supplémentaire dans le processus historique de l'abstraction monétaire. La continuité des prix a été *grosso modo* respectée en dépit d'inévitables manipulations des commerçants profitant des arrondis et des industriels profitant des reconditionnements de produits et des redéfinitions des prix d'appel. Surtout, les populations ont corrigé les absurdités des gouvernements en se débarrassant de monnaies nationales bien plus tôt que prévu dans la durée légale » (*ibid.*, p. 313).

[48] *Ibid.*, p. 293.

[49] Pour Orléan, « le succès qu'a connu la diffusion de l'Euro dans l'espace européen au début 2002 peut tout à fait s'interpréter comme l'expression d'une confiance simplement méthodique. Comme il était clair que la nouvelle monnaie allait effectivement circuler, il était dans l'intérêt bien compris de chacun de se plier le plus rapidement possible à cette nouvelle donne, ne serait-ce que pour éviter d'avoir à gérer simultanément deux monnaies, sans que cela n'exprimât une adhésion plus poussée envers la BCE (banque centrale européenne) et ses finalités » (ORLEAN A., « La monnaie, opérateur de totalisation », entretien réalisé par F. Bourdarias, in *Journal des anthropologues*, n° 90-91, 2002, pp. 331-352). Il ajoute que cette question de l'adhésion commune à un projet « réapparaîtra nécessairement car la monnaie

constitue pas une condition suffisante pour qu'une société puisse continuer à exister :

> « Un résultat théorique de ce livre est qu'il ne peut exister d'économie pure. Il ne peut exister de groupements humains qui n'entretiennent que des relations marchandes à la poursuite de l'enrichissement privé »[50].

Aglietta, dans un article, précise qu'une société marchande ne peut être stable sans référence à une « valeur supérieure », présentée comme une « condition de l'être ensemble » :

> « Si vous avez des dettes et que ces dettes n'ont pas de principe supérieur, quelqu'un peut dire : "Je ne reconnais pas ces dettes". Alors, la société se dégrade parce que le jeu des intérêts mène au conflit au lieu de mener à la coopération. Et donc, ces sociétés purement marchandes développent la fraude dans laquelle la question de l'accaparement l'emporte sur celle de participer à la reproduction du tout et la cohérence se dissout »[51].

Une société où la monnaie ne servirait qu'au système de dettes privées et non à la réalisation d'un projet social global ne pourrait conduire qu'à sa déstabilisation. On retrouve donc ici la position conventionnaliste, sur laquelle nous avons insisté précédemment, selon laquelle *soit* la monnaie ne sert que les intérêts privés et la société est condamnée au dissensus et au chaos, *soit* elle sert le bien commun et la société est promise au consensus et à la stabilité. Il nous semble donc que deux scénarios vraisemblables se dégagent des travaux de Aglietta et Orléan. Selon le premier, l'Europe risque de voir s'exacerber les rivalités et les conflits, la politique monétaire européenne, en ne poursuivant que l'objectif de la stabilité des prix, ne permettant pas de soutenir une confiance collective dans la réalisation d'un projet social global. Selon le second scénario,

> « à la première crise sérieuse dans l'espace de l'euro, des institutions politiques de nature fédérale seront mises en place. La position actuelle de la Banque centrale européenne serait une anomalie transitoire. Elle rentrerait bientôt dans le schéma général des banques centrales responsables vis-à-vis des autorités politiques élues »[52].

n'est pas qu'un instrument (...) ce que j'avance, c'est qu'une crise politique est inéluctable pour la BCE car toute monnaie se doit d'être adossée à une souveraineté » (*ibid.*).

[50] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 334.

[51] AGLIETTA M. et GERSCHLAGER C. (propos recueillis par), « L'euro, avec ou sans confiance ? Comment créer une nouvelle valeur ? Entretien avec Michel Aglietta », in *Esprit*, n° 276, 2001, pp. 104-120, p. 115.

[52] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 335.

Cette double interprétation[53] dégagée des travaux de Aglietta et Orléan permet donc de rendre compte de l'évolution socio-économique contemporaine, sans sortir de leur cadre théorique. Pour rendre cette démonstration plus convaincante, nous voudrions rapporter maintenant la lecture qu'Orléan avance de la progression du pouvoir de la finance.

1.2.2. Le pouvoir de la finance

Si nous nous intéressons aux travaux de Orléan sur la finance, c'est parce que l'évolution de cette dernière, comme l'évolution monétaire européenne, a pour effet de mettre rudement à l'épreuve le cadre théorique de Aglietta et Orléan. Néanmoins, nous démontrerons, à nouveau, que cette situation n'ébranle nullement leur approche de la monnaie. Avant d'entrer dans le cœur de cette démonstration, un préalable s'impose. Il nous faut préciser le rôle que joue le marché financier dans les sociétés capitalistes. Un tel marché permet de rendre mobile le capital immobilisé. Lorsqu'un investisseur achète une action, il escompte des bénéfices futurs. Or, il peut être confronté à des situations où il a besoin de sommes en cash et non de la « promesse d'argent »[54] que représentent des dividendes futurs[55]. Il doit pouvoir alors transformer rapidement ces dividendes escomptés en richesse : « il convient de rendre *liquides* les investissements financiers, c'est-à-dire négociables »[56]. Pour qu'ils soient négociables, les investisseurs doivent pouvoir disposer d'une évaluation de référence acceptée par tous. L'opinion personnelle des investisseurs ne suffit pas ; il faut qu'ils s'accordent autour d'une opinion partagée par la communauté financière. « Le marché organisé

[53] Nous pensons que les deux hypothèses suivantes avancées par Aglietta dans un article, initialement paru en 2000, continuent à être celles de Aglietta et Orléan dans *La monnaie entre violence et confiance* en 2002 : « L'Union monétaire implique une accélération considérable – c'est tout au moins l'espoir de ceux qui pensent dans ce sens-là – de la formation des principes démocratiques au niveau européen. L'usage d'une même monnaie devrait donner aux Européens la perception qu'ils appartiennent à un espace commun. C'est le pari optimiste. L'hypothèse noire, au contraire, est que la monnaie européenne est une abstraction à laquelle les gens n'adhéreront pas. Elle va exacerber des confits perpétuels entre des préférences nationales qui resteront fortement contradictoires et la banque centrale européenne. La banque centrale européenne pourrait alors n'être jamais légitime. La conséquence serait une remise en cause et finalement un morcellement » (AGLIETTA M. et GERSCHLAGER C. (propos recueillis par), « L'euro, avec ou sans confiance ? Comment créer une nouvelle valeur ? Entretien avec Michel Aglietta », *op. cit.*, p. 120).

[54] ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », *op. cit.*, p. 38.

[55] Orléan : « si un investisseur a soudainement besoin de liquidités, il pourrait être acculé à la faillite malgré sa richesse financière » (ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 31).

[56] *Ibidem*.

est la forme institutionnelle qui a pour rôle de faire émerger cette opinion collective, en lui donnant la forme d'un prix »[57].

Orléan insiste sur le fait que ce ne sont pas les données réelles de l'économie – variables exogènes aux opinions des agents économiques – qui déterminent à elles seules le prix. Sur ce point, il s'oppose à ce qu'il appelle la « conception fondamentaliste de la finance »[58]. Selon celle-ci, évaluer une action consiste à calculer les dividendes qu'elle permettra d'engranger dans le futur. Autrement dit, il faut actualiser des revenus anticipés : « il s'agit dans un premier temps, de prévoir les dividendes futurs qui seront distribués, puis, dans un second temps, d'observer le taux d'intérêt du moment afin d'actualiser ces dividendes anticipés et de calculer leur valeur présente »[59]. Les investisseurs qui cherchent à évaluer les actions du marché doivent prendre en compte les « fondamentaux » de l'économie, autant de paramètres qui déterminent la capacité d'une entreprise à générer du profit : la gestion de l'entreprise, la situation des entreprises concurrentes, les préférences des consommateurs[60], etc. Orléan désigne ce type d'évaluation des actions par l'expression de « valeur fondamentale ». Pour une conception fondamentaliste de la finance, ce sont les marchés qui déterminent cette valeur. Elle défend la « théorie de l'efficience des marchés » : ceux-ci fournissent la meilleure estimation de la valeur fondamentale, en regard de l'information disponible. Selon elle, le marché permet

> « une expression pleine et entière des contraintes entrepreneuriales et donc la production d'une évaluation conforme à la valeur fondamentale. Telle est la théorie de l'efficience des marchés. Le marché est une forme capable d'exprimer les réalités productives. La logique du marché est adéquate à la nature du capital. Elle lui fournit un lieu d'expression privilégié »[61].

Pour Orléan, l'observation des marchés financiers manifeste, de la part des acteurs, la mise en œuvre d'une autre forme d'évaluation : « l'évaluation spéculative ». Le fondamentaliste évaluait les prix en fonction de dividendes anticipés sur base de la prise en compte des fondamentaux de l'économie. Il ne prenait ses décisions d'investissement qu'en regard des fondamentaux de l'économie. Son évaluation ne dépendait pas de ce que

[57] *Ibid.*, p. 39.
[58] *Ibid.*, p. 25.
[59] *Ibid.*, p. 17.
[60] Cf. *ibid.*, p. 22.
[61] *Ibid.*, p. 49.

font les autres investisseurs[62] ; elle était toute entière centrée sur le calcul de la rentabilité de l'entreprise. Le spéculateur tente, quant à lui, d'anticiper les prix futurs du marché : « l'attitude spéculative est centrée sur le marché lui-même. Ce qui importe pour le spéculateur, c'est la manière dont le prix évoluera demain. Ce sont les croyances du marché »[63]. Tout nouvel événement n'est donc pas analysé en fonction des effets qu'il induit sur les fondamentaux de l'économie, mais en fonction de la manière dont il influencera le marché.

Le lecteur l'aura compris, l'évaluation spéculative rapporte la mise en œuvre de la rationalité mimétique : chaque spéculateur tente d'anticiper le prix du marché en imitant le choix majoritaire. Ce processus d'exploration mimétique auquel conduit la spéculation peut trouver à se stabiliser lorsqu'un choix unanime est reproduit et qu'une convention a émergé. L'existence d'un modèle commun d'évaluation suspend alors le mimétisme. Orléan parle, au sujet de cette convention dans la sphère financière, de « convention d'interprétation ». Celle-ci est à comprendre comme un modèle interprétatif qui privilégie certaines données de l'économie réelle au détriment d'autres. Autrement dit, elle opère une hiérarchisation des facteurs à prendre en compte pour évaluer les actifs financiers. Orléan rapproche la convention d'interprétation de la notion kuhnienne de paradigme[64]. Comme ce dernier, elle se caractérise par le fait de négliger et de sous-estimer les anomalies. La remise en cause de la convention – comme du paradigme – n'étant le fait que de l'accumulation d'anomalies persistantes[65].

[62] « Notons qu'il existe cependant un effet indirect dans la mesure où, face à un tel mouvement d'achats, on peut être amené à considérer que les acheteurs possèdent certaines informations cachées quant à la rentabilité de cet investissement. Cela peut alors conduire certains investisseurs à modifier leurs évaluations s'ils pensent que le groupe d'acheteurs a pu avoir accès à des informations fiables. On parlera d'"influences informationnelles" pour désigner un tel phénomène » (*ibid.*, p. 29).
[63] *Ibid.*, p. 27.
[64] « L'élaboration intellectuelle se concentre (...) sur les principes fondateurs, ceux qui déterminent la forme générale du processus économique, pour la saisir en tant que forme prototypique. (...) Par cette schématisation est produite une saillance cognitive qui structure les interprétations individuelles » (*Ibid.*, p. 177). Sur la notion de paradigme chez Kuhn, cf. KUHN T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Sur le rapprochement avec la notion de paradigme, Orléan renvoie également à ORLEAN A., « Pour une approche cognitive des conventions », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 241-272.
[65] « C'est là, nous semble-t-il, une caractéristique des représentations qui cherchent à appréhender le comportement d'un groupe dans sa totalité. Elles ne sauraient être invalidées par une simple occurrence puisqu'elles visent précisément à saisir l'entité dans sa totalité, au-delà des fluctuations individuelles et contingentes qui ne peuvent manquer de survenir. Les conditions de vérité de ce type de propositions "statistiques" sont particulières : l'observation

Après avoir brièvement esquissé la manière dont fonctionne le marché financier, il est temps de caractériser son évolution. Selon Orléan, une convention d'interprétation s'est imposée qui sert principalement les intérêts du « pouvoir financier ». Par ce dernier, il faut entendre la puissance sociale liée au fait de détenir des titres négociables. Elle se traduit par le pouvoir, en influençant le marché, d'évaluer publiquement les entreprises. Cette évaluation est une véritable sanction sociale qui procure ni plus ni moins à la finance un « pouvoir de transformation sociale »[66].

Tentons de voir comment Orléan rend compte de la logique d'émergence de cette convention d'interprétation au service du pouvoir financier. Dans son analyse, Orléan se centre sur l'évolution du paysage financier américain. Une des caractéristiques majeures de cette évolution est la montée en puissance des investisseurs institutionnels (fonds de pension, organismes de placement collectif[67], etc.). En quelques années, ils se sont développés de manière considérable et la part des actions du marché financier qu'ils détiennent a connu une très forte augmentation[68]. Les stratégies de ces investisseurs sont guidées par la volonté de maximiser la valeur actionnariale. Dans ce dessein, ils ne cherchent pas à prendre le contrôle des entreprises. Les investisseurs ont le profil d'actionnaires minoritaires, ce qui leur permet de diversifier leurs portefeuilles et de garder leurs titres liquides, c'est-à-dire facilement et rapidement négociables. Pour obtenir une hausse de la rentabilité boursière, ils ont développé un interventionnisme qui n'opère donc pas via le contrôle de la majorité du capital d'une entreprise. Les investisseurs institutionnels ont développé un « activisme communicationnel »[69]. Ils ont cherché, par le moyen de campagnes d'opinion, à influencer le marché. Ils ont réussi à imposer un

unique d'un manquement à la règle ne saurait suffire et un certain nombre d'anomalies sont nécessaires avant que ne se déclenche une dynamique de révision. Cela suffit à établir une distance entre phénomènes réels et représentations collectives » (ORLEAN A., « Réflexions sur la notion de légitimité monétaire, l'apport de G. Simmel », in J.-M. Baldner et L. Gillard (dir.), *Simmel et les normes sociales*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 19-34, p. 32).

[66] ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », in *Esprit*, n° 269, 2000, pp. 51-75, p. 55.

[67] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 211.

[68] « Cette croissance a transformé en profondeur le paysage américain. Quelques chiffres suffiront à se faire une idée de l'ampleur de ce phénomène. De 1970 à 1994, les fonds de pension ont progressé de 2000 % et les fonds mutuels de 3000 %. Alors qu'ils possédaient 3,1% de toutes les actions en 1952, ils en détiennent 37,2 % en 1996 ; dans le même temps, la part détenue directement par les ménages a chuté de 89,7 % à 47,4 % (...). Les investisseurs institutionnels possédaient, en 1994, 64,3 % du capital des cinquante premières entreprises américaines. Par ailleurs, on estime entre 75 % et 80 % le poids des investisseurs institutionnels dans le volume d'activité quotidien du NYSE » (*ibid.*, pp. 211-212).

[69] *Ibid.*, p. 220.

principe d'évaluation de la valeur des entreprises, autrement dit une convention d'interprétation. Cette convention lie la valeur d'une entreprise à sa rentabilité boursière. Plus précisément, elle valorise une entreprise en fonction de la manière dont la répartition du pouvoir en son sein privilégie les actionnaires. Cette convention d'interprétation repose donc sur un ensemble de critères formels de gestion de l'entreprise, connu sous le nom de « gouvernement d'entreprise » :

> « Les principes généraux en sont simples : "Primauté de l'actionnaire sur le dirigeant de l'entreprise ; subordination de la gestion de l'entreprise à l'intérêt de l'actionnaire ; en cas de conflit d'intérêt, prépondérance de l'intérêt de l'actionnaire". Cela se traduit dans des règles de fonctionnement qui vont de l'organisation des assemblées générales, afin que le droit de vote des actionnaires minoritaires ne soit pas rogné, à la composition du conseil d'administration, où sera limité le nombre d'administrateurs liés au management, en passant par des contraintes générales de façon à obtenir une information régulière et fiable, par exemple grâce à l'adoption de normes comptables transparentes »[70].

Les investisseurs institutionnels ont réussi à imposer cette nouvelle convention d'interprétation par un intense travail de communication. Les fonds ont ainsi produit, à l'attention des actionnaires, des critères généraux de vote (« *proxy voting guidelines* »[71]) pour les assemblées d'actionnaires. Donnons un autre exemple : Calpers (California Public Employees' Retirement System) publie chaque année une liste des 10 entreprises, parmi celles dont il est actionnaire, dont les performances sont les plus médiocres. Il faut réaliser que si ces campagnes d'opinion ont un tel pouvoir d'influence, c'est parce que les parts des actionnaires minoritaires représentent la majorité du marché ! Ils constituent l'opinion majoritaire qu'il faut imiter si l'on veut faire des profits. Par imitation de l'opinion majoritaire, s'est produit le phénomène d'autoréalisation caractéristique de la logique mimétique : la rentabilité boursière s'est considérablement accrue[72].

Si Orléan parle du pouvoir financier comme d'un pouvoir de transformation sociale, c'est parce que la nouvelle convention d'interprétation a insufflé des changements socio-économiques majeurs[73].

[70] *Ibid.*, pp. 216-217.

[71] *Ibid.*, p. 217.

[72] Cf. *ibid.*, p. 224.

[73] Pour Orléan, « on peut parler à propos de la situation actuelle d'un "régime d'accumulation financiarisé". La caractéristique centrale de ce nouveau régime macroéconomique est l'exigence de rentabilité des fonds propres, le fameux *return on equity* (ROE), exigence qu'on

Pour Orléan, ce serait passer à côté de l'essentiel de ces changements que de n'y lire que des transformations du mode de gestion des entreprises. Il voit dans l'évolution de la finance la possible émergence d'une nouvelle monnaie. Bien entendu, Orléan précise qu'on ne peut assimiler une action à une monnaie, sa liquidité n'étant que partielle. Il en parle cependant bien comme d'une monnaie embryonnaire. Il ajoute que celle-ci se pose en concurrente de la monnaie centrale « politisée » qui sert de médium au projet éthique de « l'individualisme citoyen » que nous avons déjà eu l'occasion de présenter.

La difficulté théorique que pose l'émergence de cette monnaie embryonnaire est qu'elle est loin de servir l'intérêt général. Elle est davantage au service des créanciers que des débiteurs, des actionnaires que des salariés. Pourtant, Orléan n'affirme-t-il pas que « *la liquidité est un rapport de totalisation qui renvoie à l'être-ensemble d'une communauté* »[74] ? Lorsque nous nous sommes intéressé aux travaux d'Aglietta et d'Orléan sur la monnaie, nous avons insisté, à de multiples reprises, sur le fait que cette manifestation de l'« être-ensemble » d'une communauté ne doit pas simplement s'entendre comme la référence à l'opinion du groupe dans son ensemble, comme dans la situation d'un jeu de pure coordination, mais également comme la représentation de « la communauté des échangistes en tant que système partagé de valeurs »[75]. Leurs travaux ont montré que pour se faire accepter durablement, une convention doit arriver à susciter et à maintenir la confiance éthique. Elle doit se légitimer en faisant la preuve qu'elle est le médium de la réalisation d'un « projet social global ». Comment, dès lors, une convention d'interprétation qui ne sert pas le bien commun a-t-elle pu se stabiliser ?

Afin de voir comment Orléan parvient à répondre à cette question, il nous faut identifier le nouveau type d'individualisme – qu'il définit en opposition à « l'individualisme citoyen » – que la nouvelle convention financière tend à imposer. Orléan lui donne le nom d'« individualisme patrimonial ». L'individu n'y est plus défini comme citoyen à qui la société reconnaît une dette sociale, mais comme un propriétaire de droits-titres

situe aux alentours de 15 % et qui a valeur de norme. Les exemples ne manquent pas de groupes amenés à se séparer de certaines activités ou usines dont la rentabilité n'atteignait que 10 % ! C'est là une contrainte directement imposée par les fonds. La valeur est transmise des entreprises aux actionnaires non seulement par les dividendes mais également par de très importants programmes de rachats d'actions qui sont une originalité de la période présente » (ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 64).

[74] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 240.

[75] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 116.

évalués sur le marché. Orléan illustre la différence entre cet individualisme et l'individualisme citoyen à partir de la question des retraites. Le système par répartition renvoie à l'individualisme citoyen. Les droits sociaux y sont directement reliés à la qualité de citoyen-salarié[76]. Cette forme de solidarité sociale est assurée par l'Etat qui est le garant ultime du système par répartition ; « la dette que thésaurise le salarié durant sa vie active est une dette sur l'Etat »[77]. L'individualisme patrimonial, lui, est en faveur d'un système par capitalisation. Avec un tel système, « c'est la logique de la dette privée, du contrat et de la responsabilité individuelle qui est réintroduite »[78]. L'acte de cotiser n'est plus pensé sur fond d'une solidarité sociale, mais relève « de la responsabilité de l'individu et de l'entreprise qui l'emploie »[79]. En découle une approche patrimoniale de l'individu, centrée sur les actifs qu'il a épargnés tout au long de sa vie.

Pour la logique patrimoniale, l'Etat est considéré comme illégitime et/ou inefficace en tant que garant des droits individuels désormais pensés sous la forme de titres négociables, les politiques d'inflation et les impôts risquant d'entraver les stratégies de valorisation des patrimoines. Si cette logique signifie la perte de la reconnaissance par l'Etat d'une dette sociale envers l'individu, il ne faut pas, pour autant, en conclure à l'absence de tout lien à la totalité sociale et de toute forme de solidarité. La logique patrimoniale n'est pas intelligible à en rester à la seule séparation marchande des individus entre eux. Ce fait tient à ce qu'une conception patrimoniale de l'individu dépend de l'existence d'un cadre stabilisé d'évaluation. Il faut que « le pouvoir d'achat des sommes épargnées soit conservé au cours du temps »[80]. Pourtant définie par essence comme la seule recherche privée du rendement maximum, la logique patrimoniale « passe nécessairement par la détermination d'un convention originelle où s'exprime l'adhésion collective à une certaine idée de la valeur ; ce qu'on peut encore appeler un pacte

[76] « Le système par répartition donne à voir une logique de solidarité fondée d'abord sur le salariat puis étendue à d'autres catégories selon un processus d'élargissement qui tend *in fine* à faire reposer les droits sociaux sur la seule appartenance citoyenne » (ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 65).

[77] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 247. Orléan précise que ce sont les organismes paritaires, à proprement parler, qui sont en dette (*ibid.*, p. 247). Il reste que le système par répartition est ultimement garanti par l'Etat. « Il organise le transfert des cotisations vers les retraites, détermine le niveau des prélèvements et assure le financement lorsque des déficits apparaissent » (ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 65).

[78] *Ibid.*, p. 66.

[79] *Ibidem.*

[80] *Ibid.*, p. 67.

social »[81]. Ce pacte social requiert la participation de chaque individu à l'évaluation des titres sur le marché. La bourse devient garante de la valeur des sommes épargnées, garante des droits-titres. « Le lien de chacun à la totalité se joue alors dans sa participation à l'évaluation des entreprises. Cela devient une espèce de "devoir civique" dans la mesure où l'efficacité productive globale dépend de la justesse de cette évaluation »[82].

Plutôt que de consacrer un individualisme qui ne supporterait aucune forme de lien social, l'individualisme patrimonial reste dépendant d'une forme de reconnaissance sociale : la bourse. Il reste que pour Orléan, comme nous l'avons dit, cette « solidarité d'un type nouveau »[83] est loin de soutenir un « projet social global » :

> « La bourse est l'assemblée politique des actionnaires minoritaires, mais au sens d'une politique qui serait uniquement tournée vers l'utilité des choses et leur production efficace. Est-ce là une instance capable de promouvoir un développement viable ? Les normes qu'elle édicte ne risquent-elles pas de conduire à une trop inégale répartition des richesses au détriment des salariés ? »[84].

En réalité, il semble que, plutôt que de parler d'une nouvelle forme de solidarité, il faille parler simplement d'une nouvelle forme d'interdépendance des stratégies individuelles. Comme nous l'avons déjà annoncé, ce constat de l'émergence de ce nouvel individualisme, sans lien avec un véritable projet social global, ne semble pas amener Orléan à remettre en question le modèle théorique développé avec Aglietta. La raison en est que, pour Orléan, l'individualisme patrimonial ne peut conduire la société marchande à un état de stabilité et de cohésion sociale forte.

En montrant que l'individualisme patrimonial, du fait de l'absence d'un projet social global, condamne la société à l'instabilité, Orléan « sauve » son modèle théorique. Il démontre bien que *soit* l'individualisme est lié à un projet social global et la société est promise à la stabilité, *soit* l'individualisme est incomplet et elle est destinée au chaos. Qu'une convention financière qui ne servirait que les créanciers se stabilise et perdure lui paraît donc invraisemblable.

[81] *Ibid.*, p. 68.
[82] *Ibid.*, p. 70.
[83] *Ibid.*, p. 69.
[84] *Ibid.*, p. 72.

2. Propositions normatives

Grâce au point précédent, nous espérons avoir pu convaincre le lecteur que tant Boltanski et Chiapello qu'Aglietta et Orléan arrivent à interpréter, à partir de leur propre cadre théorique, l'évolution socio-économique récente. En défendant l'hypothèse que l'époque actuelle ne peut conduire qu'au chaos ou à l'émergence et à la stabilisation d'une nouvelle convention légitimée, nos auteurs ont réussi le pari de rendre compte de changements dont on avait toutes les raisons de croire qu'ils invalideraient la théorie conventionnaliste de l'action. Pourtant, leurs réponses nous laissent insatisfait. Ce sentiment d'insatisfaction n'est pas à chercher dans l'interprétation socio-économique des événements. Il a plutôt trait à la nature du processus de production normative sur lequel se construisent leurs développements. Pour nous, ce processus demande à être précisé.

Une chose est de déclarer que l'existence d'une convention légitimée est une condition pragmatique de l'action collective et que, corrélativement, une situation où une telle convention ferait défaut est instable ; une autre chose est d'affirmer que la situation d'instabilité actuelle conduira *nécessairement* à l'émergence d'une nouvelle convention légitimée. Sur ce point, la position de nos auteurs n'est pas claire. Ils nous semblent passer d'une affirmation à l'autre, sans le préciser. D'un côté, ils donnent l'impression d'en rester au premier type d'affirmation. Ils se borneraient à dire que si une nouvelle convention n'émerge pas – la cité par projets/un individualisme « complet » –, la situation ne pourra que dégénérer dans le chaos. Quand Boltanski et Chiapello annoncent la relance de la critique ne se contentent-ils pas de dégager les signes de l'institutionnalisation de la cité par projets dont ils précisent qu'elle « demeure un scénario optimiste »[85] ? Les travaux d'Aglietta et Orléan, quant à eux, montrent bien que l'ambivalence de la monnaie laisse ouverte l'issue de l'évolution du social. Pourtant, la lecture de nos auteurs laisse transparaître un jugement plus optimiste quant à cette évolution. A différentes reprises, ils semblent affirmer qu'une nouvelle convention émergera.

Notre difficulté est que cette dernière affirmation repose sur une croyance qui n'est pas thématisée pour elle-même, à savoir la croyance qu'en situation d'incertitude et d'instabilité, les individus auront la propension à produire une nouvelle convention légitimée. Le processus

[85] Cf. Boltanski et Chiapello, dans leur postface : « On ne peut dire, depuis l'analyse qu'on vient de lire, si le capitalisme sera amené à s'autolimiter ou si son expansion sans contraintes se poursuivra avec les effets destructeurs qui l'accompagnent » (BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 633).

de production normative reposerait donc sur un présupposé non élucidé. Notre objectif dans la poursuite de ce travail est de dégager et d'expliciter ce présupposé. Pour ce faire, il nous a semblé qu'examiner les propositions d'action avancées par nos auteurs pourrait être une bonne manière de procéder. En effet, ces propositions d'actions, pour atteindre leurs objectifs, présupposent une telle propension des individus. Au final, l'examen de ces propositions devrait donc nous permettre de mieux cerner la manière dont la théorie conventionnaliste de l'action conçoit le processus de production de la normativité des conventions.

Ainsi, malgré le fait d'être passé de la sociologie critique à la « sociologie de la critique »[86], Boltanski n'en a pas abandonné pour autant toute ambition critique. Dans une interview en 1994, il déclare : « Je pense d'ailleurs qu'il n'y a de grandes sociologies qu'en lien avec la politique et l'action sociale »[87]. Plus loin dans l'interview, il insiste : « on est maintenant dans une période où le monde social et politique n'est pas sans reproche et où la question de la contribution de la sociologie à la reconduction du monde ou à sa mise en cause doit être à nouveau posée »[88]. Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, la portée critique du travail sociologique est clairement revendiquée :

> « notre intention n'était pas seulement sociologique, tournée vers la connaissance, mais orientée aussi vers une relance de l'action politique entendue comme mise en forme et mise en œuvre d'une volonté collective quant à la façon de vivre »[89].

Quant à Aglietta et Orléan, il est possible de relever dans leurs travaux différentes propositions d'action[90]. Orléan, à la fin du *Pouvoir de la finance*, défend l'idée d'une sorte d'« activisme communicationnel citoyen ». Il renvoie également à une proposition développée par Aglietta

[86] Cf. BOLTANSKI L., « Sociologie critique et sociologie de la critique », in *Politix*, n° 10-11, 1990, pp. 124-134.
[87] PIETTE A., « Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française ? », *op. cit.*, p. 90.
[88] *Ibid.*, p. 97.
[89] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 30.
[90] Nous aurions pu évoquer également l'article collectif, véritable « manifeste » politique, qui ouvre un ouvrage récent sur l'économie des conventions (EYMARD-DUVERNAY F., FAVEREAU O., ORLEAN A., SALAIS R. et THEVENOT L., « Des contrats incitatifs aux conventions légitimes, Une alternative aux politiques néolibérales », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome II, Développements*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 17-42). Nous nous limiterons ici à des propositions normatives avancées par Aglietta et Orléan.

« d'intervention syndicale qui prendrait appui sur les fonds de pension pour contrôler le capital et faire prévaloir de nouvelles normes de gestion »[91].

C'est à l'examen de ces différentes propositions que nous allons maintenant nous consacrer. Avant de commencer, nous aimerions rendre compte du dilemme que rencontre, selon nous, toute démarche théorique herméneutique ou pragmatique qui se veut critique.

2.1. Le dilemme critique – herméneutique

La question de la portée critique de la théorie conventionnaliste de l'action est loin d'être évidente. On pourrait même se demander si cette théorie a la capacité d'assumer une quelconque ambition critique. En se faisant sociologie « de la » critique et en refusant toute asymétrie entre le sociologue et les acteurs ordinaires[92], la sociologie des cités peut-elle encore se vouloir « critique » ? « Les ouvrages de Boltanski et Thévenot considèrent en effet (...) que la ligne de partage entre les interprétations savantes et ordinaires sur les actions est fragile, et qu'on ne peut pas soutenir a priori une suprématie du sociologue sur les profanes »[93]. Dès lors, comment le sociologue pourrait-il faire autre chose que décrire les opérations critiques des acteurs ? La lecture des travaux de Aglietta et Orléan suscite des questions similaires. En s'attachant à montrer comment la société marchande, par-delà les rivalités et la violence, se constitue et se stabilise grâce à la monnaie, nos auteurs se permettent-ils de développer une critique

[91] ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 73. Orléan fait référence à la *Postface* (p. 462), écrite en 1997, de *Régulation et crises du capitalisme*, édité en 1976 et réédité en 1997.
[92] Cf. e. a. l'opposition de Thévenot aux cadres théoriques présentant une rupture entre des constructions théoriques et des réalisations pratiques (Cf. e. a. THEVENOT L., « Economie et formes conventionnelles », in SALAIS R. et THEVENOT L. (éds.), *Le travail, marchés, règles, conventions*, Paris, INSEE-Economica, 1986, pp. 195-215, p. 198). Face à une même situation, il considère que le chercheur et l'acteur mobilisent les mêmes formes de généralité, les mêmes repères. Boltanski relève également la proximité des jugements du savant et du profane : « lorsque l'on compare les rapports du chercheur aux rapports des acteurs en cherchant à éloigner dans la mesure du possible les dispositifs, souvent rhétoriques ou stylistiques, qui soutiennent l'asymétrie entre ces deux genres de textes, on ne peut qu'être frappé de leur similitude aussi bien dans leur forme que dans leur contenu » (Cf. BOLTANSKI L., « Sociologie critique et sociologie de la critique », *op. cit.*, p. 127). Néanmoins, il atténue quelque peu l'exigence de symétrie entre le savant et le profane. Il justifie le maintien d'une asymétrie pour deux raisons : d'une part, le sociologue a accès à davantage de rapports que les individus pris isolément ; d'autre part, le sociologue clarifie les comptes-rendus des acteurs qui sont souvent rapides et laconiques (*ibid.*, p. 132).
[93] DODIER N., « Agir dans plusieurs mondes », in *Critique*, n° 529-530, 1991, pp. 427-458, p. 453.

de cette société ? Orléan ne dénigre-t-il pas les figures de l'intellectuel et de l'expert en les comparant au « fondamentaliste » qui cherche à évaluer les événements en faisant abstraction de ce que le groupe en pense[94] ?

De manière plus générale, ces interrogations posent la question de la portée critique de toute démarche herméneutique. Pour nombre d'auteurs, celle-ci ne peut faire autre chose que décrire les normes d'une société donnée. Ainsi, Emmanuel Renault écrit :

> « Si l'on se réfère au modèle de la critique herméneutique, on considérera que seules les normes en vigueur dans une société déterminée peuvent être intelligibles aux individus concernés par la critique de cette société et prétendre par là même à une véritable fonction critique. Dès lors, les options politiques défendues ne pourront pas non plus être considérées à proprement parler comme des prises de parti puisqu'il n'y a pas lieu de choisir entre les différentes institutions de la justice, mais seulement d'expliciter leur contenu »[95].

D'autres théories s'opposent à cette position herméneutique. A titre d'exemple, un auteur comme Anthony Giddens considère que les sciences sociales « peuvent avoir des effets directs sur les croyances auxquelles adhèrent les agents, dans la mesure où elles permettent de démontrer que ces dernières sont invalides ou mal fondées »[96]. Selon Giddens, en effet, il existe « une relation nécessaire entre la démonstration de la fausseté d'une croyance sociale et ses conséquences pratiques pour la transformation de l'action liée à cette croyance »[97]. Si la critique d'une croyance représente une raison pour agir, alors, en cas de réussite (démonstration de sa fausseté), elle « conduira l'agent *(ceteris paribus)* à modifier son comportement en conséquence »[98]. C'est pourquoi, estime Giddens, « critiquer une fausse croyance sociale *(ceteris paribus)* est une forme d'**intervention pratique** dans la société, phénomène politique au sens large »[99].

Cette position favorable à l'action critique n'est pas sans susciter, elle aussi, nombre de questions. L'affirmation que le savoir sociologique puisse avoir un effet sur le monde social n'est pas, en soi, problématique. Ce

[94] ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 74.
[95] RENAULT E., « La philosophie critique : porte-parole de la souffrance sociale ? », in *Mouvements*, n° 24, 2002, pp. 21-32, p. 22.
[96] GIDDENS A., *La constitution de la société, Eléments de la théorie de la structuration*, trad. par M. Audet, Paris, P.U.F., 1987, p. 404.
[97] *Ibid.*, p. 406.
[98] *Ibidem.*
[99] *Ibidem.*

qui l'est davantage, c'est l'assurance que semble afficher Giddens que la production sociologique aura l'effet désiré sur les acteurs ordinaires. Pour lui, si « un tel changement ne se produit pas, il faudra présumer que d'autres considérations ont plus d'importance aux yeux de l'agent, qu'il saisit mal les conséquences de la fausseté de la croyance, ou qu'il n'est pas convaincu de sa fausseté »[100]. La position « herméneutique » nous enseigne que le lien entre la critique d'une croyance et la transformation de l'action n'est pas un lien logique et nécessaire. La sociologie des cités nous montre ainsi que les acteurs, y compris les plus critiques, peuvent résister à l'institutionnalisation de nouveaux appuis normatifs[101]. Orléan, quant à lui, nous rappelle cette phrase célèbre de Keynes : « la sagesse universelle enseigne qu'il vaut mieux pour sa réputation échouer avec les conventions que réussir contre elles »[102]. Même si nombre d'anomalies pertinentes s'accumulent à l'encontre de la convention dominante, tout porte à croire que les acteurs continueront, par intérêt, à s'y conformer.

Entre ces deux façons de traduire l'ambition critique des sciences sociales, le choix est difficile. D'une part, la position herméneutique semble se limiter à décrire les normes d'une société donnée. D'autre part, la position

[100] *Ibidem.* Giddens précise qu'il est des exceptions à l'affirmation que « de nouvelles connaissances produites en sciences sociales auront immédiatement des conséquences transformatrices sur le monde social existant » (*ibid.*, p. 406) : « Lorsque ceux et celles qui tentent d'utiliser le nouveau savoir ne sont pas dans une situation qui leur permette d'y parvenir de façon satisfaisante » (*ibid.*, p. 408) ; « Lorsque le nouveau savoir est banal ou sans intérêt pour les acteurs à qui il fait référence » (*ibid.*, p. 409) ;... D'autre part, les écrits ultérieurs de Giddens semblent tempérer ce qu'il affirmait dans *La constitution de la société* : « *Il y a un va-et-vient entre l'univers de la vie sociale et le savoir sociologique, et dans ce processus le savoir sociologique se modèle et remodèle l'univers social.* Il s'agit là d'un modèle de réflexivité, où il n'y a pourtant pas de parallélisme entre l'accumulation du savoir sociologique d'un côté, et du contrôle progressivement plus important du développement social de l'autre. La sociologie (et les autres sciences sociales se rapportant aux êtres humains existants) ne génère pas, comme les sciences naturelles, un savoir cumulatif. Au contraire, le remplissage du monde social n'est pas facile à contrôler par ceux qui le proposent, ni par de puissantes institutions ou des instances gouvernementales » (GIDDENS A., *Les conséquences de la modernité*, trad. par O. Meyer, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 24-25).
[101] Dans *Souffrance en France*, Christophe Dejours montre comment, dans les années 70, les enquêtes de psychopathologie du travail ont du faire face aux résistances des organisations syndicales majoritaires. « Tout ce qui concernait la subjectivité, la souffrance subjective, la pathologie mentale, les traitements psychothérapiques, suscitait méfiance, voire désaveu public [...] ces préoccupations sur la santé mentale étaient suspectes de nuire à la mobilisation collective et à la conscience de classe » (DEJOURS C., *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p. 43).
[102] KEYNES J. M., *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, Coll. « Petite bibliothèque Payot » – n° 139, 1971, p. 170, cité in ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion », *op cit.*, p. 74.

critique laisse dans le flou le lien entre la critique des croyances et la transformation de l'action. Selon nous, le grand intérêt de la théorie conventionnaliste de l'action est que, malgré les apparences, elle tente de dépasser les deux options de ce dilemme. Elle cherche à intervenir sur un plan où les deux positions passées en revue s'avèrent aporétiques, à savoir au plan de la production par les acteurs eux-mêmes de nouvelles normes. De fait, les propositions d'action de la théorie conventionnaliste contribuent au travail de production, mené par les acteurs eux-mêmes, de nouveaux appuis normatifs. De cette manière, la théorie conventionnaliste se démarque d'une position qui se contente de décrire les normes établies d'une société, tout en ne faisant pas dépendre la production de nouvelles normes de la seule intervention du sociologue.

Suivant cette hypothèse, nous allons maintenant examiner les propositions d'action de Boltanski et Chiapello qui visent à participer au travail d'institutionnalisation d'une nouvelle cité. Par la suite, nous nous intéresserons aux propositions de Aglietta et Orléan qui ont pour objectif d'influer sur l'émergence d'une nouvelle convention. A travers cette présentation, nous serons particulièrement attentif à la conception du processus de production normative que ces propositions présupposent.

2.2. Agir pour participer à l'implantation de la cité par projets

Au moment où Boltanski et Chiapello rédigent leur volumineux ouvrage, l'heure, nous disent-ils, est au fatalisme. Les déplacements du capitalisme paraissent inéluctables. Face à cette évolution, rien ne semble pouvoir démentir le déclin de la critique. Le risque d'une telle situation est que le plan de l'action soit déserté, au profit d'« un repli, satisfait ou terrifié, optimiste ou catastrophiste, dans la matrice accueillante des déterminismes, qu'ils se donnent pour sociaux, économiques ou biologiques »[103]. Pour Boltanski et Chiapello, dans un tel contexte, leur travail ne peut être neutre. Leur intention est, ni plus ni moins, de lutter contre le fatalisme :

> « Notre ambition a été de renforcer la résistance au fatalisme, sans pour autant encourager le repli dans un passéisme nostalgique, et de susciter chez le lecteur un changement de *disposition* en l'aidant à considérer autrement les problèmes du temps, sous un autre cadrage, c'est-à-dire comme autant de processus sur lesquels il est possible d'avoir prise »[104].

[103] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 30.
[104] *Ibid.*, p. 29.

Leur manière de lutter contre le fatalisme consiste à montrer aux acteurs que la situation actuelle n'a rien d'inéluctable et que la sortie de la crise de la critique est possible. En dressant le portrait de la cité par projets, ils indiquent une des voies possibles de relance de la critique[105]. Ce qu'il est intéressant de souligner, c'est qu'en décrivant cette nouvelle cité, Boltanski et Chiapello n'adoptent ni une « position herméneutique » qui se contenterait de rapporter les cités éprouvées et sédimentées, ni une « position critique » qui, du fait d'une position d'extériorité et asymétrique, prétendrait être la seule à même de dessiner les contours d'une nouvelle cité capable de réguler le néo-capitalisme. La cité par projets est un appui normatif, non encore institutionnalisé, dont ils estiment repérer l'émergence. C'est pourquoi ils disent qu'elle peut apparaître comme leur proposition, bien qu'ils ajoutent qu'ils ont « seulement cherché à en suivre la formulation »[106].

A nos yeux, en décrivant la cité par projets, Boltanski et Chiapello font davantage que lutter contre le fatalisme en montrant aux acteurs qu'ils sont capables de produire une nouvelle cité qui contraindra à nouveau le capitalisme. Ils cherchent à participer à son institutionnalisation. Autrement dit, ils tentent d'accélérer la production, menée par les acteurs eux-mêmes, d'un nouvel appui normatif.

Tentons d'évaluer cette « proposition ». Tout d'abord, pour que se réalise le projet critique de Boltanski et Chiapello – lutter contre le fatalisme et participer au processus de production normative –, il faut que la cité par projets soit effectivement en phase d'implantation. Force est donc de constater que la proposition de Boltanski et Chiapello, pour produire l'effet

[105] Boltanski et Chiapello relèvent trois ensembles de propositions de dispositifs susceptibles d'implanter la cité par projets : « a) les propositions qui visent à faciliter le recensement des acteurs impliqués dans un projet ; b) celles qui tentent d'élaborer des principes justes de rémunération en réseau ; enfin c) un certain nombre de propositions qui visent à égaliser les chances (ou les forces) des êtres, c'est-à-dire à égaliser les capacités de chacun à se montrer mobile » (*ibid.*, p. 474). La première catégorie de propositions touche à une particularité de la cité par projets. Celle-ci ne peut exister qu'au prix d'un compromis fondamental. D'un côté, l'architecture de la cité exige de fixer une liste des êtres afin d'établir une balance de justice – un ordre – entre eux. De l'autre, le réseau ne connaît, par définition, aucune limite, un réseau qui ne s'étend plus s'écroulant. La cité par projets ne peut donc être effective qu'à relancer continuellement la liste des êtres concernés par le bien commun. Un premier ensemble de dispositifs permettant un ajustement continu « aux glissements de la coopération, l'ajustement exigeant un réordonnancement de l'ordre lui-même » (*ibid.*, p. 477) est donc nécessaire. Le deuxième ensemble de propositions vise à ce que soit versé à ces êtres une juste rémunération pour leurs activités. Entre autres, l'élaboration d'un *droit de l'employabilité* devrait permettre de rémunérer plus justement les activités d'un monde en réseau. Enfin, Boltanski et Chiapello évoquent des dispositifs qui égaliseraient les chances de mobilité : dispositifs de réinsertion, revenu universel,...
[106] *Ibid.*, p. 639.

escompté, dépend d'un donné : l'émergence de la cité par projets. Si la cité par projets n'était pas en phase d'émergence dans la situation, qu'est-ce qui différencierait la proposition de Boltanski et Chiapello de propositions avancées depuis la « position critique » ? Qu'est-ce qui garantirait à Boltanski et Chiapello que les acteurs s'approprieraient une telle proposition ? De plus, n'est-ce pas le fait de relever les signes de l'émergence, dans le nouveau monde, de la cité par projets qui peut avoir pour effet de démentir les discours fatalistes ?

Cette remarque nous permet de préciser la nature de l'influence que la réflexion peut exercer sur le changement social. Elle consisterait moins dans la création d'une nouvelle norme, que dans la reproduction et le renforcement d'une norme en phase d'émergence. On retrouve ici un thème lewisien de la plus grande importance : la convention, en son fondement, est arbitraire. La réflexion n'est pas à l'origine de la convention. Celle-ci lui est donnée. En affirmant cela, nous ne dénions pas à la réflexion le pouvoir d'agir sur l'évolution du social. Nous ne faisons que préciser son action : elle ne peut créer la convention, mais seulement la reproduire. L'effectivité de l'action d'un sociologue sur l'évolution du social dépendrait donc d'un donné sur lequel il n'a pas prise. Dans un contexte où n'émergeraient pas de nouvelles conventions, il ne pourrait qu'attendre le « don » d'une nouvelle convention.

Les travaux de Boltanski et Chiapello laisseraient donc entrevoir deux issues à tout acteur cherchant à agir sur le changement social : soit une nouvelle convention émerge et dès lors s'offre à lui la possibilité d'agir pour reproduire, puis institutionnaliser celle-ci ; soit aucune convention nouvelle n'émerge et il ne peut qu'attendre dans l'espérance qu'une nouvelle convention apparaisse.

Au vu de ces deux options, on peut se demander si la sociologie de Boltanski et Chiapello peut encore prétendre renforcer la résistance au fatalisme, en aidant le lecteur à « considérer autrement les problèmes du temps, sous un autre cadrage, c'est-à-dire comme autant de processus sur lesquels il est possible d'avoir prise » [107]. En montrant que l'action sur le changement social dépend d'un donné sur lequel elle ne peut avoir prise, leurs travaux ne risquent-ils pas, au contraire, de renforcer le désespoir des acteurs ? Et si n'émergeaient pas de nouvelles conventions capables de transformer à nouveau l'exclusion en exploitation ? Depuis la publication du *Nouvel esprit*, le phénomène d'individualisation des risques ne s'est-il pas

[107] *Ibid.*, p. 29.

poursuivi[108] ? D'autre part, en enseignant aux acteurs que le travail de re-catégorisation est continuellement à reprendre – le capitalisme étant une source inépuisable de déplacements – nos sociologues ne mettent-ils pas les acteurs face à un destin digne de Sisyphe[109] ? Pour que l'attente d'un donné ne dégénère pas en désespoir et en fuite hors du monde de l'action, ne faut-il pas, dès lors, présupposer une capacité d'« espérance » de la part des acteurs ?

A nos yeux, l'action sur le changement social dépend d'une capacité qui n'est pas thématisée pour elle-même. On a l'impression, à lire *Le nouvel esprit du capitalisme*, que c'est l'optimisme et l'espérance des sociologues qui pallient l'absence de cette capacité des acteurs. En effet, bien qu'ils précisent que l'institutionnalisation de la cité par projets n'a rien d'inéluctable, ils demeurent très optimistes. D'une part, la figure de la cité est présentée comme un horizon de normalité que nos sociétés n'auraient pas encore dépassé. Dans une longue note, Boltanski et Chiapello s'expliquent sur ce qu'ils appellent la double temporalité des cités :

> « Plusieurs temporalités habitent en fait les cités. La *première*, de très longue durée, concerne l'axiomatique sur laquelle repose la construction du bien commun dont on trouve des traces dans tout

[108] L'actuel mouvement d'« activation » de nos Etats sociaux s'inscrit dans ce phénomène d'individualisation des risques. Non pas que l'Etat social actif serait, à proprement parler, un Etat « néolibéral ». Il continue à être un Etat interventionniste non plus, bien entendu, comme l'était l'Etat providence, mais comme un « investisseur social » selon les mots de Giddens (GIDDENS A. et BLAIR T., *La troisième voie, Le renouveau de la social-démocratie*, trad. par L. Bouvet, E. Colombani et F. Michel, Paris, Seuil, 2002, p. 110), un « Etat "habilitant" » qui « renforce la société civile et encourage les familles et les communautés à améliorer leur performance » selon les mots de Blair (*ibid.*, p. 247). Il faut cependant avoir conscience que, pour cet Etat, la responsabilité des risques sociaux incombe principalement à la situation de l'individu (manque de formation, d'efforts...) et non au système économique. L'Etat social actif conjoint donc un objectif de flexibilité au niveau micro – c. a. une politique de contrôle et d'activation des allocataires à travers la contractualisation de l'aide sociale –, avec un objectif de stabilité au niveau macro. Le discours de l'« exploitation » n'a donc pas succédé au discours de l'« exclusion ». S'est plutôt adjoint à ce dernier un discours de contrôle de l'« abus » de l'aide sociale.

[109] Cf. BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 87. De plus, les travaux de Boltanski et Chiapello révèlent aux acteurs toute l'ambiguïté de la critique du capitalisme : en cherchant à réguler l'activité capitaliste, elle est également ce qui lui permet de durer, car un monde où tout le monde se comporterait de façon opportuniste tendrait à s'effondrer (*ibid.*, p. 468). La « critique du capitalisme, en son fondement, ne procède pas d'une position extérieure au système qu'il définit, mais s'enracine en lui, et en est même une dimension motrice » (KARSENTI B., « Le capitalisme au présent, Une lecture du *Nouvel esprit du capitalisme* de L. Boltanski et E. Chiapello », in *Multitudes*, n° 3, 2000, accessible à l'adresse suivante : http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article243 (10.01.2008)).

> le cours de la philosophie politique occidentale. Rien ne permet de dire que nous ne soyons pas toujours plongés dans cette temporalité longue. La *deuxième* temporalité concerne les termes dans lesquels sont qualifiées les différentes espèces de grandeurs légitimes (...) et la sélection des formes d'existence que chacune d'entre elles met en valeur. Ces opérateurs de mise en équivalence font l'objet de variations selon une temporalité plus courte en fonction de changements qui, envisagés depuis le modèle des cités, peuvent être considérés comme contingents »[110].

Pour Boltanski et Chiapello, si, au fil du temps, de nouvelles cités seront immanquablement amenées à émerger, le modèle formel de la cité rapporte une architecture sociale que nos sociétés seraient loin de dépasser. En d'autres termes, nos sociologues croient que le schème de la cité continuera à reproduire la même figure de l'ordre social à travers la nouveauté.

D'autre part, pour Boltanski et Chiapello, nul doute que les acteurs – y compris les capitalistes – se rendront compte de l'intérêt qu'ils peuvent avoir à instituer la cité par projets car un monde – et les opportunités qu'il recèle – sans contraintes ne peut durer. « Les problèmes que pose le développement de comportements opportunistes dans un monde en réseau touchent suffisamment de personnes, quoique sous des formes différentes, et de façon suffisamment préoccupante, pour que l'alliance d'acteurs très disparates puisse néanmoins se réaliser »[111].

Le processus de production normative, chez Boltanski et Chiapello, n'est donc pas sans présupposés. Tout d'abord, l'architecture de la cité est présentée comme un horizon non dépassé. De plus, nos auteurs semblent présupposer qu'en situation d'incertitude, les individus ont une propension à produire une nouvelle convention légitimée[112].

---

[110] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 777.

[111] *Ibid.*, p. 467.

[112] La même démonstration pourrait s'appliquer au dernier ouvrage de Boltanski sur la condition fœtale. D'une part, celui-ci est obligé d'indiquer une limite intrinsèque au modèle de la cité (mise entre parenthèses de certaines contradictions au profit d'un arrangement qui échappe à une action régulatrice effective de la cité : un régime d'indécidabilité), mais d'autre part, l'ouvrage renforce le présupposé majeur de la théorie des cités : que ce soit par une intervention directe des conventions de la cité ou par une suspension de cette intervention au profit d'un régime d'indécidabilité, les acteurs cherchent toujours des solutions pour éradiquer les contradictions et réduire les incertitudes. « Le mal, même ordonné par rapport à un autre mal, restant un mal, les personnes auront ainsi tendance à éviter de le considérer trop longuement et, sur lui, à *fermer les yeux*. Et elles auront pour cela une bonne excuse : qu'elles n'y peuvent rien. Qu'elles ne peuvent rien faire d'autre pour empêcher ce mal plus grand, que de fermer les yeux sur la part de mal, inévitable, qu'il faut bien alors tolérer. Pourquoi ? D'habitude pour que le monde social continue à être ce qu'il est et qu'on ne peut imaginer qu'il puisse être autre. Ou encore par *peur* de la violence ou d'une violence plus grande qui menacerait de se déchaîner si la contradiction était jetée en pleine lumière » (BOLTANSKI L., *La condition fœtale, Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 317).

Le problème que suscite la mise à jour de ces présupposés est double. Tout d'abord, ils ont pour effet de laisser dans l'ombre la question d'une capacité d'« espérance » qui semble requise pour agir sur le changement social. En outre, ils pourraient avoir l'effet pervers de mettre les sociologues en décalage avec le processus de production normative, mené par les acteurs eux-mêmes, auquel ils cherchent pourtant à participer !

Nous voudrions illustrer ce dernier cas de figure à travers l'examen de certaines recherches personnelles de Laurent Thévenot. Plus précisément, nous aimerions montrer comment, en tentant de rendre compte de l'émergence d'une « cité verte », il s'est mis en décalage avec la production normative des acteurs.

2.2.1. La cité comme horizon indépassable : l'illustration de la cité verte

Parmi ses différents objets de recherches, Laurent Thévenot s'est intéressé à de nombreux conflits d'aménagement de la nature. Au fil de ses enquêtes empiriques, il a relevé l'émergence d'une nouvelle forme de justification : la justification « verte ». Thévenot, à travers différents articles, s'est penché sur ce nouvel argumentaire. Il a tenté de voir si les cités existantes pouvaient en rendre compte ou s'il annonçait l'émergence d'une septième cité.

La première étape, pour Thévenot, est d'envisager « la possibilité que la nature soit modelée dans différents ordres de justification légitimes déjà éprouvés »[113]. Il faut souligner que, en soi, l'intégration de nouveaux objets ne pose pas de problème aux ordres de grandeur :

> « La capacité des ordres de grandeur à intégrer de nouveaux objets tient à la dynamique qui les caractérise et qui ne correspond pas au statisme attaché à la notion de valeur, généralement entendue comme prescription stable de l'action. L'épreuve est aussi bien l'occasion de réviser des évaluations de grandeur que d'identifier et d'évaluer de nouveaux objets qualifiés dans cet ordre de grandeur »[114].

---

[113] LAFAYE C. et THEVENOT L., « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », in *Revue de sociologie*, n° 34, 1993, pp. 495-524, p. 496.

[114] THEVENOT L., « Ethique et sens du juste, Enquête sur les jugements de valeur », in P. Livet (éd.), *Le retour de l'éthique*, Paris, Vrin, 1997, pp. 149-177, p. 170.

S'appuyant sur ses analyses de conflits concernant la nature, Thévenot a montré comment les six ordres de grandeur existants rendent compte de la nature. Ainsi, dans la grandeur *inspirée* est mis en valeur le rapport à une nature qui émeut, l'émotion s'ouvrant à la perspective d'un bien commun. Dans la grandeur *domestique*, la mise en valeur de la nature conduit à lui donner la forme d'un patrimoine. Cet ordre de grandeur met en valeur l'attachement au territoire et au passé. L'argumentation écologique s'inscrit également dans la grandeur de l'*opinion* lorsqu'elle fait recours à des personnalités ou aux médias pour attirer l'attention de l'opinion sur sa cause. « Mais on trouve aussi une intégration plus directe d'objets qualifiés dans cet ordre, objets-*signes* comme une zone verte, ou un logo vert, principalement orientés vers la visibilité dans l'opinion »[115]. La grandeur *civique* illustre, quant à elle, une qualification de la nature en tant que bien public. Les associations de défense de l'environnement intègrent, le plus souvent, des visées civiques dans leurs préoccupations touchant à l'environnement. Il est également possible de qualifier l'environnement selon une grandeur *marchande*. Les questions écologiques sont alors évaluées par des prix à travers la mise sur pied d'un marché de droits de polluer[116]. Enfin, il faut souligner la qualification de l'environnement présentée par l'ordre de grandeur *industriel*. Thévenot souligne, à travers l'examen de désaccords autour d'aménagements de la nature, que s'est « développée une tendance visant à internaliser les préoccupations écologiques au sein de l'argumentation technique. Les questions d'environnement y sont assimilées à des contraintes dont la réalisation de l'infrastructure ou de l'aménagement doit tenir compte en vue d'un *développement durable* »[117].

Les précédentes qualifications témoignent de l'intégration possible de l'argumentation écologique dans les six ordres de grandeur existants. Néanmoins, l'examen des justifications reposant sur un argumentaire écologique laisse présager l'éventualité de l'élaboration d'un nouvel ordre de grandeur. En effet, il faut noter que les six ordres de grandeur, bien que faisant part de l'argumentation écologique, ne parviennent pas à l'épuiser. De plus, – argument plus fort encore en faveur de l'hypothèse de la construction d'un nouvel ordre – le discours écologique se révèle capable de soutenir une critique des autres ordres de grandeur. « Nombre de justifications prennent appui sur la thématique de l'environnement, non

[115] *Ibid.*, p. 171.
[116] *Ibidem.*
[117] LAFAYE C. et THEVENOT L., « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *op. cit.*, p. 509.

seulement en vue de pointer les défauts et les insuffisances des autres modes d'évaluation, mais aussi pour contester leur légitimité à assurer le bien commun et jeter le discrédit sur leur capacité d'évaluation »[118].

Reste, pour Thévenot, à envisager l'hypothèse de l'élaboration d'un nouvel ordre de grandeur, la cité « verte ». Qui dit nouvelle cité, dit nouvelle échelle de valeur. Dans cette cité « verte », est grand ce qui est écologique, c'est-à-dire ce qui manifeste son souci de l'environnement et contribue à sa protection. A l'opposé, le « fait de polluer est associé à l'état de petit »[119]. L'ordre de grandeur se lit à travers le critère de ce qui est écologique, « vert ». Dans cette cité, les êtres ne se restreignent pas nécessairement aux personnes, aux groupes d'individus ou aux institutions. La liste des membres de la cité s'étend jusqu'à inclure des êtres comme l'eau, l'air ou même des êtres génériques comme la faune et la flore. Au bas de l'échelle de grandeur, on trouve, à côté du pollueur, des non-humains comme le gaz d'échappement, le non-recyclable, les déchets, etc.

D'emblée, transparaissent, pour Thévenot, les difficultés liées à l'établissement d'un ordre de grandeur vert. « Dans la cité verte, le mode d'évaluation du caractère écologique se heurte à la difficulté d'établir un équivalent propre à rendre les êtres commensurables, équivalence que réalisent les autres modes de justification »[120]. Une forme d'équivalence verte, capable d'identifier, dans le même temps, les pierres, l'ours, l'homme, l'air, etc., semble, tout simplement, quasiment impossible à établir. Tout au plus, Thévenot relève, à travers ses enquêtes empiriques, des tentatives, comme les essais de définition de seuils de pollution, visant à identifier tous les êtres selon l'échelle de grandeur verte.

Mais la principale difficulté provient de la remise en cause de l'axiomatique du modèle de la cité que provoque la cité verte. L'ébranlement majeur qu'impose la grandeur verte au modèle des cités se lit dans l'extension de la communauté des bénéficiaires du bien commun. La communauté des êtres qui composent la cité s'élargit. Cette extension peut être appréhendée de deux manières. La première traduit une extension temporelle. Il s'agit d'intégrer les générations futures dans l'évaluation du bien commun. « Les arguments écologiques se référant aux générations à venir convoquent des personnes qui ne peuvent faire entendre leur voix »[121]. La communauté de référence déborde l'ensemble des personnes vivantes. Mais la cité verte étend également la communauté à des êtres non-humains.

[118] *Ibid.*, p. 511.
[119] *Ibid.*, p. 512.
[120] *Ibid.*, p. 513.
[121] *Ibid.*, p. 514.

« L'invocation de la nature conduit en effet à un élargissement de la liste des êtres impliqués dans l'interrogation sur le juste »[122]. Dans la cité verte, des êtres comme des plantes, l'ours, etc., doivent intégrer la communauté des êtres qui bénéficient du bien commun. Ces êtres non-humains sont donc davantage que des « instruments » dont il faut tenir compte pour pouvoir qualifier les êtres humains ; la justification écologique leur reconnaît une dignité propre.

Ce qui nous intéresse dans cette problématique de la grandeur verte, c'est que Thévenot cherche absolument à appliquer le schème de la cité à la nouvelle convention émergente dont il veut rendre compte. Un tel exercice ne pouvait qu'échouer[123]. La raison en est que l'argumentaire écologique constitue en lui-même une forme de critique de cette axiomatique. Comme le souligne Bruno Latour, du « point de vue de la septième cité, on peut dénoncer toutes les autres parce qu'elles se simplifient décidément trop la vie en s'entourant chacune d'un univers de simples moyens »[124].

En cherchant à tout prix à retrouver dans l'argumentaire écologique l'émergence d'une nouvelle cité, Thévenot s'est fermé à l'enseignement majeur des conflits d'aménagement de la nature. Bruno Latour formule parfaitement cette leçon que la théorie de Boltanski et Thévenot n'a pas tirée :

> « La cité de l'écologie ne dit pas du tout qu'il faut passer de l'humain à la nature ; et c'est pourquoi on a mis si longtemps à la trouver, car cette exigence paraissait trop absurde. La cité de l'écologie dit simplement que nous ne savons pas ce qui fait la commune humanité de l'homme et que peut-être, oui, sans les éléphants de l'Amboseli, sans l'eau divaguante de la Drôme, sans les ours des Pyrénées, sans les palombes du Lot, sans la nappe phréatique de Beauce, il ne serait pas humain »[125].

En s'inscrivant dans l'horizon de normalité que constitue l'axiomatique du modèle des cités, Thévenot ne pouvait que se couper de cette leçon de la cité écologique. Comme nous l'annoncions précédemment, en procédant de la sorte, le sociologue s'est mis en décalage avec le travail de production normative mené par les acteurs eux-mêmes.

[122] *Ibid.*, p. 516.

[123] Nous émettons l'hypothèse que, pour Thévenot, en 1993, les difficultés liées à l'intégration de la grandeur verte témoignent de l'inachèvement d'un programme de recherche visant à appréhender les différentes modalités d'engagement de l'humain avec le non-humain (cf. *ibid.*). Néanmoins, cette explication n'empêche pas l'auteur de s'interroger, dès cet article, sur le fondement anthropologique du modèle des cités. C'est ainsi que le programme de recherche inclut, en 1996, la problématique d'un humanisme « composé » (cf. THEVENOT L., « Mettre en valeur la nature, Disputes autour d'aménagements de la nature, en France et aux Etats-Unis », in *Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 49, 1996, pp. 27-50). En 1997, la problématique « verte » est clairement approchée comme l'illustration d'une des limites du modèle du régime pragmatique de justification (cf. THEVENOT L., « Ethique et sens du juste, Enquête sur les jugements de valeur », *op. cit.*). Les derniers travaux de Thévenot touchant à la cité verte ne semblent pas indiquer qu'il ait été trouvé de solution pour résoudre totalement ces difficultés. Cf. à propos du nouvel ordre de grandeur vert : « this category is currently being developed and is far from being as well illustrated or strongly integrated as the others » (THEVENOT L., MOODY M. and LAFAYE C., « Forms of valuing nature: arguments and modes of justifications in French and American environmental disputes », in M. Lamont and L. Thévenot (eds.), *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation In France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 229-272, p. 241).

[124] LATOUR B., « Moderniser ou écologiser ? A la recherche de la "septième cité" », in *Ecologie politique*, n°13, 1995, pp. 5-27, p. 25.

2.3. Agir pour faire émerger une nouvelle convention légitime

Comme Boltanski et Chiapello, Aglietta et Orléan tentent également de contribuer à l'émergence d'une nouvelle convention, dépassant de ce fait l'antinomie entre herméneutique et critique. Comment entendent-ils agir sur l'évolution du contexte socio-économique propre à la financiarisation du système capitaliste ? Orléan, à la fin du *Pouvoir de la finance*, évoque une piste pour influer sur la nouvelle convention financière. Ce qu'il est intéressant de souligner, c'est qu'à travers l'intervention qu'il préconise, il ne renoue pas avec l'approche fondamentaliste de la finance. On aurait pu croire, en effet, que face à l'emprise d'une opinion financière purement autoréférentielle, de plus en plus détachée des intérêts des acteurs de l'économie réelle, Orléan aurait défendu une évaluation fondamentaliste, seule à même d'indiquer la voie d'une croissance à long terme. Mais Orléan est conscient qu'une telle évaluation n'aurait pas l'effet désiré sur les acteurs financiers. Ces derniers ont, davantage que quiconque, fait leur cette sagesse que rapporte Keynes, qu'il vaut mieux « échouer avec les conventions que réussir contre elles ». S'ils anticipent que la nouvelle convention financière continuera à faire consensus parmi la communauté financière, le fondamentaliste aura beau prouver qu'au regard des fondamentaux de l'économie celle-ci n'évalue pas correctement les entreprises, il ne sera pas écouté. Le fondamentaliste est comme le sociologue de la « position critique » : il croit qu'il y a un lien logique et nécessaire entre la

[125] LATOUR B., « Moderniser ou écologiser ? », *op. cit.*, p. 19. « Telle est la limite morale et civique de la passionnante enquête de BOLTANSKI et THEVENOT, 1991, *op. cit.* L'hypothèse de commune humanité fait l'impasse sur la plus importante des exigences morales : laisser ouvert ce qui fait ou non l'humanité » (LATOUR B., *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 1999, p. 338).

démonstration de la fausseté d'une croyance et la transformation de l'action. Si Orléan n'adopte pas une approche fondamentaliste, il ne se réfugie pas pour autant dans la « position herméneutique » telle que nous l'avons présentée précédemment. Autrement dit, il ne se contente pas de décrire la convention financière existante. Il ne propose ni d'agir pour imposer une nouvelle convention, ni d'accepter la convention actuelle telle qu'elle se présente. Il cherche à agir de telle sorte que celle-ci serve un projet social global.

Il nous faut, pour cerner cette proposition d'action, nous remémorer les traits de l'individualisme patrimonial. Selon celui-ci, c'est le marché qui est le garant des droits individuels, pensés sous la forme de titres négociables. Cette garantie dépend de la participation des individus à l'évaluation des titres sur le marché. « Cela devient une espèce de "devoir civique" dans la mesure où l'efficacité productive globale dépend de la justesse de cette évaluation »[126]. La bourse devient l'assemblée politique des actionnaires minoritaires. Pour Orléan, l'individualisme patrimonial réalise « la confusion des communautés politique et financière »[127]. Ce qu'il propose, c'est d'agir comme les fonds institutionnels qui utilisent « le marché à la manière d'un espace public où peuvent être diffusés certains messages dans le but d'agir sur l'opinion des actionnaires »[128]. L'idée est de s'exprimer dans cette assemblée politique et de valoriser des normes sociales et non le simple objectif de rentabilité financière. Orléan évoque les « fonds éthiques » et les « fonds environnementaux » « qui sélectionnent leurs titres sur la base de critères non exclusivement boursiers, intégrant certaines préoccupations morales ou écologiques »[129]. C'est, en quelque sorte, à un « activisme médiatique citoyen » qu'il nous appelle, nous rappelant que « les campagnes d'opinion pour une "entreprise citoyenne" ont permis de lutter contre l'exploitation des enfants du tiers monde »[130]. Il fait référence également à une proposition avancée par Aglietta d'« intervention syndicale qui prendrait appui sur les fonds de pension pour contrôler le capital et faire prévaloir de nouvelles normes de gestion »[131]. Ces fonds pourraient transformer l'équilibre de pouvoir entre les créanciers et les salariés. Les

[126] ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 70.
[127] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 262.
[128] *Ibid.*, p. 261.
[129] *Ibid.*, pp. 262-263.
[130] *Ibid.*, p. 263.
[131] ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 72.

syndicats pourraient y trouver le moyen d'influer sur la définition des normes de rentabilité.

> « Au lieu d'un rendement maximal à court terme, ils pourraient exiger un taux de rentabilité garantie à long terme, en contrepartie d'une stabilité du contrôle de propriété. Grâce à une plus grande visibilité de l'horizon économique, les entreprises pourraient retrouver une marge de manœuvre pour négocier avec les employés des contrats de productivité, au sein desquels la modulation des salaires et de la durée du travail trouverait sa place. L'ouverture de cette opportunité en Europe continentale aurait l'avantage de hâter l'avènement de négociations collectives transnationales dans les entreprises incitées à déployer leurs activités sur l'ensemble du territoire de l'union monétaire »[132].

Tentons d'évaluer cette proposition d'« activisme médiatique ». Le premier élément à souligner, c'est que les ouvrages de Aglietta et Orléan ont montré, de manière convaincante, que l'opinion pouvait avoir un effet sur le changement social : « les croyances ont un rôle créateur. Ce que les agents pensent, la manière dont ils se représentent le monde a un effet sur les prix et, donc, sur les relations que les agents économiques nouent entre eux »[133]. Sur ce point, l'idée d'un activisme d'opinion est loin d'être farfelue. Reste à déterminer la nature de cette action. Malgré ce qu'affirme Orléan dans la citation précédente, cette action n'est pas à proprement parler « créatrice ». Elle ne peut faire émerger, à elle seule, une nouvelle convention. Par contre, elle peut reproduire et renforcer une convention émergente. Comme chez Boltanski et Chiapello, l'effectivité de l'action sur le changement social dépend d'un donné sur lequel elle n'a pas prise : une convention émergente. Les travaux d'Orléan montrent qu'une opinion minoritaire ne peut à elle seule influencer le comportement des acteurs du marché financier. Une opinion majoritaire, par contre, aura toutes les chances d'être écoutée et imitée. Il faut bien avoir à l'esprit, en ce qui concerne le pouvoir des fonds institutionnels, que s'ils ont un tel pouvoir d'influence, c'est parce que les actionnaires minoritaires constituent la majorité du marché[134]. Autrement dit, si l'opinion de ces fonds a des chances de s'imposer, c'est parce qu'elle est perçue comme l'opinion majoritaire qu'il faut imiter pour faire des profits.

Il ressort donc des recherches de Aglietta et Orléan sur le mimétisme que pour qu'une opinion ait une influence sur l'action, il faut qu'il existe

[132] AGLIETTA M., *Régulation et crises du capitalisme, op. cit.*, p. 463.
[133] ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance, op. cit.*, p. 85.
[134] *Ibid.*, p. 220.

déjà une convention qui ait intégré cette opinion. Le fait que l'« activisme médiatique » défendu par Orléan tente d'agir au niveau du « projet social global » poursuivi par l'individualisme patrimonial ne change rien à ce principe. On aurait pu croire, en effet, qu'en tentant d'agir au niveau de la confiance éthique, cet activisme compte moins sur un effet de polarisation mimétique que sur la mobilisation des convictions éthiques des acteurs. Il est vrai que quand Aglietta et Orléan parlent de « devoir civique » ou du bien-être de l'individu comme d'un « devoir être intériorisé dans la raison individuelle »[135], ils pourraient laisser croire que la confiance éthique se fonde sur des convictions partagées et indépendantes du jeu mimétique des opinions. Pour la cohérence du cadre théorique de Aglietta et Orléan, nous pensons qu'il est indispensable que, au niveau de la confiance éthique, la rationalité des individus continue à être autoréférentielle et intéressée. En effet, qu'est-ce qui ferait que les acteurs parviennent tous à s'accorder sur des valeurs hétéroréférentielles ? De plus, présupposer que l'individu fasse sien un projet éthique, non par intérêt mais par conviction, reviendrait à le considérer comme altruiste, alors qu'il est présenté aux autres niveaux de confiance comme un individu intéressé. Nous pensons que la confiance éthique ne peut être suscitée que par la poursuite d'un projet qui serve l'intérêt de l'ensemble des membres du groupe et non un projet qui se justifie au regard de valeurs exogène à l'opinion du groupe. De même, nous ne voyons pas par quel autre moyen que l'imitation du choix majoritaire, un individu pourrait procéder pour déterminer le projet qui sert l'ensemble des membres de son groupe. En toute logique, il s'ensuit qu'une opinion minoritaire ne peut susciter la confiance éthique.

Qu'en est-il, plus concrètement, des chances de succès de la proposition d'« activisme médiatique » ? Force est de constater que, pour Orléan, si les fonds « citoyens » existent bien, le phénomène est tout à fait marginal et embryonnaire. De même, rien ne dit, dans l'état actuel des choses, que les fonds salariaux parviennent à imposer réellement de nouvelles normes de rentabilité[136]. Ces comportements restent minoritaires. En l'absence de l'émergence d'une nouvelle convention qui ait intégré leurs revendications, ils ne seront pas imités. Dans le contexte actuel, les acteurs

[135] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance, op. cit.*, p. 105.

[136] Sur ce point, Orléan oppose Frédéric Lordon (LORDON F., *Fonds de pension, piège à cons ?*, Paris, Raisons d'agir, 2000) à Michel Aglietta. Pour le premier, « le volontarisme syndical, si tant est qu'il existe, est condamné à l'impuissance face à un champ de règles fortement décentralisé, où la mise en œuvre des normes repose sur une multitude d'acteurs, tous formés à une même culture, étrangère aux logiques de l'action syndicale parce que tournée exclusivement vers la performance financière » (ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *op. cit.*, p. 73).

qui cherchent à influencer les transformations sociales récentes ne peuvent donc qu'attendre, dans l'espérance qu'ils seront imités un jour.

Un tel constat suscite des questions similaires à celles qui ont été les nôtres dans l'évaluation des propositions de Boltanski et Chiapello. Qu'est-ce qui rend les activistes citoyens et syndicaux capables de continuer à agir dans un contexte où la rentabilité financière reste l'objectif majoritaire ? Comme chez Boltanski et Chiapello, nous pensons que l'action sur le changement social dépend d'une capacité qui n'est pas thématisée pour elle-même. A nouveau, l'optimisme des auteurs, même s'il est moins marqué que chez nos deux sociologues, occulte la question de l'origine de cette capacité. A de nombreuses reprises, en effet, même si l'évolution socio-économique reste, pour eux, indéterminée – ambivalence de la monnaie faisant –, ils semblent considérer qu'une re-politisation de la monnaie est inévitable. L'introduction de *La monnaie souveraine* donne une bonne illustration de cette croyance. Les auteurs de ce collectif commencent par constater que nos sociétés ont connu une double évolution. D'une part, l'ascension de l'individu au sommet de la hiérarchie des valeurs. D'autre part, la séparation de la sphère économique avec le reste de la société et, corrélativement, le dédoublement des dettes économiques et sociales. Ils continuent :

> « Le lecteur attentif fera remarquer qu'au terme de cette double évolution, c'est bien une monnaie instrument économique qui se fait jour, conception contre laquelle nous nous sommes élevés ! Ce qui distingue cependant nos analyses de la vision dominante en théorie économique, c'est la reconnaissance de l'impossible achèvement de cette double évolution. Nous considérons, en effet, cette impossibilité comme l'expression des contraintes fondamentales que doit respecter toute collectivité humaine. Autrement dit, l'autonomisation de l'économique, l'instrumentalisation des formes collectives et le primat des rapports de pouvoir sur les relations d'autorité ne dessinent pas un modèle social cohérent, lequel suppose, au contraire, la subordination des rapports de pouvoir à un principe d'autorité »[137].

Cette introduction révèle bien, selon nous, la croyance que la situation actuelle conduira, tôt ou tard, à la stabilisation et à l'unification de la société autour d'un « projet social global ». Si, pour nous, une telle croyance est problématique, ce n'est pas parce que nous la considérons comme invraisemblable. Le problème est qu'elle pallie l'absence d'une capacité des individus qui nous paraît essentielle.

[137] AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie souveraine, op. cit.*, p. 11.

Conclusion

La traversée attentive des auteurs conventionnalistes nous aura permis de nous interroger sur la construction d'un concept d'action visant à éclairer la manière dont une société se constitue et s'ordonne. Plus précisément, ces auteurs nous ont introduit à la question normative de l'ordonnancement de la société autour d'un bien commun ou, pour le dire en d'autres termes, à celle de la constitution de la société marchande en « communauté de destin ». La particularité de ces auteurs est qu'ils abordent ces questions sous l'angle de l'action. La production de l'ordre social est ainsi appréhendée comme la coordination des actions individuelles et les conventions s'entendent comme des normes au travers desquelles les acteurs agissent collectivement en vue du bien commun.

Nous aurions pu nous contenter d'aborder cette question de l'ordonnancement de la société sur un plan strictement synchronique, en tentant de relever les conventions qui ordonnent une société donnée. Plutôt que de partir d'une société donnée et d'en relever le processus de constitution, nous avons tenté de mettre en évidence la question du processus d'ordonnancement de la société sur un plan diachronique, corrélatif du premier et présupposé par lui sans être toujours spécifiquement thématisé du point de vue strict d'une théorie de l'action, à savoir la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue d'un bien commun. En procédant de la sorte, c'est la question de la production normative menée par les acteurs eux-mêmes que nous cherchions à approfondir. Nous voulions éviter de considérer les normes comme des appuis normatifs s'imposant aux acteurs que le modélisateur se limiterait à décrire, sans en interroger le processus d'émergence. Au fond, poser, sur un plan diachronique, la question de la production normative, c'était pour nous, d'une certaine façon, prendre au sérieux l'axiome conventionnaliste selon lequel la convention est « cadre », mais également « produit » des actions. Sur ce point, la critique de « l'illusion sémantique » qui consiste à postuler l'existence indépendante des conventions a retenu notre attention au plus haut point. Elle nous a permis de ne pas les assimiler à des représentations que le modélisateur doit présupposer comme partagées par tous les membres de la société.

C'est par le biais de l'analyse des propositions normatives avancées par les auteurs conventionnalistes que nous avons pu approfondir, au plan diachronique, la question de la production normative. L'intérêt de ces propositions, est qu'elles cherchent, selon nous, à dépasser le dilemme herméneutique – critique que rencontre toute théorie de l'action qui se veut critique. En effet, à travers ces propositions, les conventionnalistes ne

s'attachent ni à décrire les normes en vigueur dans une société donnée, ni à susciter, par la seule démonstration de la fausseté des conventions existantes, la production de nouvelles normes. Leurs propositions visent, plutôt, à participer au travail de production des normes mené par les acteurs eux-mêmes. Un paradoxe traverse, cependant, ces propositions. Pour pouvoir être efficaces, elles dépendent d'un donné sur lequel elles n'ont pas prise, à savoir l'émergence de la convention qu'elles cherchent à institutionnaliser. Un tel donné est la condition de leur effectivité en termes de transformation sociale. Sans l'émergence d'une cité par projets et sans la contagion mimétique d'un comportement « citoyen » sur le marché financier, l'institutionnalisation et la stabilisation d'une nouvelle convention n'est pas possible.

L'examen de ces propositions normatives nous a permis de préciser la nature de l'influence que peuvent exercer les acteurs sur le processus de production des normes. Ils ne peuvent intervenir que rétrospectivement, dans le but de reproduire et de renforcer les normes émergentes. Autrement dit, ils sont incapables, *stricto sensu*, de créer de nouvelles normes. A suivre les conventionnalistes, si aucune convention nouvelle n'avait émergé dans le contexte socio-économique contemporain, les acteurs auraient dû se résigner à attendre qu'une convention apparaisse qui leur permette à nouveau de s'ordonner autour d'un bien commun, ou, pour le dire dans les termes de Aglietta et Orléan, de se constituer en « communauté de destin ».

Un tel constat ne risque-t-il pas de renforcer le fatalisme plutôt que de lutter contre lui comme le prétendent Boltanski et Chiapello ? Pour les conventionnalistes, un tel sentiment n'a pas lieu d'être : une nouvelle convention ne peut pas ne pas émerger. L'incertitude et l'instabilité qu'engendre l'évolution du monde conduit nécessairement les acteurs à user de leur propension à produire de nouvelles conventions. C'est donc un message d'espoir que les conventionnalistes adressent aux acteurs. Ils leur enseignent que la situation actuelle n'a rien d'inéluctable et qu'une nouvelle convention émergera.

Ce présupposé selon lequel les acteurs ont la propension, en situation d'incertitude et d'instabilité, de produire de nouvelles conventions marque la limite interne de la position conventionnaliste. D'une part, loin de résoudre le dilemme entre herméneutique et critique, elle conduit les conventionnalistes à choisir implicitement la position du théoricien critique, et à en reconduire la contradiction, c'est-à-dire à devoir croire que la démonstration de la fausseté d'une croyance, en l'occurrence le fatalisme, entraînera une transformation des acteurs. D'autre part, ce choix implicite laisse dans l'ombre la question de la capacité des acteurs à continuer à se coordonner autour d'un bien commun. Qu'est-ce qui rend les acteurs

capables d'attendre le donné d'une nouvelle convention et qui les prévient tant de la prétention d'agir immédiatement sur l'évolution du social, sans la médiation d'un donné, que du repli fataliste et pessimiste hors de l'action ?

Plutôt que de présupposer que tôt ou tard émergera une nouvelle convention et que cette croyance peut à elle seule supporter les conditions de transformation de l'action, nous allons tenter, dans la deuxième partie de cet ouvrage, de dépasser la limite interne du conventionnalisme et le dilemme dans lequel il s'enferme, afin d'aborder de front la question de la capacité des acteurs à agir sur l'évolution sociale de manière à produire les normes qui leur permettront de continuer à se coordonner autour d'un bien commun. C'est à partir de la philosophie de l'action de Ricœur que nous tenterons ce dépassement dans la mesure où, d'un point de vue formel, la position herméneutique est déjà identifiée par les conventionnalistes comme partie intégrante de leur dilemme, mais aussi dans la mesure où, en dernier ressort, leur porte de sortie s'appuie sur la branche opposée du dilemme. S'il nous paraît donc opportun, au présent point de notre travail, de nous tourner vers l'herméneutique de Ricœur, c'est parce que, pour lui, l'herméneutique va bien au-delà d'une simple assomption descriptive de la propension des acteurs à produire des normes. Pour Ricœur, les acteurs ne sont pas seulement capables de reproduire les normes, ils peuvent également les créer. En rendant compte de la capacité de créativité des acteurs, l'anthropologie de Ricœur dépasse le dilemme auquel était réduit le processus de création sociale, dans la théorie conventionnaliste, à savoir être contraint soit à reproduire une convention qui a émergé, soit à attendre l'émergence d'une nouvelle convention. Pour Ricœur, il peut la créer.

Ainsi, comme nous le verrons, la créativité sociale est, pour Ricœur, la clé de la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue du bien commun. Pour autant, il ne présuppose pas que les acteurs exerceront spontanément cette capacité. Si Ricœur va retenir notre attention, c'est donc parce qu'il ne remplace pas le présupposé conventionnaliste par un autre présupposé, en l'occurrence par la croyance que les acteurs auraient la propension de créer de nouvelles conventions. Il tente plutôt, telle sera en tout cas notre hypothèse de lecture, de penser l'« auto-capacitation » des acteurs à la création des normes tant sur un plan individuel que social. Nous pensons, en effet, que certaines de ses réflexions peuvent se comprendre comme une tentative de dégager les conditions à remplir pour garantir l'émergence d'un exercice collectif de création des normes. A nos yeux, seule une telle démarche permet de réellement dépasser le dilemme herméneutique – critique. De fait, il ne s'agit ni de décrire une capacité supposée donnée, ni de chercher, à travers la seule intervention du théoricien, à « capaciter » une propension des acteurs, mais de penser la

manière dont les acteurs eux-mêmes pourraient transformer leurs capacités d'action. C'est vers cette question de l'auto-capacitation des acteurs que nous allons nous acheminer à travers la deuxième partie de cet ouvrage.

II. Paul Ricœur : l'action créatrice

Au terme de notre première partie, la question de la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue du bien commun est restée entière. C'est à l'élucidation de cette question que nous allons consacrer la suite de notre réflexion. Pour ce faire, les travaux de Paul Ricœur nous semblaient incontournables, non seulement en raison de ses travaux sur la sémantique de l'action qui ouvraient une voie nouvelle face au structuralisme et à la sémiotique des années 70, mais surtout en raison des prolongements de cette entreprise vers une théorie narrative de la créativité sociale susceptible de fonder l'action éthique. Dans cette optique, Ricœur devrait nous permettre d'approfondir notre question en évitant de présupposer, comme l'ont fait les auteurs conventionnalistes, que les acteurs ont la propension à produire les conventions qui leur permettent de se coordonner autour d'un bien commun.

Nous mentirions par omission si nous ne signalions pas que le choix de Ricœur est en partie lié au fait que certains auteurs conventionnalistes eux-mêmes voient dans Ricœur une de leurs influences. En effet, nombreux sont les auteurs conventionnalistes qui affirment avoir été inspirés directement ou indirectement par Ricœur[1]. Le numéro récent d'*Esprit*, consacré à « la pensée Ricœur », où sont rapportés les échanges qui ont eu lieu à l'occasion d'une table ronde sur « l'effet Ricœur dans les sciences humaines »[2], rapporte à ce sujet différents témoignages. Mais il faut ajouter que cette estime est réciproque : Ricœur s'est lui-même intéressé aux travaux de certains auteurs conventionnalistes[3]. Le choix de Ricœur n'a donc rien d'anodin. Cependant, nous ne nous focaliserons pas uniquement sur les

[1] Dans *L'empire du sens*, François Dosse rapporte différents témoignages qui vont en ce sens. Ainsi Boltanski affirme-t-il : « En 1981, pendant l'été, j'ai emporté *Le conflit des interprétations* et j'ai été extrêmement impressionné par l'opposition que Ricœur faisait entre l'interprétation du soupçon et l'interprétation comme recollection d'un sens. Cela a été absolument central pour la prise en charge de la dénonciation. C'est une de ces lectures qui vous font basculer d'un état dans un autre » (DOSSE F., *L'empire du sens, L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995, p. 175).

[2] BOLTANSKI L., DOSSE F., FOESSEL M., HARTOG F., PHARO P., QUERE L. et THEVENOT L., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », in *Esprit*, n° 323, 2006, pp. 43-67.

[3] Dans sa biographie de Ricœur, François Dosse précise que Ricœur a salué dans un article du *Monde* la publication de l'ouvrage de Boltanski et Thévenot (Cf. DOSSE F., *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 730). Sur l'analyse que Ricœur en a effectué, cf. e. a. RICŒUR P., « La pluralité des instances de justice », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 121-142 ; ID., *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, pp. 299-310.

pages que les conventionnalistes consacrent à Ricœur et vice versa. La raison en est que si nous nous intéressons à Ricœur, c'est moins pour rendre compte des affinités qui existent entre ces auteurs, que pour avancer sur la question qui nous préoccupe, à savoir la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue du bien commun.

S'il nous a semblé possible de trouver dans la philosophie de l'action de Ricœur le terrain propice au développement de notre problématique, c'est parce que l'action a constitué un objet qu'il a veillé à déployer dans toutes ses dimensions et ceci bien au-delà de ses contacts avec les théories conventionnalistes. Il nous permet donc de reprendre les questions identifiées dans la première partie dans un cadre beaucoup plus large du point de vue fondationnel, tout en tenant compte du renvoi fait par les conventionnalistes eux-mêmes à la position herméneutique. Pour nous, l'intérêt de Ricœur réside dans la tâche fondamentale qu'il assigne à l'herméneutique. Il s'est ainsi attaché, au fil de ses travaux, à étendre considérablement ce que la philosophie analytique – qu'il a abordée de front à plusieurs reprises – considère comme action. Dans ses travaux sur la narrativité, il a montré comment, en faisant le récit de leurs actions, les individus pouvaient donner sens à des actions de bien plus large portée que les actions tirées des exemples de la philosophie analytique. De plus, Ricœur, loin de se limiter à une théorie descriptive de l'action, croise philosophie de l'action, philosophie sociale et politique afin de développer une « philosophie éthique et politique à la lumière de laquelle l'initiative de l'individu pourrait s'insérer dans un projet d'action collective sensée »[4]. Comme les conventionnalistes, il rencontre, depuis l'action, la question des fondements pragmatiques du vivre-ensemble. Finalement, c'est l'ensemble de la sphère pratique qui est couverte chez Ricœur par le thème de l'action sensée : de nos actions les plus simples aux actions les plus enchevêtrées, des actions visant la vie bonne aux actions posées dans des institutions justes[5]. En nous penchant sur l'action sensée, c'est à la raison pratique dans son ensemble que nous allons donc nous intéresser.

Par rapport à notre question de la capacité des acteurs à continuer à agir en vue du bien commun, les bénéfices attendus de cette traversée de la philosophie de l'action de Ricœur sont principalement au nombre de trois. Premièrement, nous espérons pouvoir fixer et stabiliser le cadre conceptuel

[4] RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil, p. 338.

[5] La citation suivante donne bien à voir toute l'amplitude du thème de l'action sensée : « La raison pratique, dirais-je, est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée » (RICŒUR P., « La raison pratique », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 237-259, p. 256).

de l'action. Un tel exercice est nécessaire. Il faut souligner à ce sujet l'hétérogénéité conceptuelle caractérisant le courant conventionnaliste. Chez ces auteurs, la fixation conceptuelle peut parfois faire défaut. Laurent Thévenot, par exemple, le reconnaît dans son dernier ouvrage :

> « Le vocabulaire que nous avons utilisé pour caractériser la dynamique du rapport au monde a varié au long du parcours présenté dans cet ouvrage, et nous n'avons pas effacé les marques de ce tâtonnement exploratoire. Nous avons finalement opté pour la dénomination de "régime d'engagement", choisissant une expression qui désigne autant la dépendance aux personnes qu'aux choses, et qui fait ressortir le gage de cette dépendance »[6].

Ricœur nous permettra de développer notre question avec davantage de rigueur et de clarté en réponse aux insuffisances et aux apories identifiées dans la première partie de notre enquête.

Le deuxième bénéfice escompté de notre traversée de Ricœur est de pouvoir sortir du cadre d'une réflexivité envisagée uniquement dans les termes d'un ajustement rétrospectif et de penser les conditions d'une véritable créativité sociale. Que l'on nous permette d'évoquer ici un article de Eve Chiapello qui illustre bien la différence existant, sur ce point, entre la position de Ricœur et celle des auteurs conventionnalistes. Eve Chiapello y situe le travail effectué avec Boltanski par rapport aux travaux de Ricœur portant sur l'imagination sociale. Elle s'intéresse particulièrement au fait que Ricœur aurait réussi, selon elle, à « réconcilier »[7] les deux significations principales du concept d'idéologie, à savoir l'idéologie comme distorsion de la réalité et l'idéologie comme représentation sociale ayant pour fonction l'intégration sociale. Elle considère qu'à travers le concept d'« esprit du capitalisme », Boltanski et elle réussissent également à rendre compte de ces deux acceptations du concept d'idéologie[8]. Ce qui nous intéresse tout

[6] THEVENOT L, *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006, p. 13.

[7] Cf. CHIAPELLO E., « Reconciling the Two Principal Meanings of the Notion of Ideology, The Example of the Concept of the 'Spirit of Capitalism' », in *European Journal of Social Theory*, 6 (2), 2003, pp. 155-171.

[8] « The spirit of capitalism, in our conception of this term, therefore provides a definition of ideology that allows us to use one and the same conceptual apparatus to shift from the integrative function of ideology to the distortion function thereof. This is a definition that allows us to adopt a positive or, alternatively, a negative vision of ideology, thanks to the way in which it helps us to understand the legitimacy production process that is part of a given social order – and more specifically, the legitimacy production of the domination effect which characterises the relationship between those who govern and those who are governed » (*ibid.*, p. 169).

particulièrement dans cet article, c'est qu'en situant leurs travaux par rapport à ceux de Ricœur, Chiapello laisse aussi entrevoir toute la différence qui existe entre eux. De fait, Ricœur, lorsqu'il s'intéresse à l'imagination sociale, n'en reste pas à la figure de l'idéologie. Il montre que sous la modalité de l'utopie, l'imagination sociale peut exprimer « toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant »[9]. Mise en relation dialectique avec l'idéologie, l'utopie peut conduire à une véritable création sociale[10]. Si Chiapello omet d'évoquer la figure de l'utopie, n'est-ce pas parce que, dans la théorie conventionnaliste de l'action, l'imagination sociale ne peut avoir qu'un rôle reproducteur, alors que, chez Ricœur, elle peut se faire créatrice ?

La créativité est un thème central chez Ricœur. Non seulement il défend l'idée que la créativité sociale est possible, mais il montre, en outre, que l'exercice d'une telle créativité est requis par son éthique. Ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est qu'il tente – telle sera en tout cas notre thèse – de comprendre, d'une part, comment des individus singuliers peuvent se disposer à devenir les vecteurs d'une telle créativité et, d'autre part, comment il est possible aussi qu'une société puisse se rendre attentive collectivement à de tels actes. Prises ensemble, ces deux dimensions permettraient d'identifier les conditions qu'une société doit remplir pour se « capaciter » au travail de création sociale. Cette réflexion sur les conditions de l'« auto-capacitation » à la créativité sociale constitue le troisième – et le plus décisif – apport attendu de Ricœur à notre problématique. En suivant Ricœur jusqu'à cette question de l'« auto-capacitation » à la créativité sociale, nous espérons pouvoir montrer que l'approche herméneutique de l'action telle que Ricœur la propose est loin d'être épuisée par l'image sommaire que nous en avons donnée lorsque, dans notre première partie, nous avons posé les termes du dilemme critique – herméneutique. Plutôt que d'être une des deux options du dilemme, l'herméneutique de Ricœur pourrait bien en constituer la solution. En montrant comment les acteurs peuvent eux-mêmes révéler et transformer leurs capacités d'action, il évite à la fois une certaine posture herméneutique se limitant à décrire les capacités des acteurs et une position critique qui pense la transformation des acteurs, mais à partir de la seule intervention du théoricien critique.

Pour reconstruire la philosophie de l'action de Ricœur, nous allons procéder en tentant de faire nôtre sa démarche progressive et aporétique.

[9] RICŒUR P., « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 379-392, p. 388.
[10] « Nous ne prenons possession, semble-t-il, du pouvoir créateur de l'imagination que dans un rapport critique avec ces deux figures de la conscience fausse » (*ibid.*, p. 391).

Dans l'introduction de son article « La raison pratique », publié initialement en 1979, Ricœur précise qu'il va tenter de construire un concept de raison pratique en travaillant non pas par typologie, mais par composition de concepts. Ainsi part-il d'un concept élémentaire d'action tel qu'il le trouve dans la philosophie analytique de l'action. Au fil des pages, ce concept se complexifie, recevant l'apport, entre autres, de la sociologie compréhensive. Enfin, il termine sa « composition » par la traversée « des deux grandes problématiques classiques de l'"action sensée", celles de Kant et de Hegel »[11]. Ricœur opère ainsi par une sorte de « remplissement » du concept de raison pratique. Chaque étape de la réflexion fait émerger, par ses apories, une nouvelle question à laquelle seule une étape suivante peut répondre. Ainsi en va-t-il de la question centrale de la liberté. Toujours présupposée et présente en filigrane de la description analytique de l'action, la liberté ne peut être véritablement problématisée qu'à la condition de prendre ses distances avec le langage ordinaire et de renouer, au-delà de sa mise en scène narrative, avec sa mise en situation concrète dans la décision éthique.

Notre traversée de la philosophie de l'action de Ricœur suivra donc cette démarche progressive et aporétique, où chaque niveau de la réflexion fait émerger une problématique qui l'excède et introduit à un nouveau niveau de la réflexion. La structure de base de notre parcours consistera en trois étapes différant quelque peu de celles qui ont jalonné le parcours de l'article « La raison pratique ». Ces trois étapes sont « l'action décrite », « l'action racontée » et « l'action prescrite ». En structurant de la sorte notre traversée de la pensée ricœurienne, nous adoptons le chemin qui a été le sien dans l'herméneutique du soi développée dans *Soi-même comme un autre* :

> « Une triade s'est imposée à moi : décrire, raconter, prescrire – chaque moment de la triade impliquant un rapport spécifique entre constitution de l'action et constitution du soi »[12].

S'il nous paraît profitable de faire nôtre la structure triadique de *Soi-même comme un autre*, c'est parce « la notion d'action acquiert, au fil des études [de *Soi-même comme un autre*], une extension et une concrétion sans cesse croissantes »[13]. Au terme de ce parcours, nous aurons donné toute son ampleur à l'action.

[11] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 237.
[12] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 139.
[13] *Ibid.*, p. 31.

Chapitre 3 : L'action décrite

L'action *décrite* constituera la première étape de notre traversée de la philosophie de l'action de Paul Ricœur. Dans cette étape, nous nous pencherons sur la reprise critique qu'il opère de la philosophie analytique de l'action. De prime abord, il peut paraître surprenant d'espérer trouver dans cette dernière de quoi déployer notre problématique, tant la philosophie analytique se limite volontairement à des exemples d'actions assez triviales qui restent très éloignées de la figure de l'action collective en vue du bien commun. Néanmoins, si nous suivons Ricœur dans la lecture qu'il fait de cette philosophie, c'est parce qu'elle renvoie à un « pouvoir-faire » de l'agent, sans lequel aucune action ne serait possible. Ce qui veut dire que sans un tel pouvoir de l'agent, pas d'éthique et de politique pensables. Il ne faudrait pas croire, cependant, que nous pourrions trouver dans cette première analyse de l'action le fondement de la philosophie de l'action de Ricœur. Celui-ci ne manque pas de préciser les limites de la philosophie analytique qui ne peut réellement *penser* un tel pouvoir à rester dans le cadre d'une démarche descriptive et analytique. C'est plutôt le caractère aporétique de cette démarche qui renvoie au présupposé d'un tel pouvoir.

Nous nous attacherons à déterminer cette aporie à laquelle se heurte toute description de l'action en abordant « l'action sensée considérée comme un texte ». Pour Ricœur, l'action présente des caractéristiques internes qui permettent de la traiter comme un texte. Nous verrons que la lecture du quasi-texte qu'est l'action est l'occasion d'un conflit entre deux démarches de description antinomiques qui, entre autres, a pour effet de mettre en crise le pouvoir-faire de l'agent.

L'enseignement de ce chapitre sera que le discours descriptif de l'action renvoie à un pouvoir-faire, sans lequel nulle action ne serait possible, qui, pour être pensé, demande à sortir de ce discours. De cette première étape émergera donc une question qui l'excèdera et qui engendrera la deuxième étape de notre périple. En anticipant quelque peu, nous pouvons dire que les apories de la *description* de l'action nous ouvriront le champ d'une *poétique* de l'action.

1. L'analyse du langage ordinaire de l'action

Parmi les pages que Ricœur a consacrées à la philosophie analytique, nous nous centrerons sur la lecture critique qu'il fait de « l'analyse du

langage ordinaire de l'action »[1]. L'objet de cette analyse est « ce que l'on dit lorsqu'on énonce de manière compréhensive pour autrui ce qu'on fait, pourquoi on le fait, ce qui pousse à agir ainsi, comment et avec quels moyens on le fait, en vue de quoi on le fait »[2]. Ce courant de pensée s'intéresse aux « conditions d'intelligibilité de l'action sensée, en entendant par action sensée celle dont un agent peut rendre compte – *logon didonai* – à un autre ou à lui-même, de telle sorte que celui qui reçoit ce compte rendu l'accepte comme intelligible »[3].

L'analyse se centre donc sur les « discours dans lesquels l'homme *dit* son *faire* »[4]. La démarche est descriptive et analytique. *Descriptive* parce qu'il ne s'agit pas de recommander ou de prescrire une action bonne ou juste. Pourtant, comme nous le verrons plus loin dans notre travail, le discours éthique fait partie du discours de l'action sensée. Il introduit des notions que l'agent utilise pour rendre compte de son action. L'analyse du langage ordinaire fait donc « abstraction des prédicats *éthiques* de la famille soit du bon, soit du juste »[5]. *Analytique* parce qu'elle se borne à distinguer, à clarifier des notions : « il n'est pas question d'engendrer les unes des autres les significations caractéristiques de l'agir humain »[6]. Par ce trait, l'analyse du discours ordinaire s'éloigne à nouveau d'une éthique de l'action. Pour Ricœur, le discours éthique ne peut être un discours analytique. « Il engendre le sens. (...) Ce n'est pas un discours de la distinction et de la différence, mais de la médiation et de la totalisation »[7].

Selon Jean-Luc Petit, Ricœur, dans sa lecture de la philosophie analytique, accorderait deux postulats fondamentaux à l'analyse du langage de l'action :

[1] D'emblée, nous nous devons de préciser que nous ne nous intéresserons pas pour eux-mêmes aux auteurs travaillés par Ricœur. Un tel avertissement peut surprendre tant Ricœur propose des lectures rigoureuses et prolongées des philosophes analytiques de l'action. En attestent l'ouvrage sur la *Sémantique de l'action*, les études de *Soi-même comme un autre* consacrées à la théorie de l'action, ainsi que nombre d'articles... Si nous ne comparerons pas sa lecture de la philosophie analytique avec celles d'autres commentateurs, c'est parce que notre intérêt sera moins de préciser la position de Ricœur dans différents débats de théorie de l'action que de cerner ce qui constitue, pour lui, les apports et les limites de toute approche *descriptive* et *analytique* de l'action.

[2] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, Louvain, Cercle de philosophie, 1971, pp. 3-4.

[3] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 238.

[4] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 3.

[5] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 74.

[6] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 21.

[7] *Ibid.*, p. 20.

> « 1) la grammaire de l'usage linguistique nous guide vers la structure essentielle de l'action ;
> 2) l'analyse du discours de l'action conduit à une analyse de l'expérience extra-linguistique que ce discours porte au langage »[8].

Prendre le premier postulat au sérieux consiste à faire le pari que le langage décrit par l'analyse du langage ordinaire « est autre chose qu'une configuration linguistique contingente ; à la limite, autre chose qu'une particularité idiomatique de l'anglais »[9]. Autrement dit, il faut faire le pari que ce langage nous enseigne quelque chose de fondamental sur l'action. Selon Ricœur, dans la *Sémantique de l'action* :

> « On fait ici l'hypothèse que l'entreprise est sensée ; (...) on prend appui sur la codification de l'expérience dans son dire et on fait fond sur la propriété remarquable du langage, non seulement d'articuler l'expérience, mais de conserver à la faveur d'une sorte de sélection naturelle, les expressions les plus aptes, les distinctions fines les mieux appropriées aux circonstances de l'agir humain »[10].

Le second postulat dégagé par Jean-Luc Petit nous enseigne que, pour Ricœur, le langage de l'action ne se déploie pas pour son compte propre. Il renvoie à l'expérience. Ainsi, dès l'introduction de *La sémantique de l'action* (1977) : « Que le langage soit ainsi *au sujet* de l'action permet de dire que l'objet de la philosophie du langage pratique n'est pas le langage lui-même, mais *ce dont* ce langage parle »[11]. Il est fondamental de garder cette affirmation à l'esprit. C'est ce postulat qui justifie que nous nous penchions sur les pages que Ricœur consacre à la philosophie analytique. En effet, notre intérêt ne réside pas dans une analyse du langage pour lui-même, mais dans ce qu'il peut nous apprendre de l'action.

Il ne faut donc pas appréhender le langage de l'action à la manière du structuralisme philosophique. L'analyse de ce langage est à placer du côté de la sémantique et non pas de la sémiotique. Précisons ce que Ricœur entend par ces termes qu'il emprunte à Benveniste. « Pour Emile Benveniste, dans *Problèmes de linguistique générale*, le fonctionnement du langage repose sur deux sortes d'unités irréductibles l'une à l'autre : les unités sémiologiques ou signes, les unités sémantiques, qui se ramènent à une seule

[8] PETIT J.-L., *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 1991, p. 12.

[9] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 106.

[10] *Ibid.*, p. 4.

[11] RICŒUR P., *La sémantique de l'action*, ouvrage dirigé par D. Tiffeneau, Paris, Editions du CNRS, 1977, p. VII.

sorte, la phrase »[12]. La sémantique est la théorie du discours, dont l'unité linguistique est la phrase. « Le discours a une existence temporelle (...) le discours existe comme instance de discours, qui paraît et disparaît »[13]. La sémiotique, quant à elle, s'occupe des signes, atemporels et anonymes, qui composent la langue. Alors que les signes ne renvoient qu'à d'autres signes, les phrases relient le langage à la réalité ; « tandis que la langue se passe de monde comme elle se passe de temporalité et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose. Il réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer, représenter »[14]. Retenons pour notre propos que le « langage ordinaire est un discours »[15], posé par un sujet au sujet de quelque chose, dans un contexte et adressé à quelqu'un d'autre.

Rappelons, enfin, que pour Ricœur l'analyse du langage ordinaire, en faisant le détour par les expressions à travers lesquelles nous disons notre action, nous éloigne du mentalisme. D'une manière générale, le mentalisme en théorie de l'action « consiste à dire qu'un mouvement de votre corps est une action de votre part dans le cas où ce mouvement de votre corps est causé par l'état de votre esprit »[16]. On accèderait au sens de notre action par une sorte d'observation intérieure. Pour l'analyste du langage ordinaire, nous ne pouvons rien dire de ces entités mentales. « Nous n'avons pas de langage pour dire ce que nous prétendons montrer comme existant en nous-mêmes, comme nous étant propre (idée ou impression) »[17]. L'analyse du langage ordinaire n'a rien à voir avec une démarche d'introspection, qui laisserait l'analyste avec un sens privé, incommunicable. Elle cherche plutôt à voir comment le langage de l'action est employé et reconnu comme significatif dans une situation d'échange. Une action sensée est une action que quelqu'un rend intelligible à quelqu'un d'autre. C'est au fil de questions-réponses que l'action prend sens. Notre action est intelligible, dans la mesure où nous sommes capables de répondre à « des questions telles que : que faites-vous ? Pourquoi, en vue de quoi le faites vous ? Une réponse acceptable est celle qui termine l'interrogatoire en épuisant la série des "parce que", du moins dans la situation d'interrogation et d'interlocution où

[12] RICŒUR P., « Signe et sens », in *Encyclopaedia Universalis*, T. XX, Paris, 1992, pp. 1075-1079, p. 1077.
[13] *Ibidem*.
[14] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 183-211, p. 184.
[15] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 22.
[16] DESCOMBES V., « L'action », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 103-174, p. 139.
[17] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, pp. 33-34.

ces questions sont posées »[18]. L'analyse du langage ordinaire s'essaie donc à décrire le langage par lequel un agent avance une réponse acceptable à de telles questions. Après avoir précisé ce qu'il fallait entendre par « l'analyse du langage ordinaire », voyons ce qu'elle nous enseigne sur le langage de l'action.

1.1. Le réseau conceptuel de l'action

Nous ne suivrons pas la totalité des réflexions de Ricœur sur l'analyse du langage ordinaire de l'action. Nous nous limiterons ici à sa critique de l'analyse conceptuelle de l'action. La raison en est qu'elle suffira amplement pour montrer tant l'apport de l'analyse descriptive de l'action – le renvoi à un pouvoir-faire – que sa limite – l'incapacité de penser réellement ce pouvoir-faire. L'analyse conceptuelle se concentre sur les concepts que l'agent emploie lorsqu'il parle de son action. Ricœur parle de portée « transcendantale »[19] de tels concepts. Ils constituent des « notions premières » du discours sur l'action.

> « A la différence en effet de concepts empiriques, ce sont des concepts qui ont pour fonction d'ouvrir à l'observation, à l'explication et à la compréhension, un champ d'expérience qui serait précisément ce que l'on appelle action. C'est ce que je voulais dire en parlant des notions premières ou catégories sans lesquelles on ne saurait donner à l'action son sens d'action »[20].

Il faut également ajouter que ces termes ne tirent leur signification qu'à prendre en compte leur relation les uns avec les autres, « des relations d'intersignification régissent ainsi leur sens respectif, de telle façon que savoir se servir de l'un d'entre eux, c'est savoir se servir de manière signifiante et appropriée du réseau entier. Il s'agit d'un jeu de langage cohérent, dans lequel les règles qui gouvernent l'emploi d'un terme forment système avec celles qui gouvernent l'emploi d'un autre terme »[21]. C'est l'utilisation du réseau conceptuel de l'action dans son entièreté qui nous permet de donner sens à notre action.

Le grand enseignement de l'analyse du langage ordinaire est que le réseau conceptuel de l'action renvoie à un jeu de langage qui n'est pas le même que celui dans lequel nous parlons des mouvements et des événements

[18] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 238.
[19] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 75 ; ID., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 3.
[20] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 3.
[21] *Ibid.*, p. 75.

de la nature. Elle nous apprend que, pour que notre discours sur l'action ait du sens, il doit se limiter à l'usage des termes qui composent ce réseau conceptuel. L'apport de la reprise critique de ces analyses par Ricœur consistera à démontrer que ces deux jeux de langage, loin de se distinguer de manière claire, empiètent l'un sur l'autre. Plus fondamentalement, cet empiètement mutuel révélera l'incapacité de l'analyse du langage ordinaire à penser le pouvoir-faire de l'agent. Commençons par la présentation que Ricœur effectue de l'analyse des concepts d'action, de motif, d'intention et d'agent.

1.1.1. Le concept d'action

Le premier concept que nous allons étudier est celui d'action. L'analyse du langage ordinaire enseigne que l'action est à opposer à l'événement. Ces deux termes appartiennent à des jeux de langage différents. On dit du premier qu'il *fait arriver*, tandis qu'on dit du second qu'il *arrive*.

> « Entre arriver et faire arriver, il y a un fossé logique, comme le confirme le rapport des deux termes de l'opposition à l'idée de vérité : ce qui arrive est l'objet d'une observation, donc d'un énoncé constatif qui peut être vrai ou faux ; ce que l'on fait arriver n'est ni vrai ni faux, mais rend vrai ou faux l'assertion d'une certaine occurrence, à savoir l'action une fois faite »[22].

Ce qui arrive est observable et peut faire l'objet d'une constatation qui peut être vraie ou fausse. Par contre, l'action n'est pas un état de chose qu'on observe ni même un événement intérieur que l'agent pourrait contempler. Ricœur cite à ce propos A. I. Melden : « la forme logique d'une action ne peut être dérivée d'aucun ensemble de constatations portant sur des événements et sur leurs propriétés »[23]. La connaissance de l'action ne découle pas de l'observation mais d'un rendre-vrai qui découle du faire. Autrement dit, on sait ce que l'on fait en le faisant.

Ricœur rapproche cette opposition entre arriver et faire-arriver avec l'opposition qu'il trouve chez E. Anscombe[24] entre savoir-que et savoir-comment. Ce dernier savoir est un savoir qui touche à ce qui est « connu sans observation », alors que le « savoir que » est un savoir qui découle de l'observation. Le savoir comment est une connaissance pratique, un savoir

[22] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 79.
[23] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. II-2. Il fait référence à l'ouvrage *Free Action*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1961.
[24] Cf. ANSCOMBE G. E. M., *L'intention*, trad. par M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002.

faire que je n'ai pas constitué sur la base d'observations. Ainsi par exemple, « je connais sans observation la position de mon corps et de mes membres »[25]. Il ne faudrait pas croire que ce savoir est le fruit d'un apprentissage que j'ai effectué sur la base d'observations antérieures de mes mouvements. Ricœur :

> « A cet égard, il faut dire qu'une aptitude, une capacité est toujours antérieure à l'observation du corps, même si l'apprentissage incorpore des observations externes et internes sur le corps ; cet apprentissage doit être incorporé à un exercice préalable, lequel ne peut être appris ; on ne peut tout apprendre dans l'action. On peut apprendre à ouvrir une serrure et on peut demander : comment fait-on pour ouvrir une serrure ? Mais on ne peut pas demander : Comment fait-on pour lever le bras ? L'exercice d'une capacité ne peut pas résulter d'un savoir ; je ne "sais" pas mon corps quand j'agis, je le "peux" »[26].

Cette entrée par le concept d'action nous permet déjà de préciser quel est le langage dans lequel nous parlons de nos actions. Il est à distinguer du langage qui rend compte d'événements observables. L'analyse du concept de motif va permettre d'approfondir la distinction entre les deux jeux de langage.

1.1.2. Le concept de motif

Comment rendons-nous compte de l'action, au sens d'un faire-arriver, qui ne se confond pas avec un événement observable ? « Dire ce qu'est une action, c'est dire pourquoi elle est faite »[27]. On informe autrui sur notre action, en lui disant pourquoi on a agi. Reste à voir ce qui constitue une réponse acceptable à cette question. Pour l'analyse du langage ordinaire, une réponse acceptable consiste à avancer un motif. Un motif est un motif d'agir. On ne peut comprendre le motif sans mentionner l'action dont il est le motif. Il y a implication logique entre le motif et l'action. On parlera de motif au sens de « raison de... ». « Le vérifie, selon cette école de pensée, la grammaire propre du mot *wanting* (...) Quoi qu'il en soit du terme et de sa traduction appropriée, la grammaire propre du terme *wanting* exige que l'envie-de ne puisse être nommée qu'en liaison avec cela vers quoi elle tend, c'est-à-dire l'action elle-même »[28]. Cela n'implique pas que l'on doive

[25] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. II-5.
[26] *Ibid.*, p. II-4.
[27] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 81.
[28] *Ibidem*.

distinguer les motifs « rationnels » des motifs « irrationnels ». « Aucun privilège n'est par là accordé à la catégorie des motifs dits rationnels par opposé aux motifs dits émotionnels. Dès que l'action est perçue par l'agent comme non contrainte, un motif est une raison d'agir »[29]. En avançant une raison de..., on rend notre action intelligible à autrui, même si on évoque pour cela un motif « irrationnel ».

Au motif, il faut opposer l'idée de cause. En effet, la notion de cause, au sens de Hume, implique « une hétérogénéité logique entre la cause et l'effet, dans la mesure où je peux mentionner l'un sans mentionner l'autre (ainsi l'allumette d'une part et l'incendie d'autre part) »[30]. Cette opposition entre motif et cause s'inscrit elle-même dans l'opposition précédente entre faire-arriver et arriver. Qu'apporte alors le concept d'intention dans le réseau conceptuel que nous sommes occupé à construire ?

1.1.3. Le concept d'intention

C'est dans les travaux d'Anscombe que Ricœur s'intéresse à l'analyse de ce concept. L'attention à ce concept ne doit pas faire croire que l'on adopte une démarche phénoménologique ou psychologique. On se borne à voir comment le terme d'intention est correctement employé dans le discours sur l'action. Comme nous le verrons, il ressort de cette analyse qu'il n'est d'emploi significatif de cette notion qu'en tant qu'elle caractérise l'action : « l'action elle-même doit être mentionnée comme un fait public et l'intention y être désignée comme un caractère de cette action ; à savoir le caractère d'être intentionnel »[31]. On l'aura compris, Anscombe, par une telle analyse linguistique, se refuse de considérer l'intention comme une entité mentale. L'intention n'est en rien une entité causale, située dans l'esprit de l'agent, dont l'existence serait indépendante de l'action proprement dite. De plus, l'empirisme est également rejeté. Le caractère intentionnel d'une action n'est pas observable. Le concept d'intention, de la même manière que le concept de « motif », ne prend sens que dans un dialogue entre l'agent et un interlocuteur qui l'interroge sur son action. Ce concept n'a pas de signification pour un observateur extérieur à ce jeu de questions-réponses.

« Elisabeth Anscombe considère trois usages valides du mot intention : j'ai l'intention de faire telle et telle chose ; j'ai fait ceci intentionnellement ; cette chose a été faite dans telle ou telle intention. Ces trois expressions correspondent à des contextes différents impliquant des

[29] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 239.
[30] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 81.
[31] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus, op. cit.*, p. II-7.

significations différentes »[32]. Anscombe écarte le premier usage du terme intention car il est utilisé dans des phrases où il n'est pas fait mention d'action, ce qui risque de renvoyer l'analyse à un vécu privé. « Cette sorte d'intention tournée vers le futur, et non vérifiée par l'action elle-même, n'est par principe accessible qu'à l'agent lui-même qui la déclare »[33]. Il est difficile de différencier l'intention de... d'une prédiction ou d'un ordre. Pour Anscombe, de telles distinctions ne peuvent être que d'ordre introspectif, privé et donc inaccessible à l'analyse du langage ordinaire.

Dans le second usage – j'ai fait ceci intentionnellement –, l'intention n'est pas évoquée indépendamment de l'action. On parle bien d'une action qu'on qualifie d'intentionnelle. Reste à voir ce qui définit le caractère intentionnel de l'action. « Le critère de l'intentionnel – donc du *quoi ?* de l'action –, c'est (...) la forme assumée par certaines réponses données à la question *pourquoi ?* »[34]. En reliant la question *quoi ?* à la question *pourquoi ?*, on aura compris qu'il ne peut être répondu par une cause, mais par un motif. Seront donc rejetées les réponses qui énoncent une preuve matérielle ou une cause mentale.

Trois types de réponse acceptables sont envisagés : la réponse peut « (a) simplement mentionner un événement du passé ; (b) fournir une interprétation de l'action, ou (c) mentionner quelque chose du futur »[35]. Dans la première réponse, il est question de ce que Anscombe appelle des *backward-looking motives*. Il s'agit de motifs qui répondent à des événements passés. Mais ce rapport à quelque chose de passé n'est pas à entendre sur le mode du rapport à un antécédent causal. L'événement du passé ne « cause » pas l'action, mais constitue une raison d'agir. Je réponds donc que j'ai agi intentionnellement en raison d'un événement passé, bon ou mauvais qui a constitué le motif de mon action. Dans la deuxième réponse, l'agent rend son action compréhensible en donnant à son interlocuteur une raison d'agir. Ici le « motif allégué n'est ni un antécédent, ni une conséquence, il est une manière de considérer, d'interpréter l'action ; en vous donnant une raison de, je vous demande de considérer l'action sous un certain éclairage, de la placer sous un certain jour »[36]. La troisième réponse mentionne quelque chose du futur. Parler de motif prospectif ne veut pas dire qu'on s'intéresserait à l'intention d'une action future ou aux délibérations mentales précédant l'action. Pour que la réponse soit sensée, la mention d'un

[32] *Ibid.*, pp. II-7 et II-8.
[33] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 86.
[34] *Ibid.*, p. 87.
[35] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus,, op. cit.*, p. II-9.
[36] *Ibid.*, p. II-11.

état de chose futur doit être un caractère de l'action effectuée. Anscombe : « Par exemple, dire que quelqu'un a fait quelque chose par crainte de... revient souvent à dire qu'il l'a fait de peur que..., ou afin que telle chose n'arrive pas »[37].

Le troisième usage du terme d'intention qu'évoque Anscombe est « l'intention dans laquelle ». Dans ce dernier usage, on explique à nouveau l'action par la visée d'un résultat ultérieur. Ricœur précise : « faire quelque chose *dans l'intention de*..., c'est *faire p de sorte que q*, ou encore c'est *procurer q en faisant p* »[38]. L'agent mentionne un état de chose *futur*, en expliquant que son action *présente* le provoquera. Quand on me demande pourquoi je monte les escaliers et que je réponds « pour prendre mon appareil photo », je donne à mon interlocuteur l'intention dans laquelle je monte les escaliers. Je décris donc bel et bien une action présente, mais en expliquant qu'en agissant de la sorte, j'agis *en vue* d'autre chose. Examinons l'exemple fameux de Anscombe repris par Ricœur :

> « des ouvriers pompent de l'eau pour la faire monter dans une maison habitée, mais des saboteurs ont empoisonné l'eau pour éliminer par ce moyen leurs adversaires politiques ; si on demande : que font les ouvriers ? on peut donner une série de réponses A, B, C, D ; ils remuent les bras en cadence, ils font marcher la pompe, ils remplissent la citerne, ils empoisonnent les habitants »[39].

Chacune de ces réponses est une réponse valable à la question « Pourquoi faites-vous cela ? ». Au vu de ces quatre descriptions valables, faut-il en conclure que nous sommes face à quatre intentions différentes ? Notons que chaque énoncé « englobe » le ou les précédents, tout en étant indépendant des suivants. De sorte que faire B (faire marcher la pompe), c'est également remuer les bras en cadence (A). Si donc on désigne D comme l'intention de l'action, celle-ci « avale » toutes les autres intentions. Cette intention est alors « l'intention *dans laquelle* a été accomplie l'action sous ses autres descriptions »[40]. Nous pouvons donc tout aussi bien parler d'une ou de quatre intentions, selon que nous parlons de l'intention dans laquelle l'action, dans chacune de ses descriptions, a été faite ou que « nous indiquons le caractère intentionnel qui appartient à l'action, dans chacune de ses descriptions »[41]. Chaque terme de la chaîne constitue un moyen *en vue*

[37] ANSCOMBE G. E. M., *L'intention*, *op. cit.*, p. 60.
[38] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus*, *op. cit.*, p. II-13.
[39] *Ibid.*, pp. II-13-II-14.
[40] ANSCOMBE G. E. M., *L'intention*, *op. cit.*, p. 94.
[41] *Ibidem*.

d'une fin qui est « l'intention *dans laquelle* » qui englobe toutes les autres. L'agent part d'une fin qui revêt pour lui un « caractère de désirabilité » et cherche, dans un raisonnement pratique, à ordonner les moyens pour atteindre cette fin. La référence au « caractère de désirabilité » a pour fonction d'arrêter la régression indéfinie des moyens aux fins et de donner un point de départ au raisonnement pratique.

Le concept d'intention clarifié par les analyses d'Anscombe est indissociable des autres termes du réseau conceptuel de l'action. Ainsi, les concepts d'intention, d'action et de motif prennent sens en relation les uns aux autres. L'intention est, comme nous l'avons dit, la caractéristique d'une action et non d'un mouvement que l'on observe. Une action intentionnelle fait partie des choses connues sans observation par l'agent. Il n'a pas besoin d'observer ce qu'il fait afin de connaître son intention, il le sait d'une connaissance pratique. De même, l'intention et le motif s'intersignifient. Un motif est un motif d'une intention. Quant à l'action intentionnelle, sa description requiert d'expliquer le motif de l'agent. Reste maintenant à cerner un dernier concept dans ce réseau, celui d'agent.

1.1.4. Le concept d'agent

Le concept d'agent s'inscrit dans le réseau d'intersignification que tissent les différents concepts que nous venons de passer en revue. Selon ces concepts :

> « a) L'action est "de moi" ; elle dépend de moi ; elle est au pouvoir de l'agent ; b) d'autre part, l'intention se comprend comme intention de quelqu'un ; décider, c'est se décider à... ; c) enfin, le motif renvoie aussi à la notion d'agent : qu'est-ce qui a amené A à faire X ? Quelle est la raison pour que je ? Pourquoi ai-je ? »[42].

L'agent est celui qu'on a identifié comme l'auteur de l'action. Il est celui qui « fait arriver ». L'agent, c'est également celui à qui on impute l'intention de l'action. Enfin, c'est celui à qui on attribue un motif d'agir. Au travers de ce jeu de renvoi entre concepts, un trait central de la notion d'agent apparaît : la notion d'agent implique un *pouvoir-faire*, une *puissance d'agir*. Ainsi, l'agent est celui qui a le pouvoir de produire l'action, de faire arriver quelque chose. De même, « l'intention est *mon* intention en vertu de l'idée de pouvoir »[43]. Enfin, parler de motif d'une action, c'est renvoyer à un pouvoir de l'agent qui n'appelle aucun autre antécédent de type causal. Il ne

[42] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus*, *op. cit.*, p. II-29.
[43] *Ibid.*, p. II-46.

faut donc pas confondre ce pouvoir avec la volition, comme événement mental qui causerait l'action :

> « nul n'a jamais observé un tel événement : le seul critère pour dire que j'ai voulu, c'est de montrer qu'en effet j'ai fait. En même temps cette soi-disant cause antérieure n'explique rien, car il faudrait qu'il y ait autant de volitions que de mouvements. En outre, elle appellerait une autre cause antérieure dans un mouvement de régression à l'infini »[44].

1.1.5. Un jeu de langage homogène ?

Au terme de cette traversée de l'analyse conceptuelle du langage ordinaire de l'action, nous sommes maintenant capable de circonscrire les limites du jeu de langage de l'action et de l'opposer au jeu de langage du mouvement physique. Bien entendu, cette présentation de l'analyse conceptuelle de l'action est loin d'avoir épuisé l'ensemble des analyses de ce courant philosophique. D'autres concepts auraient mérité que l'on s'y attarde. Néanmoins, ceux qui ont été abordés permettent déjà de donner une idée suffisante de la logique de construction du réseau conceptuel de l'action en philosophie analytique. Il ressort de ce travail, une première définition de l'action sensée. Une action sensée, c'est une action dont on a su rendre compte à un interlocuteur en utilisant correctement les différents termes du réseau conceptuel de l'action à travers un véritable jeu d'emboîtement qui s'oppose à tout antécédent causal.

S'il fait crédit aux philosophes analytiques d'avoir dégagé, par leur analyse du discours de l'action, des traits de l'action humaine, Ricœur n'en reste pas moins critique quant à la prétention d'isoler complètement l'univers du discours de l'action de celui de l'événement et de la cause. Dès qu'il aborde l'analyse des concepts du discours de l'action, Ricœur évoque ses doutes quant à la prétention analytique de distinguer clairement les deux jeux de langage :

> « la question sera de savoir si l'analyse du langage ordinaire ne nous suggère pas autant de confusion des deux univers de discours qu'elle impose de séparation. Il y a de nombreuses situations où savoir faire et observation externe sont entremêlés ; les situations d'apprentissage ou de contrôle de l'exécution sont de ce nombre ; mais la discussion principale viendra à l'occasion de l'opposition entre cause et motif »[45].

[44] *Ibid.*, p. II-45.
[45] *Ibid.*, p. II-6.

C'est sur cette question d'un « empiètement mutuel »[46] des deux discours que nous allons maintenant porter notre attention. Notre objectif est de montrer que pour Ricœur le réseau conceptuel de l'action est sémantiquement hétérogène. Nous verrons que, pour lui, certains des termes du discours de l'action entrent en tension les uns avec les autres. Nous serons de ce fait forcé de reconnaître l'incapacité du seul travail analytique à nous enseigner comment l'on donne sens à nos actions. Plus fondamentalement, c'est au niveau du *pouvoir-faire* de l'agent qu'apparaîtront le plus clairement les limites de l'analyse du discours ordinaire de l'action. Pour Ricœur, toutes les tensions et empiètements entre concepts rejaillissent sur le concept d'agent jusqu'à mettre en doute son pouvoir-faire. L'analyse du langage ordinaire se trouve alors dans la situation délicate, d'une part, de renvoyer à un pouvoir-faire que, d'autre part, ses analyses mettent en doute, « d'où le paradoxe du discours ordinaire ; il requiert un fondement qui n'a pas de place dans sa propre trame, un fondement qui, pour cette raison, doit nécessairement rester une idée limite par rapport à tous les concepts formés à l'intérieur du langage ordinaire »[47] : l'idée que l'on sait ce que l'on fait quand on agit de telle manière qu'on est capable d'en rendre compte à autrui.

1.2. L'hétérogénéité sémantique du réseau conceptuel de l'action

Nous commencerons par montrer comment, pour Ricœur, l'opposition entre cause et motif est loin d'être aussi nette que l'analyse du langage ordinaire nous l'affirme. Nous illustrerons ensuite l'empiètement des jeux de langage de l'action et de l'événement à partir de l'opposition entre connaissance pratique et connaissance par observation. En gardant à l'esprit que notre objectif reste méta-linguistique, nous veillerons enfin à déterminer ce que ce problème d'hétérogénéité sémantique nous enseigne sur l'action.

1.2.1. L'effritement de l'opposition motif-cause

Commençons par l'opposition motif-cause. Avant de l'interroger sur le plan sémantique, Ricœur conteste, d'un point de vue phénoménologique, le caractère tranché de l'opposition de ces termes. Pour lui, le motif est une catégorie mixte dont on risque d'occulter les caractéristiques lorsqu'on la tire entièrement du côté de la raison d'agir :

[46] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 85.
[47] RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, *Syllabus*, *op. cit.*, p. 139.

> « Même si l'on ne veut souligner par là que l'originalité du mode d'implication entre motif et action, le danger reste que la raison-de soit prise dans le sens d'une rationalisation de type technologique, stratégique ou idéologique, et que soit occulté ce qui fait l'étrangeté même du désir, à savoir qu'il se donne, et comme un sens qui peut être exprimé dans le registre de la justification, et comme une force qui peut être transcrite, d'une manière plus ou moins analogique, dans le registre de l'énergie physique »[48].

Il ne s'agit pas de dire que l'analyse a effectué une coupure entre raison et désir. En atteste le lien entre raison de... et ce que Anscombe appelle « caractère de désirabilité ». Expliquer l'intention dans laquelle on agit, c'est donc partir de quelque chose de désiré et montrer que ce que l'on fait tend à atteindre cette chose. Néanmoins, n'est retenue que la dimension de *sens* du désir, le ce « en tant que quoi » quelque chose est recherché comme réponse de l'agent à quelqu'un qui le questionnerait sur son action. Si le désir entre en scène, c'est en tant qu'il est « parlé », « dit », « signifié ». Autrement dit, n'est pas reconnue la dimension de *force* du désir qu'une discipline comme la psychanalyse peut révéler.

Pour Ricœur, la phénoménologie ou la psychanalyse ne sont pas les seules à manifester cette corrélation entre une forme d'affectivité de l'agent et son pouvoir de faire arriver. Le langage ordinaire, lui-même, manifeste à plusieurs reprises le caractère mixte du désir. « Ne demande-t-on pas : "Qu'est-ce qui vous a poussé à faire ceci ou cela ?" On dit même en anglais : "Qu'est-ce qui vous a 'causé' à agir ainsi ?" »[49]. Pour Ricœur, à ce type de question, il est justifié d'avancer une réponse où on n'évoque ni un antécédent causal humien, ni une raison d'agir, mais un mixte, quelque chose comme une « impulsion incidente »[50], une « pulsion »[51]. Autre exemple de mixte motif-cause : « à la question "Qu'est-ce qui vous amène d'habitude à vous conduire ainsi ?", la réponse mentionne une disposition, une tendance durable, voire permanente »[52]. Troisième situation-type évoquée par Ricœur : « si à la question : "Qu'est-ce qui vous a fait sursauter ?", vous répondez : "Un chien m'a fait peur", vous ne joignez pas comme précédemment le comment au pourquoi, mais l'objet à la cause ; c'est le trait spécifique de l'émotion, au point de vue de son expression linguistique, que son objet soit sa cause et réciproquement »[53].

Ricœur estime que les réponses avancées dans toutes ces situations types ne se satisfont pas des oppositions tranchées entre motif et cause. Il ne suggère pas qu'un auteur comme Elizabeth Anscombe n'aurait pas pris en compte ces exemples du langage ordinaire. Elle consacre du temps à de tels cas, mais ne les considère pas comme des exemples d'actions intentionnelles ; elle les distingue du sens ordinaire de « motif »[54] et d'« intention ». Il semble donc que pour Anscombe, de tels cas ne remettent pas en question l'opposition entre motif et cause. Et Ricœur de constater qu'on a « à faire à une gamme de cas où l'opposition ne vaut que pour les cas extrêmes »[55]. C'est ce qui lui fait dire que le « critère de la question *pourquoi ?* est donc ferme ; son application étonnamment flexible »[56]. Pour Ricœur, au contraire, nombre d'exemples mixtes constituent des réponses acceptables à la question « pourquoi ? ».

1.2.2. L'effritement de l'opposition de la connaissance par observation et de la connaissance pratique

L'effritement de l'opposition tranchée entre le jeu de langage de l'action et celui de l'événement se donne également à voir à travers l'opposition entre connaissance par observation et connaissance pratique. Même si l'attention de Ricœur est davantage dirigée sur l'effritement de la distinction motif-cause, il nous paraît intéressant d'illustrer l'empiètement des jeux de langage à travers un deuxième lieu de croisement des discours. L'intérêt du cas de l'empiètement de l'opposition entre connaissance par observation et connaissance pratique est qu'il est possible d'en relever des indices dans le texte même d'Anscombe.

Repartons de l'opposition qu'Anscombe institue entre deux types de savoir. Pour elle, les actions intentionnelles sont des choses connues non par observation, mais par connaissance pratique. Rejeter le mode de la connaissance par observation revient à dire que lorsqu'un ouvrier pompe de

[48] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 83.
[49] *Ibid.*, p. 84.
[50] *Ibidem.*
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem.*

[53] *Ibidem.*
[54] Ainsi, par exemple, Anscombe distingue-t-elle les motifs des « causes mentales » : « Les actions ("La musique martiale m'excite, c'est pourquoi je marche de long en large"), mais aussi les sentiments, et même les pensées peuvent avoir une cause mentale. En ce qui concerne les actions, il est important de distinguer les causes mentales des motifs ; en ce qui concerne les sentiments, comme la peur ou la colère, il est important de distinguer les causes mentales du sentiment » (ANSCOMBE G. E. M., *L'intention, op. cit.*, p. 53).
[55] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 88.
[56] *Ibidem.*

l'eau, toutes ses contractions musculaires, en tant qu'événements physiques, sont « indépendantes » de ce qu'il pourra dire de son action. On dit, en effet, d'une action qu'elle est intentionnelle, non pas en fonction de ce qu'on a pu observer comme mouvement, mais « sous » une description. L'intention est inobservable. Il n'y a de sens à en parler qu'à partir d'une description discutée par l'agent avec un interlocuteur.

Reste qu'il faut s'entendre sur cette idée d'« indépendance ». Le fait que l'on ne puisse pas observer l'intention à la manière des mouvements physiques ne signifie pas que l'agent peut affirmer ce que bon lui semble et s'attribuer les intentions qu'il souhaite, sans que nous n'ayons de moyens de nous assurer de la « vérité » de sa réponse. Anscombe précise qu'un certain contrôle de la sincérité des dires de l'agent est possible.

Reprenons l'exemple de Anscombe déjà évoqué ci-dessus. Un ouvrier peut très bien rejeter la description de son action selon laquelle il aurait pompé de l'eau dans l'intention d'empoisonner les habitants de la maison, en disant qu'il s'est borné à faire son travail habituel. Quelle description de son action est correcte ? « Il empoisonne les habitants » ou « il pompe » ? Qu'est-ce qui nous garantit que l'homme ne donne pas à son interlocuteur la réponse qu'il préfère ? Pour Anscombe, sa réponse devra en tous les cas satisfaire à la question « Pourquoi ? » :

> « Il faut donc, pour que sa réponse soit acceptable, que son travail habituel consiste effectivement à pomper. De plus, il ne doit rien faire qui s'écarte du cours normal de son travail, qui ait pour effet de concourir à l'empoisonnement, et dont il ne puisse pas rendre compte de façon plausible. Supposons, par exemple, qu'il détourne l'attention d'un des habitants de quelque indice qui pourrait lui apprendre la vérité sur la source. La question : "Pourquoi l'avez-vous appelé de là-bas ?" doit recevoir une réponse crédible autre que "Pour l'empêcher de voir" ; et si des faits à expliquer de ce genre se multipliaient, il y aurait lieu de douter de son affirmation selon laquelle il n'aurait rien fait en vue de faciliter l'empoisonnement (ce qu'il soutient pourtant) »[57].

C'est donc dans un jeu de questions-réponses de plus en plus raffiné que l'interlocuteur de l'agent pourra « vérifier » la sincérité de ses propos. Il serait donc possible de tester sa sincérité, sans faire référence aux « preuves » que constituent les événements physiques observés. Néanmoins, lorsque l'interlocuteur poursuit le questionnement de l'ouvrier en le relançant sur les écarts du cours normal de son travail, ne fait-il pas référence à des événements qu'il a observés, à propos desquels il aimerait

[57] ANSCOMBE G. E. M., *L'intention, op. cit.*, p. 90.

entendre l'agent ? Ce qu'Anscombe nomme les « faits à expliquer » ne sont-ils pas des événements observables ? Peut-on encore dire que la description d'une intention est « indépendante » de ce qu'il advient comme mouvement dans le monde ? Bien entendu, finalement, l'agent peut nier que tous les faits avancés constituent une quelconque preuve de son intention d'empoisonner les habitants, sans que l'interlocuteur puisse tester sa sincérité[58]. Ricœur insiste sur ce point : « Il y a un moment, reconnaît Anscombe elle-même, où seul un homme peut dire ce qu'est son intention »[59]. Néanmoins, force est de constater qu'un contrôle de sa sincérité est possible jusqu'à un certain point et que s'y mêlent deux types de connaissance.

Un dernier passage de l'ouvrage de Anscombe où apparaît le mélange des formes de connaissance mérite d'être rapidement évoqué. Il s'agit du cas où un architecte donne ses ordres sans en observer l'exécution. Dans cet exemple, la connaissance que l'agent a de son action intentionnelle est bien une connaissance sans observation. Anscombe insiste sur l'indépendance de cette connaissance avec ce que l'on peut observer. Imaginons alors que les ordres de l'architecte n'aient pas été respectés. Puisque la connaissance de l'action intentionnelle est indépendante de ce que l'on peut observer, la connaissance de l'architecte reste identique, même si la maison dessinée par l'architecte n'a pas été construite. Néanmoins, Anscombe reconnaît qu'en cherchant à faire exécuter ses ordres l'agent mêle deux types de connaissance :

> « Habituellement, quelqu'un qui fait ou qui dirige quelque chose fait usage de ses sens, ou de comptes-rendus qu'on lui fait en permanence. Par exemple, il ne passera pas à l'ordre suivant avant de s'être assuré que le précédent a bien été exécuté ; ou, s'il est l'exécutant, ses sens l'informent de ce qui se passe. Bien entendu, cette connaissance est toujours "spéculative", par opposition à "pratique". Ainsi, dans toute opération, nous pouvons réellement parler de deux connaissances : la connaissance de ce que l'on fait sans recours à l'observation, et la connaissance de ce qui arrive exactement à un moment donné,

[58] Rappelons que dans l'exemple de l'ouvrier que l'on questionne sur l'intention dans laquelle il pompait, l'intérêt d'Anscombe n'est pas éthique ou juridique. Il ne s'agit pas pour elle de savoir si oui ou non il doit être tenu pour responsable de l'acte d'empoisonnement. Son intérêt concerne la vérité de la description de son intention : « Nous nous intéressons juste à ce qui est vrai d'un homme dans ce genre de situation » (*ibid.*, p. 92). Ainsi, bien qu'une autorité juridique ou politique puisse, sur base de preuves matérielles, décider de la culpabilité d'une personne, *in fine*, seule celle-ci peut savoir si elle a eu telle intention ou non.

[59] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, pp. 91-92.

par exemple au matériau sur lequel on travaille. L'une est pratique, l'autre spéculative »[60].

Le contrôle de la sincérité de l'agent et le contrôle de l'accomplissement d'une intention dans laquelle on agit présentent deux situations où les termes de l'opposition ferme de Anscombe entre connaissance pratique et connaissance par observation se mêlent. Comme dans le cas de l'opposition entre motif et cause, l'opposition entre le réseau conceptuel de l'action et le jeu de langage de l'événement se déplace à l'intérieur même du réseau.

1.2.3. La mise en question du pouvoir-faire de l'agent

Notre objectif dans le point précédent était de montrer que les oppositions qui distinguaient le réseau conceptuel de l'action d'autres discours ne sont pas aussi tranchées que l'affirment les auteurs analytiques. Suivant les remarques de Ricœur sur l'opposition entre cause et motif, et en prolongeant l'exercice avec l'opposition entre connaissance pratique et connaissance par observation de l'action intentionnelle, nous avons montré que l'effritement des oppositions se manifeste déjà au plan sémantique du langage de l'action. Non seulement des situations existent qui exigent un usage mixte des termes de motif et de cause pour parler de l'action, mais en plus, le contrôle de la sincérité d'un agent et le contrôle de l'exécution d'un ordre constituent des situations où il peut être sensé, dans certaines circonstances, de parler d'une action intentionnelle comme d'une chose connue par observation et non plus seulement connue pratiquement.

Puisque dans le réseau conceptuel de l'action les termes s'intersignifient, il est logique que la remise en cause de la distinction tranchée entre motif et cause atteigne aussi le concept d'agent. Lorsque nous avons abordé le concept d'agent, nous avons indiqué le lien qui existait entre la notion d'agent et celle de motif. Un motif est le motif d'un agent. Il renvoie à un pouvoir de l'agent qui n'appelle aucun autre antécédent de type causal. Depuis lors, notre développement a permis de relativiser la ligne de démarcation entre le motif et la cause. Nous avons vu que, pour Ricœur, il existe des usages sensés du terme de cause dans le discours sur l'action qui, s'ils se distancient de la causalité humienne, n'en sont pas moins éloignés de la notion de motif comme raison de... Ainsi avons-nous évoqué les impulsions, les dispositions, les tendances durables ou permanentes, etc. autant de débordements de la figure du motif qui renvoient au pouvoir de l'agent. C'est toute l'ambivalence du désir qui se manifeste alors. Dans sa

[60] ANSCOMBE G. E. M., *L'intention, op. cit.*, p. 151.

dimension de *sens*, le désir représente une raison d'agir, le « caractère de désirabilité » fournissant une fin dans la régression des moyens aux fins dans un raisonnement pratique ; dans sa dimension de *force*, il constitue la part d'ombre de l'agent, sa passivité.

Prendre au sérieux cette forme de causalité mixte de l'action, revient à relever une antinomie au cœur de l'action. D'une part, l'action est celle d'un agent identifiable. Elle dépend de lui, « elle est au pouvoir de l'agent »[61]. L'enquête sur l'auteur de l'action se clôture par la désignation d'un agent. A côté de cette recherche susceptible d'être terminée, Ricœur attire notre attention sur une enquête interminable : la recherche de la motivation de cet agent. Alors que la désignation de l'auteur appelle une réponse claire : un tel ; la recherche de la raison d'agir peut, par contre, nous entraîner dans une quête sans fin. S'il est fait crédit à l'idée que le désir n'est pas que sens, pur motif, rien ne peut plus empêcher d'admettre en même temps l'abîme d'une recherche sans fin des motivations profondes des raisons d'agir avancées par l'agent. En répercutant sur le concept d'agent les développements sur l'empiètement du motif et de la cause, Ricœur parvient à cerner une antinomie, au sein même du discours de l'action prétendument homogène, entre *puissance d'agir* et *raison d'agir*.

Lorsque nous nous sommes penché sur le concept d'agent, nous ne nous sommes pas limité à la relation entre les termes d'agent et de motif. Nous avons également présenté l'agent comme celui à qui on impute une intention. L'agent, avons-nous dit, est celui à qui on peut attribuer l'intention de l'action. L'action intentionnelle voit ses conséquences justifiées par la visée d'une fin recherchée par l'agent. Ainsi, l'action de pomper de l'eau vise, par ses effets, à réaliser un résultat jugé désirable, à savoir, dans cet exemple, empoisonner les habitants de la maison. Si l'agent nie avoir recherché à atteindre un tel résultat, il semble qu'il faille considérer l'empoisonnement comme une conséquence involontaire de son action intentionnelle. En quelque sorte, les mouvements de la nature poursuivent ce que l'agent a posé comme action intentionnelle. Imputer une intention à un agent, c'est être confronté à cette question des effets voulus et non voulus. Toute la difficulté est de distinguer les effets imputables à une action intentionnelle de ceux, involontaires, qui ne peuvent être portés à charge de l'agent.

Cette question de l'imputabilité pose, derechef, un problème délicat au concept d'agent, non plus cette fois au niveau de la « cause » de l'action, mais au niveau de ses « effets ». Alors que la désignation de l'agent de l'action intentionnelle attend une réponse claire et précise, l'attribution d'une

[61] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus, op. cit.*, p. II-29.

intention peut conduire à un nouvel abîme. Ricœur énonce le problème comme suit : « *jusqu'où* s'étend l'efficace du commencement et, par conséquent, la responsabilité de l'agent, eu égard au caractère illimité de la série des conséquences physiques ? »[62].

Nous avons vu, précédemment, à l'occasion des questions du contrôle de la sincérité de l'agent et du contrôle de l'exécution d'un ordre, que l'observation des effets de l'action intentionnelle pouvait relancer la question de l'imputation de l'intention de l'action. Ainsi des « faits à expliquer » peuvent relancer le doute quant à la sincérité de l'agent et mettre en question la description de l'action intentionnelle que ce dernier s'attribue. De même, avons-nous vu que la connaissance que l'architecte peut avoir de son action voit se mêler connaissance pratique de son intention et connaissance par observation des effets de ses ordres. Des effets observables peuvent continuellement relancer la quête – terminable – de l'agent de l'action.

Cette antinomie entre connaissance pratique des effets visés et connaissance par observation des effets « causés » par l'action n'est pas sans mettre en question la *puissance d'agir* de l'agent. Au vu de l'antinomie entre effets voulus et non voulus, faut-il limiter le réel pouvoir de l'agent à ses gestes immédiats dont il a une connaissance pratique ? Doit-on restreindre son pouvoir-faire au commencement de l'action intentionnelle – l'ordre de l'architecte, par exemple – et rejeter dans le domaine de la causalité externe les effets de cette action – l'exécution de ses ordres ? Doit-on exclure de son pouvoir-faire les actions complexes, c'est-à-dire les raisonnements pratiques qui enchaînent moyens et fins, pour limiter son pouvoir-faire aux actions simples, aux « actions de base »[63] ? On le voit, la difficulté de déterminer les effets dont l'agent peut être tenu pour responsable laisse l'analyse du langage ordinaire dans le doute quant au pouvoir-faire de l'agent auquel l'analyse du réseau conceptuel de l'action semble pourtant renvoyer.

La sémantique de l'action fait donc face à un paradoxe : elle présuppose un pouvoir de l'agent que la possibilité de déterminer la « cause » et les « effets » de l'action intentionnelle met en doute. Si nous

[62] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 129.

[63] Le concept d'« action de base » est développé par A. Danto. Ricœur : « C'est par un argument purement logique, et non par une description phénoménologique, que le concept est introduit. Nulle action n'est identifiée comme étant intrinsèquement de base. L'argument est de la forme : si quelque chose est fait à travers quelque chose d'autre, alors il doit y avoir une action qui est faite purement et simplement. Sinon, rien ne serait fait. Cet argument, qui requiert une analyse finie, repose sur l'impossibilité d'une régression à l'infini ; "de base" signifie simplement : qui n'est pas fait à travers autre chose » (RICŒUR P., *La sémantique de l'action*, 1977, *op. cit.*, p. 28).

portons un regard rétrospectif sur le travail effectué jusqu'ici, il nous semble que ce doute était perceptible bien avant la prise de conscience du caractère hétérogène du réseau conceptuel de l'action. Il apparaît dès l'analyse du concept d'intention, plus précisément dans le rejet, par Anscombe, de l'expression « l'intention-de ». Rappelons-nous qu'Anscombe rejetait cette expression pour se centrer sur deux autres usages du terme d'intention (j'ai fait ceci intentionnellement ; cette chose a été faite dans telle ou telle intention). En effet, pour Anscombe, comme le rappelle Ricœur, « la grammaire de surface de la déclaration d'intention est incertaine : rien ne distingue le futur de l'intention (je vais me promener) de celui de l'estimation du futur (je vais être malade) de celui du commandement (vous allez m'obéir) »[64]. Dans les dernières pages de son ouvrage, pourtant, elle réserve un usage valide de l'expression « l'intention de ». Néanmoins, pour Ricœur, cette récupération passe à côté de l'essentiel de la déclaration d'intention :

> « Revenant à cet emploi au terme de son parcours, l'auteur se borne à dire que le critère de la question *pourquoi ?* et des réponses appropriées vaut aussi pour l'intention d'une action proposée. Autant dire que la marque du futur, que l'intention partage avec la prédiction ou l'estimation du futur (ceci va arriver), n'est pas discriminante, mais seulement l'explication par des raisons ; de ce point de vue, il n'importe pas que l'intention soit remplie ou non, ou que l'explication se borne à un laconique : parce que j'en avais envie, un point c'est tout. On a simplement éliminé ce que j'appellerai l'intention de l'intention, à savoir l'élan spécifique vers le futur où la chose à faire est à faire par moi, le même *(ipse)* que celui qui dit qu'il fera »[65].

Pour Anscombe, la déclaration de telles visées ne peut être que confuse, condamnée au « jargon psychologique »[66]. Mais en excluant de

[64] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus, op. cit.*, p. 86.

[65] *Ibid.*, p. 92.

[66] Vincent Descombes dans un commentaire de *Soi-même comme un autre*, privilégie également l'usage adverbial du concept d'intention sur l'usage de ce concept dans l'expression « intention de » : « on peut rendre compte plus facilement de ce que signifient "avoir un projet", "se proposer de", "tendre à", si on rattache directement l'intention à une action (...) Ce que nous voulons éviter, c'est d'avoir à postuler un *ego* cartésien porteur de *cogitationes* roulant sur le futur, *mais comme telles détachées de toute action et même de tout corps* (...) J'en conclus qu'il vaut mieux s'en tenir au critère wittgensteinien d'Anscombe : le signe que quelqu'un a l'intention d'aller quelque part, c'est qu'il essaie d'une façon ou d'une autre d'y arriver (*trying to get it)* » (DESCOMBES V., « Le pouvoir d'être soi », in *Critique*, n° 529-530, 1991, pp. 545-576, pp. 559-560). Vincent Descombes rétablit la priorité d'Anscombe de l'intention adverbiale. L'« intention de » ne serait pas sans danger de retour

l'analyse le projet, en tant qu'élan vers le futur, en faisant de « l'intention de » une variante de « l'intention *dans laquelle* »[67] ne rejette-t-on pas une dimension primordiale de l'idée de pouvoir-faire, à savoir la capacité de viser des possibles, de se projeter vers un futur que rien ne détermine encore et de s'y tenir ? A nouveau le pouvoir-faire de l'agent se restreint. Il ne peut plus faire que ce qu'il fait.

L'analyse du langage ordinaire de l'action nous laisse ainsi face à un champ conceptuel hétérogène. Les termes du réseau ne font pas que s'intersignifier, ils entrent également en tension les uns avec les autres. Il ne s'agit pas, à travers cette conclusion, de condamner, pour incohérence, le travail de l'analyse du langage ordinaire, mais d'en souligner les limites. Ce sont ces limites que nous voudrions illustrer à nouveau, non plus, cette fois en relevant l'hétérogénéité sémantique du discours de l'action, mais son hétérogénéité épistémologique.

2. La description de l'action sensée considérée comme un texte

Notre première approche de l'action doit beaucoup à l'analyse du langage. Les pages qui suivent, et qui prolongeront l'aperçu de l'apport et des limites de toute description d'action, continueront à emprunter à l'analyse du langage. La différence, de taille, est que nous quitterons le plan du discours parlé, pour aborder le plan du discours écrit. Un tel projet peut surprendre. N'avions-nous pas précisé que l'action ne prenait sens que dans un jeu de questions-réponses ? Qu'on ne pouvait parler d'action intentionnelle que *sous* une description échangée entre les interlocuteurs ? Qu'un tiers ne pouvait pas, sur la seule base d'observations, déterminer une action comme intentionnelle ? Comment pourrait-on alors parler d'action intentionnelle à partir de la lecture d'un discours écrit ? Le texte ne se distingue-t-il pas de la parole vive échangée entre des personnes dans un contexte donné ?

Dans un article fameux, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte »[68], Ricœur montre comment l'action, loin de

au mentalisme, dont il craint que Ricœur ne « lui cède à nouveau du terrain » (*Ibid.*, p. 559). Lorsque, dans notre deuxième partie sur l'action *racontée*, nous verrons comment la narrativité permet aux agents la visée de possibles pratiques et la formation de projets, nous montrerons que Ricœur ne revient d'aucune manière à une quelconque forme de mentalisme.

[67] Anscombe : « Ce que j'ai dit de l'intention dans l'action s'applique aussi à l'intention dans une action projetée » (ANSCOMBE G. E. M., *L'intention, op. cit.*, p. 153).

[68] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*

voir sa nature déforcée par un rapprochement avec le modèle du texte, présente « des traits constitutifs du texte en tant que texte »[69]. C'est l'action considérée comme un texte que nous allons maintenant examiner. Le but de cet exercice est de démontrer qu'il est possible de parvenir à des conclusions semblables à celles auxquelles nous sommes arrivé à la fin de la critique de l'analyse conceptuelle de l'action. Là où nous avions conclu à l'hétérogénéité sémantique du réseau conceptuel de l'action, nous conclurons ici à l'« hétérogénéité épistémologique » du discours qui cherche à rendre compte de l'action considérée comme un texte.

Nous procéderons en reprenant la distinction que pose Ricœur entre discours parlé et discours écrit. Ensuite, fort des critères définissant la textualité, nous verrons comment appréhender l'action comme un texte. Enfin, nous nous intéresserons à l'opération de lecture du quasi-texte qu'est l'action. A nouveau, nous ferons face à une hétérogénéité, non plus cette fois simplement sémantique mais, comme nous l'avons annoncé, épistémologique, dans la mesure où la « lecture » de l'action peut se faire selon deux méthodes antinomiques. Au terme de ce parcours, nous établirons une conclusion similaire à celle de la critique de l'analyse conceptuelle de l'action : le champ de l'action sensée décrite est dans un état de division et de tension qui requiert un dépassement que le plan de l'analyse et de la description ne peut offrir. Nous aurons ainsi cerné les limites de ce que représente le plan de la description de l'action pour Ricœur.

2.1. Les quatre critères de la textualité

En parlant de texte, nous restons bien dans le domaine du discours. Rappelons-nous les traits du discours, que nous avons brièvement évoqués à l'occasion de la distinction du sémantique et du sémiotique. Tout d'abord, « le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent, tandis que le système de la langue est virtuel et étranger au temps »[70]. Deuxièmement, contrairement à la langue, le discours n'est pas anonyme ; il est posé par un sujet. Troisièmement, alors que les signes de la langue ne renvoient qu'à d'autres signes, « le discours est toujours au sujet de quelque chose »[71]. Enfin, le discours s'adresse à un interlocuteur, à un auditeur. Reste à voir, maintenant, ce qui caractérise le discours comme discours *écrit*, comme *texte*. Si ce dernier partage avec la parole vive l'opposition à la

[69] *Ibid.*, p. 183.

[70] *Ibid.*, p. 184.

[71] *Ibid.*, p. 184.

langue de la sémiotique, il ne réalise pas de la même façon les traits caractéristiques du discours.

2.1.1. La fixation de la signification

Tout d'abord, l'écriture a pour effet de *fixer* le discours, qui dans la parole vive est un événement temporel qui apparaît et disparaît. Ce n'est pas l'événement qui est fixé en tant que tel, mais le « dit » de la parole, le « noème » du dire. Ce qui est inscrit à travers l'écriture, c'est « la signification de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement »[72]. Ricœur parle d'« extériorisation intentionnelle » du discours. Pour bien comprendre ce qui est fixé par l'écriture, Ricœur fait appel à la théorie des actes de langage, qu'il trouve chez Austin et Searle, selon laquelle parler est un acte qui inclut une hiérarchie d'actes :

> « L'acte de parler, selon ces auteurs, est constitué par une hiérarchie ordonnée distribuée sur trois niveaux : *1)* le niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel, l'acte *de* dire ; *2)* le niveau de l'acte ou de la force illocutionnaire, ce que nous faisons *en* parlant ; et *3)* le niveau de l'acte perlocutionnaire, ce que nous faisons *par le fait de dire* »[73].

L'extériorisation intentionnelle du discours se produit à ces différents niveaux. Premièrement, l'extériorisation de l'acte locutionnaire dans la phrase.

> « La phrase peut en effet être identifiée et réidentifiée comme étant la même. Une phrase devient un é-noncé *(Aus-sage)* et peut ainsi être transmise à d'autres comme étant telle et telle phrase dotée de telle signification. Mais l'acte illocutionnaire peut aussi être extériorisé à la faveur des paradigmes grammaticaux (modes indicatif, impératif, subjonctif, et toutes les autres procédures exprimant la "force" illocutionnaire) qui permettent son identification et sa réidentification »[74].

[72] *Ibid.*, p. 185.
[73] *Ibid.*, p. 186. Ainsi, par exemple, « si je vous dis de fermer la porte, je fais trois choses : je rapporte le prédicat d'action (fermer) à deux arguments (vous et la porte) ; c'est l'acte de dire. Mais je vous dis cette chose avec la force d'un ordre, et non d'une constatation, ou d'un souhait, ou d'une promesse ; c'est l'acte illocutionnaire. Enfin, je peux provoquer certains effets, telle la peur, par le fait que je vous donne un ordre ; ces effets font du discours une sorte de stimulus qui produit certains résultats ; c'est l'acte perlocutionnaire » (« La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 101-117, pp. 105-106).
[74] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 186.

L'acte perlocutionnaire, quant à lui, est l'acte le moins « inscriptible » ; il ressort davantage du langage parlé. Mais Ricœur ajoute que même si « l'action perlocutionnaire est précisément ce qui est le moins discours dans le discours »[75], elle est aussi « le discours en tant que stimulus »[76]. Lorsque Ricœur affirme que l'écriture fixe la signification de l'événement de parole – le « noème » du dire, le « dit » de la parole –, c'est donc aux différents aspects de l'acte de langage aptes à l'extériorisation qu'il fait référence.

2.1.2. L'autonomie sémantique du texte

Après avoir déterminé le discours écrit comme un discours *fixé*, mettons-le en relation avec le deuxième trait du discours. Celui-ci consiste à être posé par un sujet auquel il renvoie. Dans le cas du langage parlé, ce renvoi est immédiat ; la signification du discours s'identifie avec l'intention du sujet parlant, « de telle façon que c'est la même chose de comprendre ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire »[77]. Dans le discours écrit, l'intention de l'auteur et la signification du texte se dissocient. Cela ne veut pas dire que l'écriture nous conduit à l'anonymat du système des signes de la langue. Le renvoi au locuteur persiste mais se distend. La signification du texte, quant à elle, déborde du cadre de l'intention de l'auteur. D'une certaine manière, l'écriture autonomise la signification du texte de la psychologie de ce dernier. Instruit par ce deuxième critère de la textualité – l'autonomie sémantique –, nous pouvons éviter l'écueil qui consiste à assimiler l'écriture et la lecture à un dialogue entre le lecteur et l'auteur. Il n'y a pas d'échange entre eux comme il y en a entre deux interlocuteurs dans un contexte d'échange : « le lecteur est absent à l'écriture ; l'écrivain est absent à la lecture »[78].

2.1.3. Le déploiement de références non ostensives

Le troisième trait du discours réside dans sa dimension référentielle. Un discours est toujours produit au sujet de quelque chose. Dans le langage parlé, cette référence se confond avec l'environnement des interlocuteurs. « Dans le discours oral, dirons-nous, la référence est *ostensive* »[79]. Dans le

[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibid.*, p. 187.
[78] RICŒUR P., « Qu'est-ce qu'un texte ? », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 137-159, p. 139.
[79] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 188. « Ainsi, dans la parole vivante, le sens *idéal* de ce qu'on dit se recourbe vers la

cas du discours écrit, cette référence est interceptée. Ici Ricœur dit bien *interceptée* et non *supprimée*. Pour lui, le texte a bien une référence, mais qui déborde des limites de la référence ostensive. Réservant le terme de situation pour l'environnement des interlocuteurs dans le discours parlé, Ricœur parle de « monde » pour nommer les références ouvertes par les textes. Au stade actuel de notre réflexion, nous retiendrons que le texte libère la référence du discours des limites de la référence ostensive.

2.1.4. L'éventail universel des destinataires d'un texte

Dernier trait du discours : il s'adresse à quelqu'un. A nouveau, le texte effectue ce trait différemment que le discours parlé. Alors que dans l'échange, le discours s'adresse à quelqu'un présent dans la situation du discours, le texte, quant à lui, peut s'adresser à une multitude de destinataires, à savoir, quiconque sachant lire !

Nous disposons dorénavant des critères de la textualité : fixation de la signification ; dissociation de l'intention du texte avec celle de l'auteur ; débordement des limites des références non ostensives ; éventail universel des destinataires du discours. Le travail qui nous attend maintenant consiste à identifier comment Ricœur applique ces différents critères au concept d'action sensée.

2.2. L'action sensée considérée comme un texte

Avant de suivre Ricœur dans l'application des différents critères de la textualité à l'action, il faut bien garder à l'esprit que, pour lui, c'est en fonction de traits *internes* de l'action que celle-ci peut être considérée comme un texte. Il ne déforce pas la nature de l'action en lui appliquant un modèle étranger, mais montre que l'action présente des similitudes avec le modèle du texte et peut être « lue » comme un quasi-texte.

2.2.1. La fixation de l'action

L'application du premier critère conduit à poser que, de la même manière que la signification du discours peut être fixée par le texte, l'action est susceptible d'être fixée. « Comme l'acte de langage, l'événement

référence *réelle*, à savoir ce *sur quoi* on parle ; à la limite, cette référence réelle tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir. Le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration » (RICŒUR P., « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, pp. 140-141).

d'action (si nous pouvons forger cette expression analogique) développe une dialectique semblable entre son statut temporel, en tant qu'événement apparaissant et disparaissant, et son statut logique, en tant qu'ayant telle et telle signification identifiable, tel et tel "contenu de sens" »[80]. Si une fixation est possible, c'est parce que l'action, par ses traits internes, se rapproche de la structure de l'acte de langage. Tout d'abord, l'action présente la structure d'un acte locutionnaire[81]. Elle possède un contenu propositionnel qui peut être identifié et ré-identifié comme étant le même, et ce à distance de l'« événement » de l'action.

De plus, une action peut être ré-identifiée comme étant la même en fonction de sa force illocutionnaire. Searle, dans *Speech-acts*, dénombre les actes illocutionnaires en construisant des « modèles idéaux », à la façon des types idéaux de Max Weber, chaque modèle d'acte étant gouverné par des règles constitutives.

> « L'idée-clé est que chaque type est régi par une "condition essentielle" ; ainsi, la condition essentielle de la promesse est que la promesse *count as* : contracter l'obligation d'exécuter l'action énoncée ; la condition essentielle est la "condition nécessaire et suffisante pour que l'acte de la promesse ait été accomplie avec succès et non de façon défectueuse dans l'énonciation d'une phrase donnée" »[82].

Cette typologie des actes illocutionnaires permet de construire une typologie des actions, chacun des modèles idéaux jouant le rôle de paradigme « pour les actions qui remplissent les actes de langage correspondant »[83]. Une action doit donc, de la même manière qu'un acte de langage, se conformer à

[80] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 193.

[81] Ricœur utilise les travaux d'Anthony Kenny dans *Action, Emotion and Will* afin de montrer que l'action présente la structure d'un acte locutionnaire. Cet auteur, entre autres traits de la structure propositionnelle des actions, montre la « polyadicité variable » (*Sémantique de l'action, op. cit.*, p. 59) des prédications dans les énoncés d'action : « les verbes d'action permettent une pluralité d'« arguments » capables de compléter le verbe, allant de l'absence d'argument (Platon enseigne) à un nombre indéterminé d'arguments (Brutus tua César dans la Curie, aux Ides de Mars, avec un..., avec l'aide de...). Cette complexité variable de la structure prédicative des phrases d'action est typique de la structure propositionnelle de l'action » (« Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 191).

[82] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus, op. cit.*, p. 75. A cette condition essentielle pour qu'un acte illocutoire soit réussi, Searle adjoint d'autres conditions telles que des conditions « préparatoires » (cf. *ibid.*, pp. 76-80).

[83] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 192.

des règles constitutives[84] qui lui donnent sens. Transposées au domaine de l'action, Ricœur parle de ces règles en termes de « médiations symboliques »[85]. Une des raisons du choix du terme de « symbole » est d'insister sur le caractère public de ces règles de signification. Elles ne sont pas dans le seul esprit des acteurs mais ressortissent au domaine culturel[86].

2.2.2. L'autonomie sémantique de l'action

Passons à l'application du deuxième critère. Le contenu propositionnel et la force illocutionnaire de l'action considérée comme un

[84] « Par règle constitutive, on entend des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier "compte comme" un coup dans une partie d'échecs. (...) La règle est constitutive en ce sens qu'elle n'est pas surajoutée, à la façon d'un règlement extérieur appliqué à des mouvements qui auraient déjà leur propre organisation (comme des signaux lumineux par rapport à la circulation de conducteurs ayant chacun leur propre projet) (...) ; la signification procède de la règle dès lors que la règle est constitutive : constitutive précisément de la signification, du "valoir comme" » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 183).

[85] Il ne faudrait pas croire qu'en introduisant ici la notion de « médiation symbolique », nous sortions du cadre d'une démarche analytique et descriptive. Il est vrai que cette notion renvoie à une unité de sens qui n'est pas engendrée par le simple jeu de renvoi et de clarification des catégories du discours de l'action. Néanmoins, s'il est légitime de mobiliser ici cette notion, c'est parce que les médiations ne sont pas considérées du point de vue de leur genèse. Ne sont abordées que les médiations « immanentes » aux actions. « Si je parle plus précisément de *médiation symbolique*, c'est afin de distinguer, parmi les symboles de nature culturelle, ceux qui sous-tendent l'action au point d'en constituer la signifiance première, avant que se détachent du plan pratique des ensembles symboliques autonomes relevant de la parole ou de l'écriture. En ce sens, on pourrait parler d'un symbolisme implicite ou immanent, par opposition à un symbolisme explicite ou autonome » (RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 1*, Paris, Seuil, 1983, pp. 91-92). Une autre précision s'impose. Avec l'idée de règle, s'ensuit l'idée de conduites prescrites qui risque de nous faire sortir du cadre strict d'une démarche descriptive. « On passe ainsi sans difficulté, sous le titre commun de médiation symbolique, de l'idée de signification immanente à celle de règle, prise au sens de règle de description, puis à celle de norme, qui équivaut à l'idée de règle prise au sens prescriptif du terme. En fonction des normes immanentes à une culture, les actions peuvent être estimées ou appréciées, c'est-à-dire jugées selon une échelle de préférence morale. Elles reçoivent ainsi une *valeur* relative, qui fait dire que telle action *vaut mieux* que telle autre » (*ibid.*, p. 93). Dans ce premier chapitre sur l'action décrite, les significations éthiques de ces médiations sont mises entre parenthèses.

[86] Ricœur écrit : « le symbolisme n'est pas dans l'esprit ; ce n'est pas une structure psychologique destinée à guider l'action. Ce sont des structures établies au niveau social, en fonction desquelles les gens font des choses qu'il faut comprendre comme des gestes de salutations, comme manifestation de protestation, comme célébration de la fête nationale, etc. » (RICŒUR P., « La structure symbolique de l'action », in *Actes de la 14e Conférence internationale de sociologie des religions*, Lille, Secrétariat C.I.S.R., 1977, pp. 29-50, pp. 36-37).

texte forment son « contenu de sens ». C'est donc ce dernier qui peut être identifié et ré-identifié, au-delà de l'« événement » temporel de l'action. Mais la proximité entre le texte et l'action n'en reste pas à la fixation qu'il est possible de faire du « contenu de sens » de l'action. Ricœur relève également le phénomène d'autonomisation sémantique de l'action. Nous avions mis en avant, comme deuxième critère de la textualité, l'autonomisation du discours qu'opérait l'écriture par rapport à l'intention du locuteur. De la même manière, la signification de l'action peut s'autonomiser de l'intention de l'acteur.

> « Dans le cas des actions simples, comme celles qui ne requièrent aucune action préalable en vue d'être accomplies, la signification *(noème)* et l'intention *(noèse)* coïncident ou empiètent l'une sur l'autre. Dans le cas des actions complexes, certains segments sont si éloignés des segments simples initiaux, dont on peut dire qu'ils expriment l'intention de l'agent, que l'attribution de ces actions ou de ces segments d'action constitue un problème aussi difficile à résoudre que l'assignation d'auteur en certains cas de critique littéraire »[87].

Quelquefois, des actions peuvent avoir des effets qui marquent fortement leur temps mais qui débordent considérablement les intentions de leurs auteurs. La signification de ces actions ne coïncide plus avec ce qu'ils visaient ; elles s'« autonomisent » sémantiquement parlant.

2.2.3. L'importance de l'action dépasse sa pertinence quant à sa situation initiale

Le troisième critère concerne le contexte de référence. Son application à l'action permet de poser que, parallèlement à la libération de la référence du texte des limites du contexte de sa production, la signification d'une action peut littéralement déborder du contexte dans lequel elle a été posée. Une action importante peut voir sa signification transcender « les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux »[88]. Ricœur nous dit qu'une telle action voit son *importance* dépasser la *pertinence* propre à sa situation initiale.

[87] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 194.

[88] *Ibid.*, p. 196.

2.2.4. L'éventail universel des « lecteurs » de l'action

Enfin, en appliquant le dernier critère de la textualité à l'action, Ricœur met en évidence son ouverture à une multitude de « lecteurs » possibles. Puisque la signification d'une action peut se dissocier de l'intention de l'acteur, rien n'empêche que d'autres personnes que ce dernier la « lisent » et lui donnent une signification. De même, au vu du débordement possible de la signification de l'action hors de son contexte de production, on ne peut limiter la liste de ses lecteurs aux seuls contemporains de l'acteur. Des individus postérieurs à l'acteur peuvent re-lire l'action et lui donner une nouvelle signification[89].

En appliquant à l'action les quatre critères de la textualité, Ricœur montre que l'action peut être légitimement considérée comme un texte. Considérer l'action comme un texte, c'est rendre possible le développement d'une science de l'action. Cette possibilité est inconcevable si on demeure dans l'analyse du langage ordinaire, car cette dernière limite le concept d'action sensée à la situation d'échange entre l'acteur et son interlocuteur. Pour elle, un tiers, observateur de l'action et extérieur au jeu de questions-réponses, ne peut utiliser de manière sensée le terme d'action ou d'intention pour caractériser ce dont il est témoin. La signification de l'action est indissociable du jeu de questions-réponses entre l'agent et un interlocuteur. Pour Ricœur, en considérant l'action sensée comme un texte, on peut faire de l'action un objet de science, sans lui faire perdre son sens :

> « Ma thèse est que l'action elle-même, l'action sensée, peut devenir objet de science sans perdre son caractère de signifiance à la faveur d'une sorte d'objectivation semblable à la fixation opérée par l'écriture. Grâce à cette objectivation, l'action n'est plus une transaction à laquelle le discours de l'action continuerait d'appartenir »[90].

Ainsi l'articulation symbolique de l'action permet au scientifique de déchiffrer le sens de l'action. Les médiations symboliques lui offrent un « *contexte de description* pour des actions particulières. Autrement dit, c'est

[89] On comprend bien entendu déjà l'importance de telles considérations pour une épistémologie du travail historique suivant des approches structuralistes pour mieux cerner la production de l'historien lui-même. Nous évitons de développer pour le moment ce versant des réflexions de Ricœur afin qu'un tel « saut » à la construction des actes individuels et collectifs par les historiens ne nous amène pas à manquer le passage plus spécifique de la description des actions à leur inscription narrative, puis à leur dimension normative.

[90] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 191.

"en fonction de..." telle convention symbolique que nous pouvons interpréter tel geste *comme* signifiant ceci ou cela : le même geste de lever le bras peut, selon le contexte, être compris *comme* manière de saluer, de héler un taxi, ou de voter »[91]. Ces règles donnent à l'action une certaine lisibilité qui rend la signification de celle-ci accessible à des observateurs étrangers au contexte situationnel de l'« événement » de l'action. Le scientifique peut également s'intéresser aux médiations symboliques pour elles-mêmes et les fixer dans un texte ethnographique.

Le fait de considérer l'action comme un texte ouvre bel et bien le champ de l'action sensée au traitement scientifique. Cette ouverture, cependant, entraîne certaines difficultés. Force est de constater que la description scientifique de l'action sensée est l'occasion d'un véritable conflit épistémologique. Pour Ricœur, en effet, la lecture du quasi-texte qu'est l'action peut s'opérer selon des manières radicalement différentes. Une action peut s'*expliquer* ou se *comprendre*. C'est cette nouvelle « hétérogénéité » que nous allons mettre en évidence dans le prochain point.

2.3. L'hétérogénéité épistémologique de la description de l'action

Afin de bien saisir le dualisme épistémologique auquel est confrontée la lecture de nos actions, voyons comment deux options se présentent bien à la lecture de tout texte. Nous tenterons, ensuite, de transcrire ce dualisme dans le domaine de l'action. La lecture est le lieu d'un conflit entre deux options : *expliquer* ou *comprendre*. La longue citation de Ricœur qui suit résume à merveille ce conflit présenté, il est vrai, sous sa forme la plus dichotomique :

> « Pour les analystes, partisans d'une explication sans compréhension, le texte serait une machine au fonctionnement purement interne auquel il ne faudrait poser aucune question – réputée psychologisante –, ni en amont du côté de l'intention de l'auteur, ni en aval du côté de la réception par un auditoire, ni même dans l'épaisseur du texte du côté d'un *sens*, ou d'un message distinct de la *forme* même, c'est-à-dire de l'entrecroisement des *codes* mis en œuvre par le texte. Pour les herméneutes romantiques, en revanche, l'analyse structurale procéderait d'une objectivation étrangère au message du texte inséparable lui-même de l'intention de son auteur : comprendre serait établir entre l'âme du lecteur et celle de l'auteur une

[91] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 92.

communication, voire une communion, semblable à celle qui s'établit dans un dialogue face à face »[92].

Ce résumé du débat expliquer-comprendre dans le domaine du texte permet de saisir la situation conflictuelle dans laquelle se constitue toute lecture d'un texte[93]. Qu'en est-il si nous appliquons maintenant les termes de ce conflit au domaine de l'action ?

Sur base des développements précédents, la démarche qui devrait l'emporter est celle de la compréhension de l'action. Lire l'action en tentant d'établir l'intention de l'agent paraît être la seule option sensée. N'avons-nous pas appris précédemment que parler d'action, c'est nécessairement parler d'intention, de motif ? Face à une action, il faudrait donc continuer à rechercher l'intention de l'agent, sa raison d'agir. Pour ce faire, le lecteur place l'action dans un contexte de description qui permet de comprendre le sens que l'agent accorde à tel ou tel geste.

Cependant, force est de constater que l'action peut également être expliquée, de manière analogue à l'explication de l'analyse structurale. En effet, nous avons vu que la signification d'une action pouvait s'autonomiser par rapport à l'intention de l'acteur. Dans le cas des actions complexes, il devient difficile, sinon impossible, de rendre un agent responsable des effets de l'action, dans la mesure où l'action développe ses propres conséquences. Le destin de l'action se dissocie des projets de l'agent. Elle s'autonomise. Elle devient une « institution »[94], une réalité autonome et distincte des actions humaines. La démarche d'explication de l'action consiste alors à analyser les configurations internes de cet objet qui paraît ne plus rien devoir aux intentions des agents. Elle partage avec l'analyse structurale des textes la même hypothèse de travail :

> « L'hypothèse de travail de toute analyse structurale de textes est celle-ci : en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l'écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours »[95].

Ainsi, bien que les « institutions » humaines n'existeraient pas sans les actions d'individus, leur autonomisation de toute intention d'agents autoriserait à les traiter pour elles-mêmes. Expliquer une action, c'est alors se consacrer aux relations internes du système fermé que constituent nos actions. A travers cette entrée dans l'analyse structurale, c'est le passage du sémantique au sémiotique qui s'est joué. L'action n'est plus abordée à partir d'un discours posé par un agent au sujet de son action, dans un contexte donné et adressé à quelqu'un d'autre. Elle est considérée comme un système analogue au système anonyme et atemporel de la langue.

Comme on peut le constater, l'objet scientifique que constitue l'action est au cœur d'un conflit entre deux démarches possibles qui s'opposent. La première s'attache à construire une théorie de la motivation, la seconde une théorie des systèmes. En considérant l'action comme un texte, l'embarras est semblable à celui qui a été le nôtre suite à la critique de l'analyse conceptuelle de l'action. Le champ ouvert par la considération de l'action comme un texte est, de manière analogue au réseau conceptuel de l'action, hétérogène. La description de l'action est confrontée à un conflit épistémologique qui semble insoluble. Faut-il faire le partage entre les deux théories rivales et assigner à chacune un domaine de validité propre ? La théorie de la motivation héritant des actions simples et la théorie des systèmes des actions complexes ?

Ou bien cette division est-elle factice ? Peut-être que seule une des deux théories en présence peut revendiquer le domaine de l'action sensée considérée comme un texte ? Ainsi, la possibilité même d'une théorie de la motivation serait remise en question par ce que nous avons pu dire précédemment de la nature du « désir » humain. Celui-ci, avons-nous dit, n'est pas que *raison d'agir*, mais également *force* qui meut. Se pourrait-il que les raisons d'agir, y compris celles alléguées dans les actions les plus simples, ne soient plus à chercher dans les motifs des agents mais dans des causes qui dépassent l'agent et qui ressortiraient davantage du domaine d'étude de la théorie des systèmes ? La régularité statistique de certains comportements n'invite-t-elle pas à construire des systèmes dans lesquels on puisse insérer les actions observées ? Néanmoins, réduire l'opération de lecture de toute action humaine à la seule démarche d'explication ne résoudrait pas pour autant nos difficultés. Il ne faut pas oublier que si le quasi-texte que représente toute action peut être considéré indépendamment de toute motivation humaine, sa production est le fait d'un agent individuel.

[92] RICŒUR P., « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 161-182, p. 165.

[93] Ce résumé a le défaut d'être quelque peu caricatural, alors que Ricœur consacre de longues pages aux différentes positions en présence. Pour de plus amples développements de ce débat chez Ricœur, on pourra consulter le recueil d'articles *Du texte à l'action* (Cf. principalement « Qu'est-ce qu'un texte ? » et « Expliquer et comprendre, Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire »).

[94] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 195.

[95] RICŒUR P., « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, p. 147.

La théorie des systèmes est-elle alors concevable en l'absence de toute référence aux motivations ? Si l'action humaine peut présenter des traits structuraux semblables au texte de l'analyse structurale, elle reste le produit d'agents capables d'agir. Postuler l'existence indépendante et objective des « institutions » humaines est de l'ordre de l'illusion.

La *puissance d'agir* est donc au cœur d'un paradoxe. D'une part, la notion même de système la remet en question. D'autre part, s'il peut être légitime d'appréhender l'action comme un système, il ne faut pas oublier que cette action ne doit son existence qu'au fait d'une certaine capacité d'agir des agents. Tant le conflit épistémologique auquel est confrontée toute description d'action que l'hétérogénéité sémantique du discours de l'action nous ont conduit à tirer la même conclusion : la puissance d'agir est mise en question par le discours qui la présuppose. Même si ce premier résultat peut sembler encore très limité par rapport à notre question, il est néanmoins essentiel. En effet, il nous a permis de poser la puissance d'agir comme un « fait primitif », même si pour Ricœur l'aveu de ce fait primitif reste, à ce stade, aporétique : « je veux donner la forme de l'aporie à l'aveu que la puissance d'agir de l'agent doit être tenue en dernière instance pour un fait primitif »[96]. Certes l'étape de la description de l'action laisse la problématique de l'action en état aporétique, mais elle est quand même ce qui a permis de nous introduire à la notion de puissance d'agir. En quelque sorte, la critique du discours descriptif de l'action est ce qui fait émerger la problématique de la puissance d'agir. Les dernières pages de la *Sémantique de l'action* confirment ce résultat paradoxal d'un discours qui tout à la fois introduit et entrave la question de la liberté :

> « Mais si l'expérience manifeste la liberté, celle-ci n'est pas un fait *de* l'expérience mais un *fait* dans l'expérience. Cette remarque est décisive pour la situation du problème de la liberté par rapport au langage ordinaire ; c'est toujours d'ailleurs que la sphère de l'expérience que l'a priori procède ; c'est pourtant dans l'expérience et dans le langage ordinaire que ce fait s'atteste ; l'action est le lieu d'effectuation d'un concept fondamental qui n'appartient pas à son réseau notionnel »[97].

La suite de notre réflexion consistera à montrer comment pour Ricœur la mise en intrigue d'une action constitue une réplique à cette situation aporétique. Nous verrons comment la lecture par l'agent de ses actions médiatise la certitude qu'il a de sa puissance d'agir. Si cette deuxième étape permettra de résoudre les apories auxquelles reste confrontée

[96] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 124.
[97] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus, op. cit.*, p. IX-8.

la description de l'action, elle conduira, à son tour, à de nouvelles apories qui appelleront une étape supplémentaire dans la philosophie de l'action sensée.

Chapitre 4 : L'action racontée

L'hypothèse de ce chapitre est que la réponse aux apories auxquelles mène la description de l'action est à chercher du côté de la narrativité. Précisons d'emblée que nous ne ferons pas droit ici à l'entièreté des développements de Ricœur sur la question de la narrativité. Tel n'est pas notre objectif. Ce dernier est d'élucider la question de la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue du bien commun[1]. C'est donc en regard d'un tel objectif que nous aborderons la question de la narrativité. Ce qui nous intéressera tout particulièrement, c'est le fait que le récit qu'un acteur effectue de son action peut avoir pour effet de *révéler* et de *transformer* son pouvoir-faire que la description de l'action, faut-il le rappeler, laisse à l'état d'aporie. L'idée est qu'en racontant, plutôt qu'en décrivant l'action, il est possible de résoudre ces apories. Lorsque nous effectuons le récit de nos actions, nous rassemblons sous une même unité narrative les éléments disparates et hétérogènes du réseau conceptuel de l'action. Nous relions des causes avec des motifs, des buts avec des effets non voulus,... Une unité de sens est produite, qu'un simple travail analytique de distinction et de clarification des notions du discours de l'action ne peut atteindre. Une *poétique* de l'action ne solutionnerait pas seulement le problème d'hétérogénéité sémantique du discours descriptif de l'action. Elle devrait offrir en outre une solution au conflit épistémologique, en apparence insoluble, que suscite la considération de l'action sensée comme un texte. L'hypothèse est qu'en lisant le récit d'une action, nous faisons droit tant au pôle de l'explication, qu'à celui de la compréhension, en les intégrant dans une même dialectique. Mais on peut attendre davantage d'une poétique de l'action. Elle devrait encore considérablement élargir la portée du concept d'action. En racontant l'action, on déploie pleinement ses dimensions temporelle et sociale.

La poétique de l'action constituera la seconde étape de notre exploration de la philosophie ricœurienne de l'action sensée. Nous dessinons ainsi, petit à petit, l'architecture de la philosophie de l'action de Ricœur. Comme nous l'avons déjà dit, chaque étape appelle, de par ses apories, la construction d'une nouvelle étape. Mais un étage supérieur de la

---

[1] Notre problématique nous éloigne ainsi de l'objectif majeur que Ricœur s'assigne dans *Temps et récit*. Une des hypothèses principales que Ricœur pose au début de cet ouvrage est que le récit peut apporter une réplique poétique aux apories auxquelles est confrontée toute approche spéculative du temps. Pour notre part, nous laisserons à l'arrière-plan la question de la refiguration du temps. Prions donc le lecteur de ne pas prendre cette délimitation de notre objectif pour un aperçu trop rapide de la philosophie ricœurienne de la narrativité.

construction n'efface pas ce qui s'est élaboré en dessous de lui. L'apport des niveaux inférieurs reste présupposé. La poétique de l'action n'annule pas les acquis de l'analyse du langage ordinaire de l'action. L'analyse conceptuelle de l'action n'est pas évacuée, mais trouve sa place dans un ensemble plus vaste[2]. Seconde étape de notre périple, la poétique de l'action n'en est pas pour autant la dernière. En effet, si son apport est manifeste, ses limites le sont également. Principalement parce qu'une action sensée n'est pas uniquement une action racontée ; c'est aussi une action dans laquelle on s'est engagé. A proprement parler, une action qui serait simplement imaginée ne peut plus être appelée une action. La narrativité conduit au seuil de cette question de l'engagement, sans pouvoir y accéder. Il faut, pour y accéder, passer du plan de l'imagination à celui de la volonté, sortir du terrain de la poétique pour entrer dans celui de l'éthique, de la morale et de la politique, bref, dans ce qu'on peut appeler le domaine de l'action *prescrite*.

Dans le premier point de ce chapitre, nous exposerons le modèle de la « triple *mimèsis* » de Ricœur. Nous travaillerons, tout d'abord, le concept de mise en intrigue. Nous verrons comment en composant une intrigue, on agence les faits de manière à les intégrer dans une totalité qui fait sens. Néanmoins, l'effet que produit le récit d'une action ne se manifeste qu'en saisissant l'unité de trois stades qu'il nous faudra passer en revue. Nous aurons à situer l'opération de *configuration* narrative dans une situation intermédiaire qui fait médiation entre, en amont, une précompréhension du monde de l'action – stade de la *préfiguration* – et en aval, le monde du lecteur – stade de la *refiguration*. Nous tâcherons de comprendre comment ces différents stades s'intègrent dans un seul et même arc herméneutique.

Dans un second point, nous évaluerons les apports d'une approche narrative de l'action. Nous présenterons la réplique qu'elle avance aux apories de toute description de l'action. Ensuite, nous montrerons l'élargissement du champ pratique qu'elle suscite. L'action voit son domaine s'étendre. Il n'est plus question de le limiter aux exemples triviaux de la philosophie analytique qui – et ceci n'enlève rien à la rigueur et à la précision de celle-ci – ne disent rien, ou si peu, des dimensions temporelle et sociale de l'action. De plus, le récit non seulement médiatise la compréhension que l'acteur a de son pouvoir-faire, mais transforme celui-ci ; le pouvoir-faire n'est plus seulement le pouvoir de faire ce que je suis en train de faire, mais le pouvoir de réaliser des possibles.

[2] Ricœur parle, au sujet du rapport entre théorie de l'action et théorie narrative, d'un double rapport : « c'est à la fois un rapport de *présupposition* et un rapport de *transformation* » (RICŒUR P., *Temps et récit, Tome I, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 89).

Dans un troisième et dernier point, nous nous intéresserons aux limites d'une poétique de l'action. Nous nous interrogerons sur la pérennité de l'art de raconter. Nos sociétés continueront-elles à se raconter des histoires ? L'idée d'un déclin possible de l'activité de raconter annonce-t-elle une sortie possible de l'action du domaine du sens ? Les règles de la composition narrative risquent-elles de disparaître ? Autre question que suscite l'approche narrative de l'action : comment l'acteur qui raconte son action peut-il s'assurer qu'il ne se trompe pas dans la configuration qu'il fait du récit de son action ? Doit-il rendre compte – et à qui ? – de la manière dont il raconte son action ? Enfin, nous serons forcé de reconnaître que l'imagination narrative ne suffit pas à elle seule à donner sens à nos actions. Il faut encore que l'agent fasse le *choix* du sens et qu'il s'approprie un des possibles construits par le récit. L'imagination ne connaît ni censure, ni arrêt ; elle joue, dans un état de non-engagement, avec ces possibles. Pour que l'effet de sens se produise, il faut donc en appeler à la *volonté*, ce qui nous conduira sur le terrain de l'éthique et de la politique.

1. Le modèle de la triple mimèsis

Commençons par définir brièvement ce que Ricœur entend par narrativité, avant de nous attaquer au modèle de la triple *mimèsis*. Il s'agit essentiellement, pour Ricœur, de considérer l'acte de narration comme un processus de *mise en intrigue*. Ricœur puise nombre de concepts chez Aristote afin de rendre compte de cette organisation intelligible du récit. Tout un chapitre de la première partie de *Temps et récit* est ainsi consacré à une lecture de la *Poétique* d'Aristote. Il ne faut pas se méprendre quant à sa démarche. Il ne cherche pas à appliquer le « modèle » d'Aristote. Ricœur ne se borne pas au cadre dessiné par Aristote. Son intérêt touche à l'activité narrative dans sa globalité, et non pas à un seul genre comme la poésie tragique. Il va essayer de montrer – et cet objectif sera le sien tout au long de *Temps et récit* – que le modèle de la mise en intrigue, tel qu'il se le réapproprie, peut s'appliquer à l'ensemble du champ narratif. Ce champ, Ricœur ne le limite pas au récit de fiction. Il y intègre également le récit historique. Il ne sous-entend pas par là que ces deux types de récits ne se différencieraient pas. Ricœur montre, bien au contraire, que le récit historique développe des exigences épistémologiques propres. Néanmoins, sa thèse est que le récit historique doit son intelligibilité à l'application du modèle de la mise en intrigue. Nous examinerons donc la reprise par Ricœur de concepts aristotéliciens afin, non pas de reconstruire la position

d'Aristote, mais de suivre l'élaboration de son propre modèle, étendu à l'ensemble du champ narratif.

Ricœur manifeste un grand intérêt pour les concepts de *muthos* et de *mimèsis*. Il traduit le premier par le terme d'« intrigue ». Le *muthos* est également relié à l'expression d'« agencement des faits »[3]. Le deuxième est assimilé à l'imitation ou à la représentation de l'action (*mimèsis praxeôs*). Le *muthos* est ce qui est produit par la *mimèsis*. L'agencement des faits, autrement dit le *muthos*, suit un principe d'ordre, une exigence de « concordance ». Cette « concordance est caractérisée par trois traits : complétude, totalité, étendue appropriée »[4]. L'action représentée doit être « menée jusqu'à son terme »[5] qui est, dans la tragédie, le bonheur ou le malheur. Le *muthos*, comme « tout », a un commencement, un milieu et une fin ; « ce qui définit le commencement n'est pas l'absence d'antécédent, mais l'absence de nécessité dans la succession. Quant à la fin, elle est bien ce qui vient après autre chose, mais "en vertu soit de la nécessité, soit de la probabilité" (...). Seul le milieu paraît défini par la simple succession : "Il vient après autre chose et après lui vient autre chose" »[6]. Enfin, dans l'intrigue, « l'action a un contour, une limite (...) et, en conséquence, une étendue »[7].

Mais le *muthos* est aussi un modèle de concordance « discordante ». Il intègre, à l'intérieur de son ordre, une forme de discordance. L'intrigue inclut des incidents, des effets de surprise qui menacent sa cohérence. Des « renversements », des *metabolè*, coups de théâtre et autres, renversent littéralement le cours de l'histoire. Tout l'art de la poétique, comme art de composer des intrigues, consiste alors à rendre « concordante cette discordance »[8], c'est-à-dire à rendre les incidents « nécessaires et vraisemblables »[9].

Ricœur ne restreint pas l'activité narrative à la seule configuration narrative. Sa thèse est que la mise en intrigue se lie nécessairement à un amont et un aval. Pour lui, si la *mimèsis* est, d'une part, « coupure qui ouvre l'espace de fiction »[10], elle a également une fonction de « liaison » avec le monde de l'action. Elle transpose métaphoriquement[11] le champ pratique.

[3] RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 1, op. cit.*, p. 57.
[4] *Ibid.*, p. 66.
[5] *Ibid.*, p 71.
[6] *Ibid.*, p. 66.
[7] *Ibid.*, p. 67.
[8] *Ibid.*, p. 72.
[9] *Ibid.*, p. 74.
[10] *Ibid.*, p. 76.
[11] *Ibidem.*

Pas de *muthos*, sans emprunt à la précompréhension de l'action. De plus, la mise en intrigue conduit à un au-delà du texte, au monde du lecteur. L'activité mimétique se triple donc. On peut s'étonner, de la part de Ricœur, d'une telle liberté dans sa réappropriation de concepts aristotéliciens. A cette remarque, on peut répondre tout d'abord que Ricœur entend mettre à jour, dans la *Poétique*, des indices de cette référence à l'amont et l'aval de la configuration poétique. Plus fondamentalement, il précise qu'il ne veut pas « affaiblir, mais bien enrichir, le sens même de l'activité mimétique investie dans le *muthos* »[12]. Ricœur : « J'espère montrer qu'elle tire son intelligibilité de sa fonction de médiation, qui est de conduire de l'amont du texte à l'aval du texte par son pouvoir de refiguration »[13].

C'est à la triple *mimèsis* – préfiguration, configuration et refiguration – que nous allons maintenant nous consacrer. Que l'on nous permette cependant une dernière remarque. Un trait primordial de l'activité mimétique doit être souligné. Il ne faudrait pas assimiler le terme de *mimèsis* à celui de copie d'une réalité donnée. La *mimèsis* est création. Elle « produit » l'agencement des faits, avons-nous dit. Gardons cette précision à l'esprit. Elle nous permettra de comprendre que l'activité narrative est avant tout l'occasion d'une *innovation sémantique*[14].

1.1. *Mimèsis* I : la préfiguration

Pas de configuration narrative sans une précompréhension de l'action : « de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel »[15]. Chacun de ces traits de l'action constitue un appui nécessaire pour la mise en intrigue[16]. Le premier trait renvoie aux travaux sur la sémantique de l'action sur lesquels nous nous sommes longuement penché. « L'intelligibilité engendrée par la mise en intrigue trouve un premier ancrage dans notre compétence à utiliser de manière significative le *réseau conceptuel* qui distingue structurellement le domaine de l'*action* de celui du mouvement physique »[17]. Les individus sont capables d'utiliser de manière sensée, au sujet d'actions, des termes comme « buts », « motifs », « intention »,... Ricœur parle, à propos de cette maîtrise du réseau

[12] *Ibid.*, p. 77.
[13] *Ibidem.*
[14] Nous aurons l'opportunité, au cours des prochaines pages, de revenir à de multiples reprises sur cette importante thèse.
[15] *Ibid.*, p. 87.
[16] Notons que pour Ricœur, ces « traits sont plutôt décrits que déduits. En ce sens, rien n'exige que leur liste soit close » (*Ibidem*).
[17] *Ibid.*, p. 88.

conceptuel de l'action, de « compréhension pratique »[18]. Sans le présupposé d'une telle compétence, pourrions-nous comprendre un récit portant sur l'agir et le pâtir ? Soulignons d'ores et déjà que « le récit ne se borne pas à faire usage de notre familiarité avec le réseau conceptuel de l'action. Il y ajoute les traits *discursifs* qui le distinguent d'une simple suite de phrases d'action »[19]. Il faut comprendre, selon Ricœur, le réseau conceptuel de l'action comme relevant de l'ordre paradigmatique du discours. Ce réseau rassemble les termes – synchroniques – que l'on peut utiliser pour parler d'une action. Le récit ne fait pas que se référer à ces termes, il « compose ». Le récit fait donc passer ces termes à un ordre syntagmatique – diachronique. Ils ne représentent plus seulement une virtualité, mais sont disposés en vue d'intégrer une totalité effective, que la *mimèsis* II aura pour fonction d'expliquer à travers la configuration narrative proprement dite.

Deuxième trait de l'action sur lequel la composition narrative prend appui : l'articulation symbolique de l'action. A nouveau, ce trait fait référence à quelque chose que nous avons déjà abordé, à savoir l'idée de médiations symboliques de l'action. L'action est toujours déjà articulée par des règles, des normes qui lui donnent une première lisibilité. Lors du précédent chapitre, nous avions précisé le caractère public de ces médiations, qui ne sont pas à chercher dans la tête des agents, mais qui ressortissent au domaine culturel. Le récit présuppose donc, à nouveau, l'expérience pratique, en se référant non plus seulement à une maîtrise du réseau conceptuel de l'action, mais à une précompréhension des symboles « immanents », « implicites » à nos actions.

Enfin, la compréhension des structures temporelles de l'action est également présupposée. Les termes du réseau conceptuel de l'action renvoient déjà à des dimensions temporelles de l'action. Le but, le projet renvoient au futur, certaines raisons d'agir au passé,... Cependant il est une dimension temporelle plus fondamentale qui structure l'action. Pour la nommer, Ricœur utilise le concept heideggerien d'*intra-temporalité* (*Innerzeitigkeit*). Cette temporalité de l'action n'est pas à comprendre à partir de la représentation du temps linéaire. Le temps est plutôt « ce "dans" quoi nous agissons quotidiennement »[20]. Nous devons « compter avec » le temps.

Tout récit s'il veut être compréhensible doit prendre appui sur ces différentes précompréhensions de l'action. Autrement dit, si, comme nous l'avons souligné précédemment, l'activité mimétique instaure une « coupure

[18] *Ibid.*, p. 89.
[19] *Ibid.*, p. 90.
[20] *Ibid.*, p. 96.

qui instaure l'espace de fiction », elle n'est pas sans lien à l'expérience *vive*. Précisons que cette dernière n'est pas l'expérience de la vie « nue », mais d'une vie toujours déjà préfigurée[21].

1.2. *Mimèsis* II : la configuration

Avec la *mimèsis* II – la configuration narrative –, on retrouve le sens du *muthos* aristotélicien abordé plus haut. Le rôle de la *mimèsis* II est avant tout un rôle de médiation. Ricœur énumère trois types de médiation. Tout d'abord, la mise en intrigue « fait médiation entre des *événements* ou des incidents individuels, et une histoire prise comme un tout »[22]. Une histoire est davantage que l'addition de différents événements. L'intrigue tire une totalité sensée de divers incidents. La signification de ceux-ci provient alors de leur contribution à l'avancée de l'histoire. « En outre, la mise en intrigue *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc. »[23]. Ce deuxième type de médiation a déjà été évoqué dans la présentation de la *mimèsis* I à travers la composition narrative des termes du réseau conceptuel de l'action. Nous pouvons ajouter maintenant qu'en composant des concepts hétérogènes dans une même intrigue, la configuration narrative rend « concordantes » les « discordances ». Pour Ricœur, enfin, l'intrigue opère la médiation de différentes dimensions temporelles. Elle relie une « dimension épisodique » et une « dimension configurante ». La première dimension nous fait voir les événements qui constituent l'histoire, tandis que la deuxième met en avant le « thème » de l'histoire. La *mimèsis* II subsume les événements sous une totalité temporelle ; elle combine les deux dimensions temporelles. Cette configuration narrative, c'est ce qui constitue la « followability »[24] de l'histoire, sa capacité à être suivie. Est fournie une conclusion, un « point final » qui dirige les attentes du lecteur à travers la succession des épisodes. Sans un tel point de vue « d'où l'histoire peut être aperçue comme formant

[21] Comme l'écrit Ricœur : « la vie "nue" est hors d'atteinte, pour la bonne raison que nous ne sommes pas nés dans un monde d'enfants, mais que, enfants non parlants, nous sommes arrivés dans un monde déjà parlant, plein par conséquent de tous les récits déjà racontés par nos prédécesseurs. Par conséquent, comme je l'ai dit en décrivant le stade de préfiguration que j'ai appelé *mimèsis* I, l'action est déjà symboliquement médiatisée ; la littérature, au sens le plus large du mot, comprenant l'histoire aussi bien que la fiction, vient renforcer un processus de symbolisation déjà à l'œuvre » (RICŒUR P., « Table ronde, Temps et récit, volume 1 », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 316-322, pp. 317-318).
[22] *Ibid.*, p. 102.
[23] *Ibidem*.
[24] Ricœur emprunte ce concept à W.B. Gallie (cf. *ibid.*, p. 104, note 2).

un tout »[25], les épisodes se succèderaient indépendamment les uns des autres, suivant un trajet linéaire.

Ricœur comprend la configuration narrative telle que nous venons de la présenter comme une opération de *schématisation*. Une parenté avec l'opération du jugement chez Kant est même revendiquée par Ricœur. Il nous paraît important d'élucider cette référence au schématisme kantien parce que le phénomène d'innovation sémantique, dont nous avons dit qu'il était caractéristique de l'activité narrative, ne se laissera comprendre que grâce à l'appropriation que Ricœur effectue de celui-ci.

1.2.1. Le schématisme de la configuration narrative

Les références aux textes kantiens sur le schématisme sont légion dans l'œuvre de Ricœur. Nous nous focaliserons principalement sur un passage concernant le schématisme dans la « Doctrine transcendantale du jugement » proposée dans la *Critique de la raison pure* et sur quelques pages de la *Critique de la faculté de juger*.

Il est une question qui résume parfaitement le problème qui occupe Kant dans le chapitre sur le « schématisme des concepts purs de l'entendement » : « comment des *concepts purs de l'entendement* peuvent être appliqués à des phénomènes en général »[26] ? Pourquoi une telle question ? Kant s'interroge sur ce qui rend possible la subsomption d'un objet sous un concept. Pour lui, la représentation de l'objet doit être homogène à la représentation du concept,

> « c'est-à-dire que le concept doit refermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer (...) Ainsi le concept empirique d'une *assiette* a quelque chose d'homogène avec le concept pur et géométrique d'un *cercle*, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second »[27].

Le problème est que les catégories de l'entendement et les intuitions empiriques ne sont pas homogènes. Les concepts purs de l'entendement ne peuvent se « retrouver » dans l'intuition. A se limiter à nos seules intuitions, on ne peut pas dire, par exemple, que la causalité est renfermée dans le phénomène, comme on pourrait dire que la forme du cercle est dans la représentation d'une assiette.

[25] *Ibid.*, p. 104.
[26] KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1967, p. 151.
[27] *Ibid.*, p. 150.

Pour Kant, puisque la subsomption s'effectue, « il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second »[28]. Le schème est cette représentation intermédiaire, homogène aux deux pôles de la subsomption.

Le schème n'est pas une représentation déterminée. Il n'est pas une image. S'il était une image, une représentation empirique, il ne serait pas homogène aux concepts. Ainsi, une image d'un triangle, nous dit Kant, n'atteindra jamais la généralité du concept de triangle qui lui permet de se rapporter à toute image de triangle (rectangle, isocèle,...). Mais le schème n'est pas non plus un pur concept. Si comme nous venons de le voir, une image n'équivaudra jamais à un concept, un concept sans rapport à un objet est sans « signification »[29]. Comme le souligne Jean Lacroix : « *Le concept sans intuition est vide, l'intuition sans concept est aveugle* »[30].

Le schème est une règle qui permet de produire une image d'un concept. Grâce au schème, je peux procurer une image à un concept, sans dépendre du seul divers de l'expérience. Si une telle médiation entre concept et intuition est possible, c'est parce que le schème est « un procédé d'édification imaginative dans le temps »[31]. Le temps est un milieu homogène tant aux catégories qu'aux phénomènes qui permet que s'effectue cette liaison entre eux. D'une part, le « temps, comme condition formelle du divers, du sens interne, et par suite de la liaison de toutes les représentations, renferme un divers *a priori* dans l'intuition pure »[32]. Mais le temps est également homogène aux phénomènes, pas seulement aux catégories. Il donne une forme à tous les phénomènes ; « le *temps* est renfermé dans chaque représentation empirique du divers »[33]. Le temps comme condition formelle *a priori* de tous les phénomènes est ce milieu homogène qui permet la subsomption. « Les schèmes ne sont donc autre chose que des *déterminations de temps* a priori, faites suivant des règles et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent la *série du temps*,

[28] *Ibid.*, p. 151.
[29] *Ibid.*, p. 155. « Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et les seules conditions qui permettent de procurer à ces concepts un rapport à des objets, par suite une *signification* » (*ibidem.*).
[30] LACROIX J., *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 26.
[31] MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique, Cahier III, La Critique de Kant*, Bruges/Paris, Charles Beyaert/Félix Alcan, 1923, p. 132.
[32] KANT E., *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 151.
[33] *Ibidem.*

le *contenu du temps*, l'*ordre du temps*, enfin l'*ensemble du temps*, par rapport à tous les objets possibles »[34].

Les déterminations du temps s'opèrent dans l'imagination qui est, selon la *Critique de la Raison pure*, « un processus incorporé à la constitution des phénomènes donc de la réalité objective. Elle est un stade dans le processus de l'objectivation »[35]. L'universel étant donné – les catégories de l'entendement – tout le travail du jugement consiste dans l'application des catégories aux phénomènes sensibles : « le jugement synthétique a priori "détermine objectivement" les phénomènes en les subsumant sous les catégories de l'entendement »[36]. La fonction de l'imagination est de « déterminer notre intuition conformément à un certain concept général »[37].

Ce chapitre de la « Doctrine transcendantale du jugement » est loin de faire le tour des fonctions possibles de l'imagination. Ainsi au paragraphe 49 de la *Critique de la faculté de juger*, autre texte kantien auquel Ricœur aime se référer, l'imagination n'est plus considérée en ce qu'elle participe à la constitution de l'objectivité des phénomènes. Elle n'est plus considérée dans cette fonction où elle est subordonnée à la tutelle du concept. Bien plutôt, elle apparaît dans une autre fonction comme donnant à « penser », par ses représentations, à l'entendement. Dans ce paragraphe, Kant

> « appelle "l'âme (*Geist*), en un sens esthétique", le "principe vivifiant en l'esprit (*Gemüt*)". Si la métaphore de la vie s'impose en ce point de l'argumentation, c'est parce que le *jeu* de l'imagination et de l'entendement reçoit une tâche des Idées de la raison, auxquelles nul concept ne peut s'égaler. Mais là où l'entendement échoue, l'imagination a encore le pouvoir de "présenter" (*Darstellung*) l'Idée »[38].

A travers les *Idées esthétiques*, l'imagination donne une présentation des idées de la raison. A cette présentation, aucun concept ne peut convenir. Kant :

> « par l'expression Idée esthétique j'entends cette représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de *concept*, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible »[39].

Dans ce contexte, l'imagination est créatrice. Alors que dans le passage de la première *Critique* que nous avons examiné, l'imagination est contrainte par l'entendement, ici elle « schématise sans concepts ». Les rapports entre entendement et imagination sont, en quelque sorte, inversés dans la *Critique de la faculté de juger*. L'imagination donne à penser au concept. Ricœur : « L'imagination créatrice n'est pas autre chose que cette demande adressée à la pensée conceptuelle »[40].

Tentons maintenant de confronter le schématisme kantien avec l'acte de configuration chez Ricœur. La configuration narrative, comme le schématisme kantien, unit le divers de l'expérience sous une totalité qui fait sens. Le schématisme subsume le « divers intuitif sous la règle d'un concept »[41], avons-nous dit. L'acte de configuration, de manière analogue, « prend ensemble » des incidents qu'il place sous une histoire prise comme un tout. Dans les deux cas, l'imagination opère une synthèse de l'hétérogène. En ressort une unité, une liaison qui n'existerait pas si elle restait centrée sur les seuls événements qui composent l'histoire. De la même manière, le schème produit, par synthèse, une liaison qui n'existe pas dans la seule intuition. Mais l'acte de configuration ne détermine pas objectivement les phénomènes en leur appliquant les catégories de l'entendement, à la manière du jugement déterminant kantien. Il a davantage à voir avec le travail de l'imagination créatrice présenté dans le § 49 de la troisième *Critique*. L'acte de configuration narrative doit se comprendre comme un phénomène d'innovation sémantique. Déjà dans sa reprise d'Aristote, Ricœur insistait sur le lien entre *mimèsis* et création : « si nous continuons de traduire *mimèsis* par imitation, il faut entendre tout le contraire du décalque d'un réel préexistant et parler d'imitation créatrice »[42]. De même, pour Ricœur, le génie, auquel Kant s'intéresse dans le § 49, n'a rien d'un simple imitateur :

[34] *Ibid.*, p. 155.
[35] RICŒUR P., « Imagination productive et imagination reproductive selon Kant », in *Séminaire 1973-1974, Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire*, I, Paris, Centre de Recherches Phénoménologiques, Polygraphié, pp. 9-13, p. 9.
[36] MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique, Cahier III, La Critique de Kant, op. cit.*, p. 224.
[37] KANT E., *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 153.
[38] RICŒUR P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 383.

[39] KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, pp. 143-144.
[40] RICŒUR P., *La métaphore vive, op. cit.*, p. 384. Ricœur cite également le passage suivant du paragraphe 49 : « Lorsqu'on place sous un concept une représentation de l'imagination, qui appartient à sa présentation, mais qui donne par elle-même bien plus à penser que ce qui peut être compris dans un concept déterminé, et qui par conséquent élargit le concept lui-même esthétiquement d'une manière illimitée, l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement la faculté des Idées intellectuelles (la raison) afin de penser à l'occasion d'une représentation bien plus (ce qui est, il est vrai, le propre du concept de l'objet) que ce qui peut être saisi en elle et clairement conçu ».
[41] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 104.
[42] *Ibid.*, p. 76.

« Le génie invente parce qu'il n'imite pas »[43]. En liant la configuration narrative à l'imagination créatrice, il n'est définitivement plus possible de la comprendre comme une imitation servile de la réalité. Le fruit de la configuration narrative est la création d'un « possible ». De la même manière que les *Idées esthétiques* débordent ce que toute pensée déterminée peut en dire, aucun concept ne peut totalement convenir à la totalité produite par la configuration narrative. En même temps, le possible que celle-ci a produit est comme une demande à la pensée conceptuelle qui invite à penser plus.

Pour saisir ce phénomène complexe d'innovation sémantique, il faut mieux préciser la nature du schématisme à l'œuvre dans la configuration narrative. Ricœur a « introduit dans le champ du langage l'imagination productrice kantienne »[44]. Il parle d'innovation « sémantique ». Si les schèmes kantiens sont *a priori*, en tant que détermination du temps *a priori*, chez Ricœur la nature des schèmes est différente. Le schématisme de la fonction narrative « se constitue dans une histoire qui a tous les caractères d'une *tradition* »[45]. C'est à cette « traditionalité » du schématisme ricœurien que nous allons maintenant nous consacrer.

1.2.2. La traditionalité : un schématisme historicisé

La traditionalité est le double phénomène de sédimentation-innovation à travers lequel se constituent les schèmes narratifs. Commençons par le pôle de la sédimentation. Au fil du temps, se sont déposés les paradigmes[46] qui règlent la mise en intrigue. Autrement dit, se sont transmis les schèmes qui nous permettent de configurer un récit. Et Ricœur d'ajouter que ces « paradigmes sont issus d'une histoire sédimentée dont la genèse a été oblitérée »[47]. Qu'est ce qui fait paradigme ? Avant tout, c'est le modèle de la concordance discordante. Cependant le paradigmatique ne se limite pas aux conditions *formelles* de la mise en intrigue que rapporte ce modèle. Le *genre* joue également le rôle de paradigme. Ainsi, Ricœur

[43] RICŒUR P., « Imagination productive et imagination reproductive selon Kant », *op. cit.*, p. 12.
[44] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 213-236, p. 219.
[45] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 106.
[46] « Le terme paradigme est ici un concept relevant de l'intelligence narrative d'un lecteur compétent. Il est à peu près synonyme de règles de composition (...) Pris en ce sens, le terme paradigme ne doit pas être confondu avec la paire du paradigmatique et du syntagmatique qui relève de la rationalité sémiotique simulant l'intelligence narrative » (RICŒUR P., *Temps et récit, tome 2, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 17, note 1).
[47] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 107.

relève chez Aristote, à la fois la mise à jour des règles formelles de la mise en intrigue, et les conditions qui en font un récit *tragique* : « renversement dans le sens de la fortune à l'infortune, incidents pitoyables et effrayants, infortune imméritée, faute tragique d'un caractère pourtant marqué par l'excellence et exempt de vice ou de méchanceté, etc. »[48]. Le fonds de notre culture occidentale ne se limite pas au genre de la tragédie grecque ; « notre culture est l'héritière de plusieurs traditions narratives : hébraïque et chrétienne, mais aussi celtique, germanique, islandaise, slave »[49]. Enfin, outre la *forme* de la concordance discordante et les *genres*, les œuvres font également paradigme. La tradition a retenu les agencements, érigés en *types*, de certaines œuvres singulières, comme *l'Illiade*, *Oedipe Roi*,...

Le schématisme est donc « historicisé ». Les paradigmes (*forme*, *genre* et *type*) sont des schèmes transmis au cours de l'histoire. On comprend ici que nous avons pu dire, lors du point précédent sur la préfiguration, que « le récit ne se borne pas à faire usage de notre familiarité avec le réseau conceptuel de l'action »[50]. Pour comprendre un récit, il faut également « une familiarité avec les règles de composition qui gouvernent l'ordre diachronique de l'histoire »[51]. On ne comprend un récit que si on a assimilé les schèmes sédimentés de la tradition narrative. « Comprendre une histoire, c'est comprendre à la fois le langage du "faire" et la tradition culturelle de laquelle procède la typologie des intrigues »[52].

Mais la tradition n'est pas que sédimentation. Quand nous appliquons les règles sédimentées, nous ne sommes pas contraint de reproduire ce que la tradition a donné en exemple, nous pouvons également innover. Pour saisir ce fait, il faut prendre conscience que ce qui est construit à l'aide des règles de la tradition narrative est toujours une œuvre *singulière*. « De la même manière que la grammaire d'une langue règle la production de phrases bien formées, dont le nombre et le contenu sont imprévisibles, une œuvre d'art – poème, drame, roman – est une production originale, une existence dans le royaume langagier »[53]. Un écart est produit quant aux types existants. L'imagination ne travaille donc pas sans règles. L'innovation la plus radicale reste liée aux règles de la tradition. Ricœur parle de « déformation réglée » pour désigner cette application des règles qui conduit à des innovations. Mais des écarts, moins fréquents, peuvent se donner à voir au niveau des genres et au niveau formel du modèle de la concordance

[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibid.*, p. 90.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibid.*, p. 91.
[53] *Ibid.*, p. 108.

discordante. Un écart quant aux genres peut déboucher sur la création d'un nouveau genre. Ricœur évoque, par exemple, la création du roman par rapport au drame et au récit merveilleux. Un écart quant à la forme même du récit pose une question plus radicale au schématisme de la fonction narrative. S'il est possible de contester le principe même de concordance discordante, faut-il entendre que les schèmes de la fonction narrative peuvent disparaître ? Faut-il concevoir comme possible un écart tel qu'il mette fin à l'art de raconter ? Nous aborderons cette question de la pérennité de l'art de raconter quand nous évaluerons les limites de la poétique de l'action de Ricœur. Retenons pour le moment qu'un écart avec les règles de l'activité narrative est toujours possible. Bien entendu, toute application de ces règles ne mène pas à une innovation. On peut les appliquer de manière purement servile. Reste que l'imagination n'est pas soumise au pur respect des règles, mais qu'elle est libre, qu'elle peut imaginer des possibles qui pourront, peut-être, enrichir les paradigmes de la composition narrative. C'est ce qui fait dire à Ricœur que l'imagination « productrice, non seulement n'est pas sans règle, mais constitue la matrice génératrice des règles »[54].

Bien que la métaphore relève d'un domaine – la théorie des figures du discours – différent de celui du récit, elle est le théâtre d'un même phénomène d'innovation sémantique. L'imagination créatrice y est également à l'œuvre. « La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité »[55].

Quand le poète dit, « La nature est un vivant temple où de vivants piliers... », il opère une attribution impertinente. Dans cette prédication bizarre, la métaphore « est l'"effet de sens" requis pour sauver la pertinence sémantique de la phrase »[56]. En produisant cette métaphore, malgré la collision sémantique entre les termes, il crée une nouvelle pertinence sémantique. Une parenté est visée entre des termes qui, littéralement, restent incompatibles. Pour reprendre des mots kantiens on peut dire que dans la métaphore, l'imagination produit un sens qui donne à penser. « La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un "penser plus" au niveau du concept »[57]. Elle a ce côté « vivifiant » qui caractérisait, pour Kant, l'âme. Une métaphore vive fait émerger du sens.

Le principe vivifiant au cœur des métaphores nous empêche à nouveau de concevoir la tradition comme un poids mort que nous traînons et assumons. Si certaines métaphores peuvent se présenter à nous comme des

[54] *Ibid.*, p. 106.
[55] RICŒUR P., « De l'interprétation », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 11-35, p. 21.
[56] *Ibid.*, p.20.
[57] RICŒUR, P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 384.

significations usuelles d'un mot, il est toujours possible de se rapporter à elles dans ce qu'elles ont de vivant. Le fait que la tradition ait déterminé le sens de certaines métaphores n'empêche pas le lecteur de revenir à l'impertinence initiale de la métaphore, de penser le sens métaphorique comme un effet de sens indissociable d'une contradiction, d'une tension.

Pour Ricœur, la mise en intrigue et l'attribution métaphorique, même si elles renvoient à des usages différents du langage, peuvent donc toutes deux être l'occasion d'une véritable innovation sémantique[58]. L'acte de configuration, par synthèse du divers hétérogène de l'expérience vive, produit une histoire, une œuvre qui enrichira notre tradition narrative. De même, le poète, à travers une métaphore, produit un effet de sens qui élargira le royaume langagier.

Si l'innovation sémantique passe bien par une « coupure qui ouvre l'espace de fiction »[59], il ne faut pas en conclure à la mise en suspens définitive du monde de l'action. Dans ses travaux sur la métaphore, Ricœur montre que le sens métaphorique a pour effet de révéler et transformer des dimensions du monde de l'expérience vive. De même, les récits, une fois configurés, viennent refigurer le monde de l'expérience. Ils retournent dans le monde de l'action pour l'enrichir, augmenter sa lisibilité. Le modèle de la mise en intrigue ne s'achève donc pas dans l'opération de configuration narrative. Au stade de la *mimèsis* II, succède la *mimèsis* III, stade de la refiguration, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

1.3. *Mimèsis* III : la refiguration

Ce qui se joue dans la *mimèsis* III, c'est l'intersection du monde du texte et du monde du lecteur. Loin de se contraindre au seul monde de la fiction, le sens produit par l'activité narrative réfère au monde effectif du lecteur. Au final, ce dernier voit son monde éclairé sur certains de ses aspects qui ne peuvent être mis au jour de manière strictement descriptive.

[58] L'innovation est sémantique ; elle se joue au niveau de l'usage du langage. Ricœur ne veut pas dire que cette innovation n'ait pas d'incidence au niveau sensoriel. « En schématisant l'attribution métaphorique, l'imagination se diffuse en toutes directions, réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents » (RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 219). Dans la lecture, l'innovation sémantique peut avoir des retentissements au niveau sensoriel. Néanmoins pour Ricœur, avant « d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente » (*ibidem*). S'il ne nie pas que l'imagination puisse faire écho au niveau des sens, Ricœur insiste sur le fait que c'est dans le langage que l'imagination est créatrice : « nous ne voyons des images que pour autant que d'abord nous les entendons » (*ibid.*, p. 220).
[59] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 76.

Cette révélation a pour effet de transformer, de refigurer son monde. Afin de bien saisir cette thèse forte d'une transfiguration du monde du lecteur, nous commencerons par examiner les postulats de la référence du langage poétique. L'idée de tels postulats ne va, en effet, pas de soi. Pour nombre d'auteurs, une métaphore, une poésie ou un récit de fiction se caractérisent justement par le fait de ne pas avoir de référence. Le sens produit par la mise en intrigue ou par l'énoncé métaphorique suspendrait la référence dont la visée serait, quant à elle, l'apanage du langage ordinaire ou scientifique. Pour Ricœur, les usages descriptifs du langage ne sont pas les seuls à faire référence au monde. Les références du discours poétique élargissent aussi notre horizon ; elles enrichissent notre monde. Dans le cadre du présent exposé du modèle de la mise en intrigue, nous nous concentrerons sur l'effet que produit le récit sur le monde du lecteur. Ensuite, il nous faudra mieux prendre la mesure du fait que le vecteur de cette refiguration du monde est un acte de lecture. « Sans le truchement de la réception du texte par un auditoire, il n'est pas de refiguration du monde effectif de l'agir »[60]. Nous éviterons ainsi de croire que le langage poétique aurait, par lui-même, la force de s'exorbiter et de transformer nos vies.

1.3.1. La présupposition ontologique de la référence

Commençons par la question de la référence. Pour Ricœur, tout discours a une référence. Bien entendu, pour pouvoir aborder cette question, il faut préalablement avoir assimilé la distinction du sémantique et du sémiotique. La caractéristique du sémantique la plus significative, en ce qui concerne cette question de la référence, est le renvoi du discours au monde : « sur la base de l'acte prédicatif, l'intenté du discours vise un réel extra-linguistique qui est son référent. Alors que le signe ne renvoie qu'à d'autres signes dans l'immanence d'un système, le discours est au sujet des choses. Le signe diffère du signe, le discours se réfère au monde »[61]. L'hypothèse de Ricœur est que tout discours, y compris le discours poétique, possède une référence[62]. Les analyses ricœuriennes de « la "référence" des énoncés métaphoriques et des intrigues narratives *présupposent* sans cesse la conviction que le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre

[60] RICŒUR P., « Le temps raconté », in *Revue de l'université d'Ottawa*, Vol 55, n° 4, 1985, pp. 271-285, p. 282.
[61] RICŒUR P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 273.
[62] « Cette distinction du sens et de la référence, que Benveniste établit dans toute sa généralité, avait déjà été introduite par Gottlob Frege, mais dans les limites d'une théorie logique. Notre hypothèse de travail est que la distinction frégéenne vaut en principe pour tout discours » (RICŒUR P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 274).

gloire, mais qu'il 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 »[63]. Pour Ricœur, le langage ne se clôture pas sur lui-même. Les intrigues ne s'épuisent pas dans un jeu d'écarts et de répliques par rapport à la tradition narrative. De même, le destin des métaphores ne se résume pas à jouer sur les limites de l'espace polysémique d'un mot. Ricœur pose un postulat ontologique fort : « le langage ne constitue pas un monde pour lui-même »[64], mais il porte sur le monde.

Cette présupposition ontologique de la référence était déjà posée par Ricœur dans les travaux sur la sémantique de l'action analysés dans le chapitre précédent. Si Ricœur s'est intéressé à l'analyse du discours ordinaire de l'action, c'est parce qu'il faisait le pari que le langage qu'elle décrit « est autre chose qu'une configuration linguistique contingente »[65]. Pour lui, le discours de l'action renvoie à l'extra-linguistique. Il nous apprend quelque chose sur l'action.

Les choses se compliquent cependant lorsque l'on se pose la question de la référence d'un *texte*. Nous avions évoqué les traits distinctifs de la textualité dans la suite du chapitre précédent. Un des traits caractéristiques du texte était l'interception de la référence ostensive du discours oral. Dans le cadre de ce dernier, les interlocuteurs partagent une situation commune qui peut être désignée par le discours. La « référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs ; ou, si on ne peut montrer la chose dont on parle, du moins peut-on la situer par rapport à l'unique réseau spatio-temporel auquel appartiennent aussi les interlocuteurs ; c'est finalement le "ici" et le "maintenant", déterminés par la situation du discours, qui fournissent la référence ultime à tout discours »[66]. L'auteur d'un discours écrit et son lecteur, quant à eux, ne partagent pas de situation commune. Il serait erroné d'assimiler le rapport entre un écrivain et son lecteur à un cas de dialogue. Le discours écrit n'offre plus la possibilité de *montrer*, de désigner une référence ostensive. C'est en ce sens que Ricœur parle d'interception de la référence ostensive par le texte.

Mais c'est de l'examen de certains genres littéraires, « généralement liés à l'écriture, mais non pas nécessairement tributaires de l'écriture »[67], que provient l'attaque la plus puissante contre ce présupposé d'une dimension référentielle de tout discours. Dans la littérature de fiction, la poésie, les

[63] RICŒUR P., « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 34.
[64] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 118.
[65] RICŒUR P., *Sémantique de l'action, Syllabus*, *op. cit.*, p. 106.
[66] RICŒUR P., « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 113.
[67] *Ibid.*, p. 114.

métaphores, etc., le langage semble abandonner toute ambition de se référer au monde. Pour nombre d'auteurs, ce que le discours poétique dit du monde extra-linguistique doit être compris comme un effet de sens du texte. La rigueur enjoindrait alors de parler d'illusion référentielle. S'il doit être question d'un « monde » visé par le texte, ce ne pourrait légitimement être que d'un monde purement immanent au texte. La septième étude de *La métaphore vive* examine plusieurs de ces critiques adressées à l'idée de référence du discours poétique. Pour certains auteurs, la poésie se caractériserait par une capture du sens par le son : « le jeu de miroirs entre le sens et le son absorbe en quelque sorte le mouvement du poème qui ne se dépense plus au dehors, mais au-dedans »[68]. Pour d'autres, comme M. B. Hester, c'est la fusion entre le sens et les images émanant du sens qui s'oppose à l'idée de référence poétique. Ricœur évoque également Northrop Frye. Pour ce dernier, dans « le discours informatif ou didactique, le "symbole" (par symbole Northrop Frye entend toute unité discernable de sens) fonctionne comme signe "mis pour" quelque chose, "pointant vers...", "représentant..." quelque chose. Dans le discours littéraire, le symbole ne représente rien en dehors de lui-même, mais relie, au sein du discours, les parties au tout »[69]. Reste un argument de type épistémologique, pour lequel tout ce qui n'est pas descriptif est émotionnel, « purement ressenti "à l'intérieur" du sujet et n'est rapporté en aucune façon que ce soit à quelque chose d'extérieur au sujet. L'émotion est une affection qui n'a qu'un dedans et pas de dehors »[70]. Le but du discours poétique ne serait pas de faire référence à des faits, mais d'exprimer et d'exciter des émotions.

Mais, de fait, à aucun moment, lorsque Ricœur parle de référence du discours poétique, il ne l'identifie avec celle d'un discours descriptif. S'il faut entendre l'argumentaire des auteurs précédents comme un plaidoyer pour la thèse d'une abolition, par le discours poétique, de la référence du discours descriptif, force est de constater que Ricœur ne peut qu'adhérer aux propos défendus par ces auteurs. Il s'en démarque néanmoins par le fait de ne pas en rester là. Pour lui, cette suspension de la visée référentielle du discours descriptif est la condition négative du déploiement d'une visée référentielle plus fondamentale. En disant que le discours poétique n'a pas de référent, on ne retient que la ruine de la référence propre au discours descriptif. On accepte implicitement le préjugé positiviste « que seul est réel le donné tel qu'il peut être empiriquement observé et scientifiquement

[68] RICŒUR P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 283.
[69] *Ibid.*, p. 284.
[70] *Ibid.*, p. 285.

décrit »[71]. Pour Ricœur, le discours poétique se rapporte à un monde non pas donné, mais possible ; « par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir être »[72]. « N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde, – un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres ? »[73]. L'expression « autre monde » ne doit pas ici prêter à confusion. Il ne s'agit pas de quitter le monde réel pour se réfugier dans un monde imaginaire. Le « potentiel sémantique libre » d'un texte poétique « ne renvoie pas – faut-il y insister ? – à *un autre monde*, mais à des possibilités de ce monde-ci que laisse non actualisées l'interprétation des termes du langage par leur assignation à des objets déterminés et des classes définies, – interprétation imputable à notre façon scientifique et technique, disons : manipulatoire, de nous rapporter au monde »[74].

Pour bien saisir le rapport spécifique du discours poétique au monde, il faut prendre conscience que pour Ricœur nous sommes toujours déjà dans un monde qu'on ne peut embrasser totalement du regard, un monde qui ne se laisse pas considérer comme entièrement déterminé. On retrouve ici la notion gadamérienne d'« appartenance ». Il ne faut pas chercher « sous le titre de sphère d'appartenance, une quelconque expérience sauvage qui serait préservée au cœur de mon expérience de culture, mais un antérieur jamais donné »[75]. Ricœur rapproche cette notion d'appartenance de l'ontologie heideggerienne : « Heidegger a exprimé cette appartenance dans le langage de l'être-au-monde. Les deux notions sont équivalentes. (...) C'est bien l'être-au-monde qui précède la réflexion »[76]. Le discours poétique nous permet de porter au langage cette expérience d'être dans le monde. En

[71] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 120.
[72] RICŒUR P., « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 115.
[73] RICŒUR P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 288.
[74] PETIT J.-L., « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », in *Archives de Philosophie*, 48, 1985, pp. 575-589, p. 586. Il est intéressant de relever que dans *La métaphore vive*, Ricœur rapproche la métaphore poétique du modèle scientifique. Il défend l'idée que « le modèle est un instrument de re-description » (*La métaphore vive*, p. 302). « Les modèles physiques opèrent, en effet, comme des métaphores sémantiquement déployées, qui rendent possible la saisie de relations inédites dans un certain domaine d'objets, grâce à la *redescription* de ce domaine dans des termes appropriés à un autre domaine, déjà maîtrisé conceptuellement » (PETIT J.-L., « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », *op. cit.*, p. 585).
[75] RICŒUR P., « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 39-73, p. 71.
[76] *Ibid.*, p. 46.

abolissant la référence à la réalité donnée, il libère un plan de référence plus fondamental. Suspendant le monde des objets manipulables, il atteint le monde « au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde* »[77]. Ce qui est alors à interpréter dans un texte, « c'est la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres »[78]. La lecture des textes poétiques « resignifie » mon expérience d'être dans le monde. « Comprendre ces textes, c'est interpoler parmi les prédicats de notre situation toutes les significations qui, d'un simple environnement (*Umwelt*), font un monde (*Welt*) »[79]. La lecture nous permet donc d'élargir notre horizon d'existence. Ricœur emprunte à François Dagognet, pour l'appliquer aux œuvres poétiques, l'expression d'« augmentation iconique » : les œuvres poétiques augmentent notre « vision des choses ».

Jusqu'ici nous avons traité de la question de la référence des œuvres poétiques en général, évoquant indistinctement métaphores, poésies et récits. Il faut maintenant évoquer ce qui est spécifiquement re-signifié par la catégorie des œuvres poétiques qui nous occupe dans le modèle de la triple *mimèsis*, à savoir les récits. « Ce qui est resignifié par le récit, c'est ce qui a déjà été pré-signifié au niveau de l'agir humain »[80]. Autrement dit, est refiguré, ce qui est préfiguré dans la *mimèsis* I. Tout d'abord, le récit propose une articulation des différents termes du réseau conceptuel de l'action. « L'œuvre narrative est une invitation à *voir* notre praxis *comme...* elle est ordonnée par telle ou telle intrigue articulée dans notre littérature »[81]. L'action est également re-signifiée dans ses médiations symboliques. Enfin, le récit refigure le temps de l'action. Nous reviendrons plus longuement sur cette question de la refiguration à l'occasion de l'examen des apports de l'approche narrative de l'action[82]. Dans l'immédiat, il reste une tâche urgente à accomplir : préciser la modalité du passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III.

1.3.2. La médiation de l'acte de lecture

S'il semble important de se pencher sur la manière dont s'enchaîne la configuration et la refiguration, c'est parce qu'il ne faudrait pas croire que

[77] RICŒUR P., « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 114.
[78] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 122.
[79] *Ibid.*, p. 121.
[80] *Ibid.*, p. 122.
[81] *Ibid.*, p. 124.
[82] Nous nous attacherons alors, tout particulièrement, à rendre compte de la transformation que le récit peut induire de la compréhension que l'acteur a de son pouvoir-faire.

l'opération de refiguration du monde soit le fait du seul récit, un peu comme si ce dernier trouvait par lui-même la force de se projeter au-delà de ses propres limites pour rencontrer le monde. Ricœur reconnaît qu'une telle interprétation est rendue possible par ce qu'il a pu dire de la « redescription » dans *La métaphore vive* :

> « dans ce précédent ouvrage, (...) j'avais attribué au poème lui-même le pouvoir de transformer la vie, à la faveur d'une sorte de court-circuit opéré entre le *voir-comme...*, caractéristique de l'énoncé métaphorique, de l'*être-comme...*, corrélat ontologique de ce dernier. (...) On pourrait penser dès lors que la seule médiation requise entre la pré-signification de *mimèsis* I et la sur-signification de *mimèsis* III est celle qu'opère elle-même la configuration narrative en vertu de son seul dynamisme interne »[83].

S'il est possible de céder à une telle croyance dans *La métaphore vive*, ce n'est plus le cas dans *Temps et récit*, où Ricœur insiste sur la médiation que constitue l'acte de lecture dans la transition entre le monde du texte et le monde du lecteur.

Dans *Temps et récit*, place est faite au lecteur. Sa contribution est double. Il participe à la configuration narrative du récit et au déploiement du monde du texte. Commençons par le rôle de l'acte de lecture dans la configuration du récit. Pour Ricœur, l'acte configurant est l'œuvre conjointe du texte et du lecteur. On pourrait rétorquer à pareille affirmation que la configuration d'un récit bien écrit ne doit rien à l'acte de lecture, que « le texte est structuré en soi et par soi et que la lecture advient au texte comme un événement extrinsèque et contingent »[84]. Pour Ricœur, cependant, une telle croyance est une illusion. Le texte n'est pas une totalité achevée qui n'attendrait plus rien du lecteur. Ce dernier, loin de n'être que réceptif et soumis à la stratégie de persuasion de l'auteur, « achève » littéralement le récit. Certes, le lecteur vient au texte avec des attentes structurées par les paradigmes reçus de sa tradition narrative. Ces paradigmes le guident dans la traversée de l'histoire. La familiarité d'une tradition narrative commune facilite, en effet, le repérage de la dimension configurante du texte, ce « point final » qui dirige les attentes du lecteur à travers la succession des épisodes. Force est de constater que, si les paradigmes narratifs rendent l'histoire capable d'être suivie, c'est bien l'acte de lecture qui actualise l'histoire. Sans lecture, pas d'actualisation de la capacité de l'histoire à être suivie. C'est l'acte de lecture qui du divers épisodique, tire une totalité qui

[83] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, pp. 230-231.
[84] *Ibid.*, p. 239.

fait sens[85]. Les catégories de schématisation et de traditionalité ne ressortissent donc à la seule activité d'écriture, mais à son interaction avec l'acte de lecture. Ainsi, le jeu de sédimentation et d'innovation des schèmes narratifs dépend de l'activité de lecture. « C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman, et y prend le plaisir que Roland Barthes appelait le plaisir du texte »[86].

Davantage qu'une simple actualisation, la lecture achève l'œuvre lorsqu'elle comporte trous, indéterminations et lacunes. Parfois même, comme dans l'*Ulysse* de Joyce, cette indétermination semble volontaire, à croire que l'auteur aurait voulu décevoir nos attentes de lecteurs instruits par notre tradition narrative. Le texte comme totalité signifiante doit alors être construit suivant la logique du cercle herméneutique. Les détails sont abordés par le lecteur à partir d'une totalité présupposée ; à l'inverse, cette totalité se construit en explorant les détails. Dans la construction du texte, le lecteur ne peut compter sur aucune certitude. « Nulle nécessité, nulle évidence ne s'attache à ce qui est important ou non important, à ce qui est essentiel ou non essentiel. Le jugement d'importance est de l'ordre de la conjecture »[87]. Un certain perspectivisme doit être assumé dans la construction de la totalité. Chaque décision est une conjecture dont la validation n'est jamais que relative et temporaire. Le lecteur doit trancher parmi la pluralité d'interprétations possibles. Si le travail de lecture révèle le caractère indéterminé de certaines œuvres, il nous fait prendre conscience de l'« excès de sens » du texte par rapport à toute lecture qui en est proposée. Par son caractère conjectural et sélectif, l'acte de lecture ne peut prétendre déterminer une fois pour toute le sens du texte. La relecture, en nous faisant voir les choses sous un jour nouveau, nous révèle le caractère inépuisable du texte.

Nous avions annoncé une double contribution du lecteur. Il ne fait pas que participer à la configuration narrative du récit ; il intervient également au niveau de la *mimèsis* III, stade de la refiguration. A travers celle-ci, s'entrecroisent le monde du texte et le monde du lecteur. Se produit, dans la lecture, ce que Gadamer appelle une « fusion des horizons ». D'une

[85] La lecture ne se limite pas à « donner une forme à l'œuvre » (*ibid.*, p. 246), mais participe également à sa « concrétisation imageante » (*ibid.*, p. 244). Ricœur, s'inspirant des travaux de Roman Ingarden : un texte « offre différentes "vues schématiques" que le lecteur est appelé à "concrétiser" ; par ce terme, il faut entendre l'activité *imageante* par laquelle le lecteur s'emploie à *se figurer* les personnages et les événements rapportés par le texte » (*ibidem*).

[86] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 117.

[87] RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, pp. 200-201.

part, le « monde du texte est un monde imaginaire »[88]. Le texte renvoie à un monde ; il projette un monde devant lui-même, mais ce monde reste immanent au texte. Ricœur parle à ce sujet de « transcendance dans l'immanence »[89]. D'autre part, le monde du lecteur est réel, mais ouvert à l'effet du monde imaginaire du texte. La *mimèsis* III, c'est l'intersection de ces deux mondes. Le monde du texte que le lecteur a contribué à configurer façonne, remodèle le monde effectif du lecteur. Sans la réception du texte par un lecteur, il n'y aurait ni « déploiement d'un monde au-delà du texte, ni effet du texte sur le monde du lecteur »[90].

A travers la contribution à la configuration et à la refiguration, Ricœur assigne un double rôle à la lecture. « Celle-ci apparaît tour à tour comme une *interruption* dans le cours de l'action et comme une *relance* vers l'action »[91]. Aucune nécessité dans la succession de ces deux étapes du travail de lecture. Le lecteur peut rester dans le monde immanent du texte, fuir le monde de l'action pour le refuge du monde de la fiction : « la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause »[92]. Mais la lecture peut également être l'occasion d'un élargissement de notre horizon d'existence ; « en tant que le lecteur incorpore – consciemment ou inconsciemment, peu importe – les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin d'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un *lieu* où il s'arrête ; elle est un *milieu* qu'il traverse »[93].

Entendons bien le propos de Ricœur lorsqu'il dit que se joue, au cœur de la *mimèsis* III, l'interaction du monde du texte et du monde du lecteur. A aucun moment il ne détermine la manière dont cette « application » du récit se produit. Cette application peut s'opérer de multiples façons. La littérature peut avoir pour effet de confirmer l'ordre établi. Mais rien ne contraint les récits à un tel rôle « idéologique ». La littérature est aussi ce qui permet une vision subversive du monde et parvient par là à ouvrir les lecteurs à d'autres possibles que ceux que laissent entrevoir les discours officiels. Comme on le voit, de la reproduction du monde à l'ouverture de nouveaux possibles, l'éventail des effets possibles des récits sur la vie du lecteur est large. « Ce serait la tâche d'une empirique

[88] RICŒUR P., « Mimésis, référence et refiguration », in *Etudes phénoménologiques*, n° 11, 1990, pp. 29-40, p. 38.

[89] Ricœur écrit : « pris à part de la lecture, le monde du texte reste une transcendance dans l'immanence. Son statut ontologique reste en suspens : en excès par rapport à la structure, en attente de lecture » (RICŒUR P, *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 230).

[90] RICŒUR P., « Mimésis, référence et refiguration », *op. cit.*, p. 39.

[91] RICŒUR P, *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 262.

[92] *Ibidem*.

[93] *Ibid.*, pp. 262-263.

de la réception d'esquisser la typologie des modalités sous laquelle l'*application* se fait du récit à la vie »[94]. Tel n'est pas l'objectif de Ricœur dans ses travaux sur la narrativité. Ce que Ricœur cherche à nous apprendre c'est que « cette *application* (...) doit être pensée à la fois comme révélante et transformante »[95] : « révélante, en ce sens qu'elle porte au jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés au cœur de notre expérience praxique ; transformante, en ce sens qu'une vie ainsi examinée est une vie changée, une vie autre »[96]. Il faut, nous dit Ricœur, lier ici le fait de découvrir et d'inventer ; de créer et de révéler. Ricœur précise que le vocabulaire de la refiguration, éclairé sous cette double dimension de découverte et d'invention, rend inadéquat celui de la « redescription » et de la « référence » qu'il utilisait dans *La métaphore vive*. « Redécrire, c'est encore décrire »[97], affirme-t-il. En utilisant le terme de « redescription » ne risque-t-on pas, en effet, de masquer le caractère créateur de la refiguration ? Quant au terme de référence, Ricœur lui préfèrerait celui de « référence productrice au sens où l'on parle avec Kant d'imagination productrice »[98]. Quelle que soit sa modalité effective, toute refiguration est le fruit de cette dialectique de création et de révélation qui, comme nous venons de le préciser, peut se donner à voir de multiples manières, certains récits se bornant à reproduire le monde, d'autres révélant des états possibles du monde[99].

1.4. La mise en intrigue au cœur du cercle herméneutique

Ce parcours des trois *mimèsis* nous a permis de saisir ce qui se joue dans le phénomène d'innovation sémantique que Ricœur relie à l'imagination productrice kantienne. Nous aimerions maintenant faire la lumière sur un déplacement qui s'est opéré au fil de l'avancée dans les trois *mimèsis*. Il s'agit du passage du sémantique à l'herméneutique. L'approche du discours sur l'action examinée dans le chapitre précédent était une analyse sémantique du discours. Une telle démarche suffisait pour décrire certains traits de la *mimèsis* I. Néanmoins, appréhender l'articulation des trois *mimèsis* requiert de faire passer l'approche du discours au plan herméneutique. La citation suivante nous offre une définition de ce qu'il faut entendre ici par herméneutique :

[94] RICŒUR P., « Le temps raconté », in *Revue de l'université d'Ottawa*, *op. cit.*, p. 282.
[95] *Ibidem*.
[96] RICŒUR P, *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 229.
[97] RICŒUR P, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 223.
[98] RICŒUR P, *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 229.
[99] Ricœur ne dit donc pas de la refiguration qu'elle se traduit toujours par une telle révélation.

> « C'est (...) la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et aussi change son agir. (...) Une herméneutique (...) est soucieuse de reconstruire l'arc entier des opérations par lesquelles l'expérience pratique se donne des œuvres, des auteurs et des lecteurs »[100].

Replacée dans le cadre de la triple *mimèsis*, l'herméneutique est loin de se limiter à « la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes »[101]. Nous ne sous-entendons pas que Ricœur nierait les préoccupations épistémologiques de l'herméneutique. Une des tâches de l'herméneutique est bien de rendre compte de la constitution interne du texte, c'est-à-dire de reconstruire son sens. C'est au niveau de cette tâche que Ricœur ressaisit, pour le dépasser, le débat entre expliquer et comprendre, dont nous avons vu qu'il était fatal à toute théorie de l'action. Notre auteur oppose à ce conflit la mise en dialectique de la compréhension et de l'explication. Aux tenants de la compréhension, à travers lesquels est visée, entre autres, l'herméneutique romantique, il affirme la légitimité d'une approche structurale qui traite « les textes selon les règles d'explication que la linguistique applique avec succès aux systèmes simples des signes qui constituent la langue par opposition à la parole »[102]. Par contre, le structuralisme est une manière d'abstraire la *mimèsis* II de l'ensemble des trois *mimèsis*[103]. Nul texte ne s'écrit sans que son auteur n'ait une

[100] RICŒUR P, *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 86.
[101] RICŒUR P., « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 75-100, p. 75.
[102] RICŒUR P., « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, p. 146. « L'hypothèse de travail de toute analyse structurale de textes est celle-ci : en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la spécificité de l'écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours. Cette hypothèse de travail est parfaitement légitime ; elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités de langage, offrent des organisations comparables à celles des petites unités du langage, c'est-à-dire les unités de degrés inférieur à la phrase, celles précisément qui sont du ressort de la linguistique » (*ibid.*, p. 147). Lorsque nous avons présenté les critères de la textualité, dans notre premier chapitre, nous avons longuement examiné les traits structuraux du texte qui permettent de les analyser de manière analogue à la langue.
[103] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 86. La sémiotique, pour Ricœur, procède d'une abstraction sur la sémantique : « les deux plans du signe et du discours ne sont pas seulement distincts, le premier est une abstraction du second ; c'est à son usage dans le discours que le signe doit en dernière analyse son sens même de signe ; comment saurions-nous qu'un signe *vaut pour*..., s'il ne recevait pas, de son *emploi* dans le discours, sa visée, qui le rapporte à cela même *pour quoi* il vaut ? La sémiotique, en tant qu'elle se tient dans la

précompréhension de l'agir, de sa symbolique et de sa temporalité (*mimèsis* I). De même, si le lecteur peut « s'irréaliser » dans sa lecture en trouvant refuge dans le monde abstrait de la fiction, il vient toujours au texte avec une précompréhension du monde et instruit par sa tradition narrative[104].

Dans le modèle de la triple *mimèsis*, la dimension épistémologique de l'herméneutique est subordonnée à une préoccupation ontologique. L'herméneutique s'intéresse au monde – monde que le lecteur pourrait habiter – qu'un texte interprété et lu déploie. Elle a pour tâche de rendre compte de la manière dont le monde du texte entre en interaction avec le monde du lecteur (*mimèsis* III). Cette « fusion des horizons » est le moment d'appropriation de l'œuvre. Par ce thème de l'appropriation, il faut entendre la compréhension de soi que le détour par la compréhension de l'œuvre a rendu possible. S'il fallait résumer le projet de cette herméneutique, on pourrait dire qu'elle vise à reconstruire toutes les opérations par lesquelles un sujet, dans l'impossibilité d'une réflexion immédiate sur le sens de sa vie, réfléchit son expérience vive.

On peut ainsi comprendre l'articulation des trois *mimèsis* à la manière du cercle herméneutique. La relation entre le récit et la vie se donne à voir sous la modalité d'une circularité : quand on construit un récit (*mimèsis* II), on prend appui sur la vie (*mimèsis* I) pour transformer la vie (*mimèsis* III). De la vie au récit et du récit à la vie. Ricœur reconnaît que cette circularité de la vie et du récit peut susciter différentes critiques qui l'assimilerait à la présence d'un cercle vicieux. Ricœur aborde de front ces critiques. Pour lui, il y a lieu de voir dans l'interaction du récit et de la vie un cercle « bien portant ». Il s'attaque à deux formulations de cette critique. L'une accuse la mise en intrigue d'imposer la concordance du récit à la discordance de la vie. L'autre prétend que le récit ne ferait que reproduire ce en quoi consiste la vie. Le récit comme distorsion de la vie ou comme simple représentation de la vie : voilà l'alternative infernale à laquelle se heurterait le modèle de Ricœur.

Selon la première critique, « le récit donne forme à ce qui est informe »[105]. La cohérence du récit ne serait qu'artifice, face à une vie qui reste fondamentalement chaotique. L'accusation va jusqu'à dénoncer la violence de l'imposition de l'ordre produit par le discours. C'est sur un

clôture du monde des signes, est une abstraction sur la *sémantique*, qui met en rapport la constitution interne du sens avec la visée transcendante de la référence » (RICŒUR P., *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 274).

[104] Ricœur : « en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure » (RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 100).

[105] *Ibid.*, p. 111.

double front que Ricœur répond à cette critique. D'une part, pour Ricœur, la vie ne se réduit pas au discordant. La vie, telle qu'elle est en *mimèsis* I, n'est pas purement chaotique. « La vie nue est hors d'atteinte », nous dit Ricœur, ceci parce que nous naissons dans un monde déjà plein de récits de nos prédécesseurs. Le monde, loin d'être un chaos indescriptible et radicalement hétérogène au récit, est toujours déjà symboliquement médiatisé. D'autre part, à aucun moment il ne prétend que le récit est purement concordant. La tradition narrative se constitue à travers un jeu de sédimentation et d'innovation. Tant le respect des paradigmes que les écarts contribuent à cette tradition. A côté des genres établis, on peut donc trouver des œuvres qui se jouent des paradigmes et qui trompent les attentes du lecteur.

Dès lors que l'expérience humaine est toujours « déjà médiatisée par des systèmes symboliques, et, parmi eux, par des récits »[106], la mise en intrigue ne risque-t-elle pas de ne faire que reproduire ces récits ? L'accusation ne vise plus ici à dénoncer l'imposition violente d'un ordre hétérogène à la vie, mais inversement, à critiquer la redondance de récits qui ne feraient que représenter la vie[107]. Ricœur maintient que la vie est toujours déjà médiatisée par des récits. Il pourrait même faire sienne l'affirmation que les récits que l'on construit en *mimèsis* II « imitent » ces récits présents en *mimèsis* I. Ne dit-il pas lui-même : « on peut dire que tous les arts de la narration, et à titre éminent ceux qui sont issus de l'écriture, sont des imitations du récit tel qu'il est déjà pratiqué dans les transactions du discours ordinaire » [108]. Il ajoute, cependant, que ces récits sont inchoatifs. La vie est médiatisée par des histoires incomplètes, discordantes. Ricœur utilise au sujet de ces histoires les expressions paradoxales d'« histoires non dites », d'« histoires potentielles », ou d'« histoires non (encore)

[106] *Ibid.*, p. 113.

[107] David Carr développe une critique similaire : « consider the three ways in which plot is said by Ricœur to effect a synthesis of the heterogeneous. (1) It unites a series of actions or events into a larger unity. But do we not do this in everyday life already, whenever we engage in complex and long-terms endeavors? (2) Plot is said to bring together "goals, means, interactions, circumstances, unexpected results, etc." But do we not this every day of our lives? (3) Plot unites the levels of temporality by surmounting the merely sequential with the configurational. Have Husserl and other phenomenologists not shown that time-experience is essentially configurational, and that mere sequence is a myth? There is no doubt that plot does deal in all these sorts of syntheses. But in doing so, is it not mirroring the sort of activity of which life consists? » (CARR D., « Table ronde, Temps et récit, volume 1 », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 301-311, p. 310).

[108] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 2*, *op. cit.*, p. 230. Ricœur au sujet des relations entre les récits (historiques et de fiction) et la vie : « les deux modes narratifs sont précédés par l'usage du récit dans la vie quotidienne. (...) Ainsi l'acte – sinon l'art – de *raconter* fait-il partie des médiations *symboliques* de l'action, que nous avons rapportées à la pré-compréhension du champ narratif et placées sous le sigle de *mimèsis* I » (*ibidem*).

racontées ». S'il reconnaît donc une certaine potentialité narrative à l'expérience humaine, il ne s'agit, *stricto sensu*, que d'une forme de « pré-narrativité ». Il est significatif, à cet égard, de remarquer que Ricœur, lorsqu'il présente la *mimèsis* I, parle de médiations symboliques *immanentes*, *implicites*. Ricœur différencie ces médiations des ensembles symboliques autonomes et explicites tels qu'il peuvent être générés par la parole ou l'écriture. La configuration d'un récit (*mimèsis* II) nous détache de cette vie marquée par des récits inchoatifs. Elle nous met à distance des médiations symboliques de l'action que l'on peut – au risque de paraître contradictoire – qualifier de « médiations immédiates »[109]. En construisant un récit, on complète et détermine ces récits inchoatifs et immanents. Si l'activité narrative « imite » les récits de la *mimèsis* I, c'est au travers d'une imitation créatrice. L'expérience humaine, refigurée, est alors enrichie.

Pour Ricœur, un cercle se donne bien à voir entre *mimèsis* I et *mimèsis* III, « parce qu'effectivement, pour chacun d'entre nous, ce qui est préfiguré dans notre vie résulte des refigurations opérées par toutes les autres vies qui nous ont enseigné »[110]. Ce cercle est, pour l'auteur, un cercle bien portant. Ricœur préfère même l'expression de « spirale ». Par ce terme, il signifie qu'au lieu d'être violence ou redondance, le cercle peut être promoteur de sens. Au terme des trois *mimèsis*, il y a en effet production de sens, passage de l'inchoatif au sensé. Quelque chose a été produit qui ne se trouvait pas en *mimèsis* I. Les récits nous parlent bien de la vie, mais ne se contentent pas de produire, à la manière d'un miroir, un reflet de la vie. Ils produisent du sens. L'avantage de l'image de la spirale est qu'elle figure un mouvement sans fin. Il est toujours possible de réinterpréter le texte et de produire une nouvelle totalité de sens. La relecture rapporte cette expérience d'un retour sur ce qui est connu et qui, pourtant, nous fait découvrir de nouvelles choses. Cette image d'une spirale schématise à merveille une hypothèse fondamentale de l'herméneutique philosophique : « l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclut »[111]. La dialectique entre conjecture et validation est sans fin. Pour le dire autrement, à travers l'idée de spirale, c'est l'idée même d'une médiation totale qui bouclerait une fois pour toute la boucle qui est rejetée[112].

[109] Le monde du texte constitue « une sorte de distanciation qu'on pourrait dire du réel avec lui-même. C'est la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité » (RICŒUR P., « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 115).

[110] RICŒUR P., « Table ronde, Temps et récit, volume 1 », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 316-322, p. 318.

[111] RICŒUR P., « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », *op. cit.*, p. 49.

[112] Il faut bien garder à l'esprit qu'en répliquant aux deux critiques que nous venons de passer en revue, Ricœur n'a pas pour objectif de décrire la manière dont le cercle de la triple *mimèsis* s'effectue. Sa démarche n'est pas celle d'un scientifique qui cherche à déterminer un phénomène. Son propos est de nous dire que la circularité à l'œuvre dans la triple *mimèsis* est quelque chose d'inévitable. Il ne présage cependant pas de la manière dont cette circularité s'illustre dans un phénomène concret, mais il affirme que le cercle *peut* se transformer en spirale. Face aux critiques, Ricœur ne soutient donc pas que les récits n'ont jamais pour résultat d'imiter servilement la réalité ; par contre, il réfute l'affirmation selon laquelle la littérature ne ferait que copier la réalité. Ce sera l'objectif du chapitre sur « l'action prescrite », de montrer que, pour Ricœur, le cercle non seulement *peut*, mais *doit* se transformer en spirale. Nous verrons que l'éthique motive le lecteur à raconter des histoires et à s'approprier les possibles dégagés par le monde du texte.

2. Apports de l'approche narrative de l'action

Fort de cette longue description du modèle de la triple *mimèsis*, nous sommes maintenant capable d'examiner la réponse que la mise en intrigue peut apporter aux apories de la description de l'action. A vrai dire, nous avons déjà abordé la réplique que constitue la mise en intrigue à l'hétérogénéité sémantique du discours de l'action. Ainsi, nous avons vu que le récit, à travers la synthèse de l'hétérogène, relie les termes hétérogènes du réseau conceptuel de l'action. Il nous reste à montrer comment la mise en intrigue résout le conflit épistémologique, d'apparence insoluble, entre l'explication et la compréhension de l'action.

Pour remplir cette tâche, nous allons analyser l'interprétation que Ricœur effectue des travaux de Georg Henrik von Wright. Ce dernier développe un modèle d'explication « quasi-causal », destiné, nous dit Ricœur, « à rendre compte du mode le plus typique d'explication des sciences humaines et de l'histoire »[113], qui a le grand intérêt de mixer explication et compréhension. Dans *Temps et récit*, Ricœur montre la nécessité, pour permettre une telle articulation, d'interpréter *narrativement* le modèle de von Wright. Nous verrons que c'est donc bien, *in fine*, le modèle de la mise en intrigue qui permet l'articulation de l'explication et de la compréhension. Nous ne nous limiterons pas à présenter la réplique que constitue le modèle de la mise en intrigue à ce conflit épistémologique. Nous examinerons un autre bénéfice de l'approche narrative de l'action, à savoir l'extension du champ pratique qu'elle suscite. L'action racontée est une action qui est pleinement déployée dans ses dimensions temporelle et sociale. Grâce à la mise en intrigue, l'action voit son domaine d'intervention s'élargir considérablement.

Nous allons ainsi nous attacher à montrer qu'en racontant l'action, non seulement on produit un discours qui articule ce que le discours

[113] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 187.

descriptif de l'action laissait à l'état d'opposition, mais en plus, on étend le sens du concept d'action et on prépare le passage du discours sur l'action à l'action elle-même, de la configuration (*mimèsis* II) à la refiguration (*mimèsis* III). La réappropriation par un acteur du récit de son action peut avoir pour effet de révéler et de transformer la compréhension qu'il a de son pouvoir-faire. Révèle et *transforme* précisons-nous, car l'imagination narrative ne se limite pas à décrire ou redécrire une action déjà-là, elle « a une fonction projective »[114]. Le pouvoir-faire ne se limite plus au pouvoir de faire ce que je suis en train de faire, mais au pouvoir du possible.

2.1. La réplique poétique à l'hétérogénéité du discours descriptif de l'action

L'interprétation que Ricœur effectue du modèle de von Wright illustre de manière exemplaire la réplique que la configuration narrative avance au conflit épistémologique qui mine tout discours descriptif de l'action, à savoir faut-il déterminer l'intention de l'agent ou analyser la configuration interne de l'objet que constitue l'action ?

Ricœur relève les présuppositions suivantes du modèle de von Wright dans *Explanation and Understanding*[115] :

> « un ensemble d'états de choses génériques logiquement indépendants (...) ; la réalisation de ces états de choses dans des occasions données (spatiales ou temporelles) ; la présupposition que les états de choses logiquement indépendants se combinent dans un nombre fini d'états, constituant un *état total* ou *monde possible* ; la possibilité de construire un langage qui, par une conjonction de phrases, décrit les états qui sont les atomes ou éléments de ce monde possible ; enfin la possibilité de considérer, parmi les ensemble d'états, un espace-d'états et parmi ceux-ci des espaces d'états finis »[116].

Il est donc présupposé que l'on puisse, dans un état du monde, décrire l'ensemble des états qui le compose. S'adjoint à ce système, un principe de développement. Von Wright le fait « en adjoignant une "*tense-logic*" rudimentaire à sa logique propositionnelle à deux valeurs. Au vocabulaire de celle-ci, on ajoute un nouveau symbole *T* qui se réduit à un connecteur

[114] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 224.
[115] VON WRIGHT G. H., *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.
[116] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 189.

binaire »[117]. Le connecteur *T*, auquel se rajoutent un quantificateur et un opérateur de modalité, relie les états successifs du système. On peut donc passer en revue la succession des états du système, avec, à chaque étape de son développement, les alternatives possibles que figure une exposition du développement du système à travers des arbres topologiques.

Ricœur avance encore dans l'examen de la logique des systèmes dynamiques de von Wright en relevant la distinction entre l'analyse causale et l'explication causale. La première part d'un système constitué et tente d'en reconstruire le développement, c'est-à-dire d'analyser les relations de conditionnalité entre les éléments du système. « Considérant un état terminal, elle s'interroge sur les "causes" de la venue et de la composition de cet état terminal en termes de conditions nécessaires et suffisantes »[118]. Si, dans l'analyse causale, le système est donné, dans l'explication causale, on part d'une occurrence individuelle afin de découvrir le système dans lequel elle pourrait avoir des relations de conditionnalité avec d'autres occurrences. Comme pour l'analyse causale, l'explication causale cherche à déterminer des conditions nécessaires et suffisantes. En dégageant une relation de conditionnalité suffisante, on répond à la question « *pourquoi* tel type d'état est-il arrivé nécessairement ? »[119]. L'explication rend alors possible la prédiction. Par exemple, si p est la condition suffisante de q, on peut prédire que si p alors q. Par contre, en relevant une relation de conditionnalité nécessaire, on répond cette fois à la question « *comment* a-t-il été possible que tel type d'état arrive ? »[120]. C'est alors la rétrodiction qui est rendue possible. Partant d'un phénomène, nous inférons que nécessairement une condition antécédente a dû se produire.

Jusqu'ici nulle trace d'un quelconque mixte d'explication et de compréhension. Le modèle de von Wright semble plutôt se camper dans le camp des défenseurs de l'explication. A ce propos, la question « *Pourquoi* tel état est-il arrivé ? » ne doit pas nous induire en erreur. Elle ne signifie pas le retour de la question des motifs de l'action. Cependant, Ricœur note l'articulation de l'explication causale avec une compréhension fondamentale que nous avons de ce que veut dire « agir », à savoir qu'agir ce n'est pas *arriver* mais *faire arriver*. Ce « faire arriver » renvoie à un *pouvoir-faire* dont, pour un auteur comme Anscombe, nous avons une compréhension immédiate, un « savoir comment ». Pour bien saisir ce lien entre explication causale et *pouvoir-faire*, une notion s'avère indispensable, celle de *clôture*

[117] *Ibid.*, p. 190.
[118] *Ibid.*, p. 191.
[119] *Ibidem.*
[120] *Ibidem.*

d'un système. Nous avons dit que l'analyse causale opère sur un système donné. Il faut réaliser que ce système doit être *clôturé*, les états qui le composent étant soustraits à l'influence d'états extérieurs au système. L'explication causale, qui cherche à relier une occurrence à d'autres occurrences dans un système, dépend de cette possibilité de clôturer un système. Ce qui intéresse Ricœur, c'est que l'*action* constitue un moyen de clôturer un système, « en ceci que c'est en faisant quelque chose qu'un agent apprend à "isoler" un système clos de son environnement, et découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système. Cela, l'agent l'apprend en mettant en mouvement le système à partir d'un état initial qu'il "isole" »[121]. En produisant l'état initial d'un système, nous l'isolons ; nous le soustrayons des relations de conditionnalité avec des antécédents. Si nous arrivons à produire un tel état initial, c'est parce que nous sommes capables de faire arriver quelque chose qui ne soit pas provoqué par un antécédent causal. C'est tout le sens du « faire arriver » analysé dans le chapitre sur l'action décrite. Nous avons l'assurance de pouvoir faire arriver quelque chose, et cette conviction nous ne la tirons pas d'une observation de l'effet d'un antécédent causal. On retrouve ici le sens de la notion d'« action de base » de A. Danto. Ce type d'action désigne une action qui n'est pas effectuée à travers à une autre action. C'est par une action de base que l'on peut isoler un système ; « l'action de mettre un système en mouvement, réduite à une action de base, identifie l'état initial du système au résultat d'une action, en un sens non causal du mot résultat »[122].

Von Wright présente donc un modèle mixte qui articule explication et pouvoir-faire. Sans l'intervention d'un agent, pas d'explication possible. Si l'analyse causale et l'explication causale paraissent éclipser l'idée d'un pouvoir-faire de l'agent, c'est parce « nous extrapolons à la totalité du monde les séquences régulières que nous avons observées. Nous oublions que les relations causales sont relatives à des fragments de l'histoire d'un monde, qui ont le caractère de système clos »[123].

Mais von Wright n'en reste pas là. Ricœur relève l'extension du modèle par l'adjonction de l'*explication téléologique*. Cette expression

[121] *Ibid.*, p. 192.
[122] *Ibid.*, p. 193.
[123] *Ibid.*, p. 194. Ricœur considère l'idée de déterminisme universel comme une pure illusion, « dans la mesure où elle repose sur l'extrapolation à la totalité des choses de la connaissance que nous avons de quelques connexions causales relatives à des fragments de l'histoire du monde. Or, pour réussir cette extrapolation, il faudrait éliminer, en se faisant observateur passif, une des conditions sous lesquelles un système est possible, à savoir la condition de clôture, laquelle est liée à l'exercice d'un pouvoir, à la capacité de mettre en mouvement un système » (RICŒUR P., « Expliquer et comprendre », *op. cit.*, p. 174).

désigne une explication qui porte sur une action dont les phases ne se relient pas selon une relation causale, mais peuvent être subsumées sous une même intention. A travers l'explication téléologique se joue une deuxième forme d'articulation entre expliquer et comprendre, ceci parce l'explication téléologique présuppose, sans s'identifier à elle, la compréhension que nous avons du caractère intentionnel de l'action. Pour comprendre la logique de l'explication téléologique, il faut partir d'une inférence pratique :

> « *A* a l'intention de faire arriver *p*.
> *A* considère qu'il ne peut faire arriver *p* à moins qu'il ne fasse *a*.
> Donc *A* se met à faire *a* »[124].

L'explication téléologique inverse en quelque sorte l'inférence pratique. La prémisse sert à expliquer pourquoi il se met à faire *a* : « *A* se met à faire *a* "parce que" *A* a l'intention de faire arriver *p* »[125]. Ricœur souligne que pour von Wright les termes « téléologique » et « intentionnel » ne s'identifient pas totalement. Le premier terme se dit d'une explication qui implique une inférence pratique, le second se dit d'une description sous laquelle considérer l'action à expliquer. Néanmoins, ce qui intéresse Ricœur, c'est que von Wright semble faire précéder l'explication téléologique par la compréhension du caractère intentionnel de l'action. Ricœur cite à ce propos von Wright : « Pour devenir explicable de façon téléologique, la conduite mentionnée dans la conclusion [du syllogisme pratique] doit d'abord être comprise de façon intentionnelle »[126]. Une fois de plus, le conflit entre expliquer et comprendre ne semble pas se résoudre par la victoire d'un camp sur l'autre, mais par une articulation fine des deux parties.

Le modèle de von Wright, note Ricœur, va plus loin encore dans la direction d'une telle articulation à travers l'introduction du concept d'*explication quasi causale*. Partons d'un exemple convoqué par Ricœur : « Soit la thèse selon laquelle la Première Guerre mondiale a éclaté "parce que" l'archiduc d'Autriche a été assassiné à Sarajevo en juillet 1914 »[127]. L'explication est causale en ce que la cause et l'effet sont logiquement indépendants. Néanmoins, souligne Ricœur,

> « la *médiation* véritable est assurée par tous les cours de motivations affectant toutes les parties en jeu. Ces cours de motivation doivent être schématisés par autant d'inférences pratiques, qui engendrent des faits nouveaux (...) ; ces faits constituent des situations nouvelles pour tous les agents ; ceux-ci

[124] RICŒUR P., *Temps et récit, tome I, op. cit.*, p. 195.
[125] *Ibid.*, pp. 195-196.
[126] *Ibid.*, p. 196.
[127] *Ibid.*, pp. 199-200.

> apprécient leur situation en incorporant le fait accompli aux prémisses de leurs nouvelles inférences pratiques, lesquelles à leur tour engendrent de nouveaux faits, qui affectent les prémisses des nouvelles inférences pratiques opérées par les diverses parties en présence »[128].

S'articulent ainsi des segments téléologiques, rapportant des inférences pratiques des agents, à des segments proprement causaux, le modèle d'explication quasi-causale présentant un mixte d'explication causale et d'explication téléologique.

Ricœur reste cependant sceptique quant à l'unité du modèle d'explication quasi causal. Il se demande « ce qui assure l'unité entre les segments nomiques et les segments téléologiques à l'intérieur du schéma d'ensemble »[129]. S'ajoute à ce scepticisme, l'hétérogénéité du champ de la causalité (facteurs externes, internes...) et du champ de la motivation (ordre, sanction, désir,...). Pour Ricœur, il faudrait, pour garantir l'unité du modèle de l'explication quasi-causale, adjoindre le fil conducteur que constitue le modèle de la mise en intrigue. Nous avons vu comment, en configurant une intrigue, on « prenait ensemble » des facteurs aussi hétérogènes que des causes, des motifs, des circonstances,... Ricœur estime que seule cette « synthèse de l'hétérogène » permet d'unifier ce que l'explication quasi-causale tente de relier.

> « Ne peut-on pas dire, dès lors, que l'intrigue est à l'explication quasi causale ce que l'assurance du pouvoir-faire était plus haut à l'intervention d'un agent dans un système nomique, et ce que l'intentionnalité était à l'explication téléologique ? Ne faut-il pas, de la même manière, que l'explication causale soit précédée par la compréhension narrative, au sens où l'on a pu dire qu'"une explication téléologique de l'action est normalement précédée par un acte de compréhension intentionnaliste appliqué à des *data* de conduite" »[130].

Cette reprise de l'interprétation que Ricœur effectue des travaux de von Wright montre ainsi comment le modèle de la mise en intrigue permet de résoudre les difficultés épistémologiques du discours sur l'action. Une telle application du modèle de la mise en intrigue au récit historique suscite, cependant, nombre de critiques. Peut-on raisonnablement rapprocher le récit de fiction du récit historique ? Attribuer l'intelligibilité de l'historiographie à l'application du modèle de la mise en intrigue n'a-t-il pas pour conséquence

[128] *Ibid.*, p. 200.
[129] *Ibid.*, pp. 201-202.
[130] *Ibid.*, p. 202.

de ruiner ses ambitions scientifiques ? Dans *Temps et récit*, Ricœur examine longuement plusieurs réquisitoires d'historiens, émergeant d'horizons de pensée différents, contre tout rapprochement entre historiographie et récit de fiction. Poser la thèse d'une réplique du modèle de la mise en intrigue au conflit qui oppose l'explication et la compréhension exige de répondre à ces critiques. En outre, s'il nous paraît utile de passer en revue ces critiques, c'est parce que, malgré le fait que Ricœur s'y oppose en maintenant un lien entre l'activité d'écrire un récit historique et celle de raconter une histoire, il leur reconnaît une certaine légitimité. De fait, pour lui, le récit historique n'est pas n'importe quel récit. Un « pacte de lecture » spécifique lie l'historien et son lecteur.

Ricœur trouve dans l'historiographie française contemporaine, et plus précisément l'école des *Annales*, un premier exemple de critique féroce d'une interprétation narrativiste de l'histoire. Un livre comme *La méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*[131] de Fernand Braudel constitue une illustration, et non des moindres, de la critique, par cette école, de l'histoire « événementielle ». « Ce qui est mis en question, c'est le modèle d'action impliqué par la notion même de "faire arriver" (et son corollaire, "subir") des événements »[132]. Cette compréhension de l'action comme ce qui est au pouvoir d'un agent est rejetée. Sont rejetées les présuppositions que « l'individu est le porteur ultime du changement historique et que les changements les plus significatifs sont les changements ponctuels, ceux-là même qui affectent la vie des individus en raison de leur brièveté et de leur soudaineté »[133]. Opposé à l'individualisme méthodologique, le livre de Braudel se déploie au plan de l'histoire sociale, l'objet de l'histoire devenant le « "fait social total", terme emprunté à Marcel Mauss, dans toutes ses dimensions humaines – économique, sociale, politique, culturelle, spirituelle, etc. »[134]. L'histoire déploie son objet dans ce que Braudel appelle une « longue durée », temporalité des structures, des conjectures, des cycles, des tendances, etc. L'ordre du récit est ainsi dénoncé, tant pour la place qu'il reconnaît à l'agent et à son action comme ce que l'agent « fait arriver », que pour sa temporalité superficielle.

Une autre critique de l'interprétation narrativiste de l'histoire provient d'un horizon intellectuel tout à fait différent, à savoir le positivisme

[131] BRAUDEL F., *La méditerranée et le Monde méditerranéen de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.
[132] RICŒUR P., *Temps et récit, tome I, op. cit.*, p. 146.
[133] *Ibidem.*
[134] *Ibid.*, p. 147.

logique du Cercle de Vienne. Ricœur trouve chez Carl G. Hempel un représentant de ce deuxième type de critique du rapprochement entre récit et histoire. Hempel défend un modèle nomologique qui prend le parti, en histoire, de l'idée d'explication contre celle de compréhension. Ricœur rapporte, par la citation suivante, la thèse centrale de Hempel : « les lois générales ont des fonctions tout à fait analogues en histoire et dans les sciences naturelles »[135]. L'occurrence d'un événement est expliquée lorsqu'elle peut être déduite de deux prémisses : la première touche aux conditions initiales de l'événement ; la deuxième énonce une loi. « Un événement est expliqué quand il est "couvert" par une loi et ses antécédents sont légitimement appelés ses causes »[136]. En assumant la définition humienne de la causalité et en définissant l'explication à partir de l'opération de subsomption sous une loi, le modèle nomologique de Hempel est en opposition totale avec l'idée que l'historiographie devrait son intelligibilité au modèle de la mise en intrigue.

A la lecture de ces réquisitoires, s'impose, pour Ricœur, l'idée d'une coupure épistémologique indéniable entre la connaissance historique et la compétence à suivre des histoires. La coupure se joue à trois niveaux : celui des procédures, celui des entités et celui de la temporalité. En ce qui concerne le premier niveau, Ricœur reconnaît, en accord avec les analyses précédentes, que l'explication en histoire diffère de l'explication que l'on effectue en racontant une histoire. A ce propos, force est de constater que le narrateur d'un récit de fiction n'est pas soumis, dans son travail de configuration narrative, aux mêmes exigences que l'historien. Ce dernier doit justifier ses choix. Il est amené à défendre l'explication qu'il avance devant ses pairs et ses lecteurs. L'explication que le narrateur d'un récit de fiction développe en racontant une histoire n'est pas soumise à un tel jugement. En effet, nous ne nous définissons pas, comme lecteurs de récits de fiction, par le fait d'exiger du narrateur la problématisation et la justification de ses choix narratifs. Nous pouvons même éprouver du plaisir à nous sentir bernés par le narrateur. Par contre, l'« historien s'adresse à un lecteur méfiant, qui attend de lui non seulement qu'il raconte, mais qu'il authentifie son récit »[137]. Le statut spécifique de l'explication historique

[135] *Ibid.*, p. 161. Ricœur cite la p. 345 de HEMPEL C. G., « The Function of General Laws in History », in *The Journal of Philosophy*, 39, 1942, pp. 35-48 ; article repris in GARDINER P., *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, pp. 344-356.

[136] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 162.

[137] *Ibid.*, p. 249. On peut rajouter que le lecteur attend non seulement de l'historien qu'il justifie la configuration du récit historiographique, mais, en outre, qu'il lui parle du passé tel qu'il fût. « A la différence du pacte entre un auteur et un lecteur de fiction qui repose sur la double convention de suspendre l'attente de toute description d'un réel extra-linguistique et,

exige un travail de conceptualisation, une exigence d'objectivité et une problématisation des limites de cette objectivité. A travers la deuxième coupure épistémologique, le récit historique se distingue du récit de fiction par les entités qu'il considère comme son objet. Le récit historique n'a pas pour objet les actions et les agents dont parlent les récits de fiction. « Qu'il s'agisse de nations, de sociétés, de civilisations, de classes sociales, de mentalités, l'histoire met à la place du sujet de l'action des entités anonymes au sens propre du mot »[138]. Enfin, la dernière coupure épistémologique distingue du temps de l'action le temps historique. « Celui-ci paraît sans lien direct avec celui de la mémoire, de l'attente et de la circonspection d'agents individuels. Il ne semble plus référé au présent vivant d'une conscience subjective »[139].

Ricœur considère cette triple coupure épistémologique comme constitutive de l'historiographie comme science. A ce titre, il ne se rallie pas aux tenants de la thèse d'une complète narrativisation de l'historiographie[140]. Il s'en rapproche cependant par le fait qu'il considère que l'histoire doit son intelligibilité à la préservation d'un lien avec la compétence narrative. Il s'en éloigne par la caractérisation de ce lien comme un lien de dérivation *indirecte* qui ne remet pas en question la triple coupure épistémologique. Pour dégager ces liens de dérivation, Ricœur adopte une « méthode de questionnement à rebours », qu'il emprunte à la phénoménologie génétique du Husserl de la *Krisis*, pour suivre la genèse du « *sens de la visée noétique* qui fait la qualité historique de l'histoire »[141]. Ricœur relève dans la connaissance historique ce qu'il appelle des « relais » qui font office de médiateurs entre la connaissance historique autonome et l'intelligence

en contrepartie, de retenir l'intérêt du lecteur, l'auteur et le lecteur d'un texte historique conviennent qu'il sera traité de situations, d'événements, d'enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c'est-à-dire avant que le récit en soit fait, l'intérêt ou le plaisir de lecture venant comme par surcroît » (RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 359). A ce sujet, cf. le chapitre sur « la représentation historienne » dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (pp. 302-369) et particulièrement les développements autour du concept de « représentance » (cf. pp. 359-369). Voir aussi les pages de *Temps et récit, tome 3*, (pp. 203-227) consacrées à « La réalité du passé historique ».

[138] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 249.

[139] *Ibid.*, p. 250.

[140] Ricœur consacre le deuxième chapitre de la deuxième partie de *Temps et récit* I à l'analyse d'auteurs plaidant pour une narrativisation de l'histoire. Il travaille entre autres Arthur Danto, W. B. Gallie et Louis O. Mink.

[141] *Ibid.*, p. 253. « Les questions que Husserl se posait à propos de la science galiléenne et newtonienne, nous nous les posons à propos des sciences historiques. Nous nous interrogeons à notre tour sur ce que j'appellerai désormais l'*intentionnalité de la connaissance historique* ou, par abréviation, l'*intentionnalité historique*. J'entends par là le *sens de la visée noétique* qui fait la qualité historique de l'histoire » (*ibid.*, pp. 252-253).

narrative. Nous nous contenterons de présenter le relais qui fait le lien entre la procédure explicative en histoire et le modèle de la mise en intrigue[142].

Il ne fait plus de doute que Ricœur reconnaît autonomie et spécificité à l'explication historique. Cependant, le modèle nomologique n'est pas pour lui exempt de critiques, bien au contraire. Un premier front de critiques provient des tenants du modèle nomologique eux-mêmes. Ils constatent, en effet, une différence entre leur modèle et la connaissance historique de fait. Hempel, lui-même, reconnaît que « l'histoire n'offre qu'une "esquisse d'explication" »[143]. Ses continuateurs ont tenté d'affaiblir son modèle, afin d'en réduire l'écart avec la connaissance historique de fait. Mais les critiques les plus sérieuses du modèle viennent de ses opposants. Ceux-ci « discernent dans l'écart entre le modèle nomologique et la méthodologie de fait de l'histoire le symptôme d'une erreur de base dans la construction du modèle »[144]. L'argumentaire de W. Dray contre l'assimilation de l'explication en histoire à l'opération de subsomption sous une loi offre un bel exemple d'une telle critique[145]. Pour Ricœur, cette crise du modèle nomologique ne remet pas en doute l'autonomie de l'explication historique. Elle révèle plutôt la nécessité du lien, certes indirect, entre l'explication historique et la compréhension narrative. Ricœur cherche alors un *relais* qui fasse médiation entre elles. Il le trouve dans ce qu'il appelle l'*imputation causale singulière*. Ricœur rapproche cette procédure explicative des réflexions de Max Weber sur la « causalité adéquate en histoire » et de celles de Raymond Aron sur la « probabilité rétrospective ». La logique de cette procédure « consiste essentiellement dans la construction *par l'imagination* d'un cours différent d'événements, puis dans la pesée des conséquences probables de cet événement réel, enfin dans la *comparaison* de ces

[142] La raison en est que notre intérêt consiste ici à démontrer que le modèle de la mise en intrigue résout bel et bien le conflit épistémologique auquel est confrontée toute description scientifique de l'action. La présentation du relais entre explication historique et modèle de mise en intrigue suffit à cette démonstration.
[143] *Ibid.*, p. 164.
[144] *Ibid.*, pp. 173-174.
[145] Cf. DRAY W., *Laws and Explanation in History*, Londres, New York, Oxford University Press, 1957. Pour W. Dray, l'explication par les lois ne peut se revendiquer suffisante. Soit l'exemple d'un grippage d'un moteur. La connaissance de lois de la physique ne suffit pas pour pouvoir dire qu'une fuite d'huile a causé le grippage. Il faut insérer toute une série de faits entre la fuite et la panne du moteur. « Cette "référence à la série des faits constituant l'histoire de ce qui est arrivé entre la fuite et le grippage du moteur explique le grippage" » (RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 175). L'explication par des lois n'est pas non plus nécessaire, car « pour être complète, l'explication requiert un processus indéfini de spécifications, car à aucun stade il ne peut être prouvé que le cas considéré par l'historien est seul couvert par la loi » (*ibid.*, p. 176).

conséquences avec le cours réel des événements »[146]. Il s'agit d'imaginer ce qu'il se serait passé si tel événement à expliquer ne s'était pas produit, afin de déterminer sa signification historique. L'imputation causale singulière fait médiation entre l'explication historique autonome et la mise en intrigue. Tout comme cette dernière, elle consiste en une construction par l'imagination d'un cours d'événements. On peut dire qu'elle procède en mettant à l'essai différents « schèmes d'intrigues alternatifs »[147]. Cependant, elle s'en distancie par le fait que l'historien doit donner « les raisons pour lesquelles il tient tel facteur *plutôt que tel autre* pour la cause suffisante de tel cours d'événements »[148]. Il doit pouvoir, entre autres, être capable d'évaluer la probabilité des relations causales qu'il imagine[149]. Par contre, l'imputation causale singulière se distingue de l'explication nomologique par le fait que les relations causales qu'elle met au jour ne peuvent se relier à une loi. Ricœur cite à ce propos Raymond Aron : « La recherche historique s'attache aux antécédents d'un fait singulier »[150]. L'imputation causale singulière maintient donc un lien avec la mise en intrigue, tout en ne se confondant pas avec elle. Pour bien rendre compte de cette différence, Ricœur parle à son sujet de *quasi-intrigue*[151].

S'il a pu paraître quelque peu fastidieux, ce détour par quelques-unes des pages que Ricœur a consacrées à l'épistémologie de l'historiographie

[146] *Ibid.*, p. 257.
[147] *Ibid.*, p. 259.
[148] *Ibid.*, p. 261.
[149] Ricœur voit dans l'application de la *théorie de la « possibilité objective »* à laquelle renvoie Max Weber une des marques de la scientificité de l'imputation causale singulière. Cette théorie « vise essentiellement à élever les construction irréelles au rang du jugement de possibilité objective qui affecte les divers facteurs de causalité d'un indice de *probabilité relative* et permet ainsi de situer ces facteurs sur une même *échelle*, bien que les gradations auxquelles ce jugement donne lieu ne puissent être quantifiées comme dans ce qu'on appelle au sens étroit "calcul des probabilités" » (*ibid.*, p. 260).
[150] *Ibid.*, p. 262.
[151] Ricœur parle, au sujet des deux autres relais qui font office de médiateur entre la connaissance historique autonome et l'intelligence narrative, de *quasi-personnage* et de *quasi-événement*. Pour la présentation de ces deux autres relais, cf. *ibid.*, pp. 269-287 et pp. 287-313. Dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ricœur revient sur ce triple lien de dérivation indirecte entre l'historiographique et le narratif, développé dans *Temps et Récit*. « Aujourd'hui, j'enlèverais la clause quasi- et je tiendrais les catégories narratives considérées pour des opérateurs de plein droit au plan historiographique, dans la mesure où le lien présumé dans cet ouvrage entre l'histoire et le champ pratique où se déroule l'action sociale autorise à appliquer directement au domaine de l'histoire la catégorie aristotélicienne des "agissants". Le problème posé n'est plus alors celui d'une transposition, d'une extension à partir d'autres usages moins savants du narratif, mais celui de l'articulation entre cohérence narrative et connexité explicative » (RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 314).

était nécessaire. Il montre comment le modèle de la mise en intrigue permet bel et bien de dépasser par la médiation des *schèmes* de l'imputation causale singulière les apories de la description de l'action. Mais ce détour épistémologique permet aussi d'identifier déjà des questions touchant aux limites de l'approche narrative : à quoi est tenu l'acteur qui se fait lecteur de ses actions ? Doit-il rendre des comptes et à qui ? Est-il lié par un « pacte de lecture » ? Mais avant d'affronter ces limites, il nous reste à montrer qu'en racontant ses actions, l'acteur donne sens à des actions de bien plus large portée que les actions tirées des exemples de la philosophie analytique.

2.2. L'extension du champ pratique

La configuration narrative (*mimèsis* II) permet de déployer les actions dans leurs dimensions temporelle et sociale. Il s'agit bien d'une extension du champ pratique que suscite l'action racontée. Tout d'abord, nous nous consacrerons au déploiement de la dimension temporelle de l'action. Dans un second temps, nous montrerons comment le récit de l'action permet de révéler sa dimension sociale.

2.2.1. Le déploiement de la dimension temporelle de l'action

Il serait injuste d'affirmer qu'au cours du chapitre portant sur la philosophie analytique de l'action, la dimension temporelle de l'action ait été totalement absente. Nous avons ainsi vu, à travers ce qu'Anscombe appelle les *backward-looking motives*, que des événements passés pouvaient fournir à l'acteur des raisons d'agir. Anscombe nous a également permis d'envisager un usage acceptable du terme d'intention – « l'intention dans laquelle » – où l'action est expliquée par la visée d'un résultat futur. Si ces exemples rappellent bien que la temporalité de l'action a été abordée dans le chapitre précédent, il faut réaliser qu'il n'a été rendu compte que de la temporalité d'actions relativement simples. Dès qu'on avance dans la recherche en amont de la « cause » de l'action et en aval de ses « effets », le discours descriptif de l'action entre en crise. Par contre, le discours poétique de l'action, quant à lui, permet de donner sens à des actions considérées depuis l'unité temporelle d'une vie. Le champ pratique n'est plus contraint à la temporalité du raisonnement pratique. L'application du récit à la vie dirige ainsi une extension du champ pratique.

Faire le récit de sa vie, c'est subsumer des événements, autrefois simples occurrences singulières, sous une histoire prise comme un tout. Les épisodes de notre vie, se succédant les uns après les autres, sont saisis sous une même unité temporelle. En étant intégrés à l'histoire de notre vie, ils

perdent leur contingence. Le contingent devient le discordant rendu concordant, l'incident devenu nécessaire à la marche de notre histoire. Il est « 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 »[152]. Le point de vue de l'histoire de notre vie appréhendée comme un tout dirige la lecture de la succession des épisodes qui n'a plus rien d'un trajet linéaire.

Si nous « composons » notre vie de la même manière que nous configurons un récit, c'est parce que nous ne pouvons avoir une saisie réflexive immédiate du sens de notre vie. L'expérience vive – la *mimèsis* I – nous donne accès, non à la vie nue, mais à une vie qui n'est médiatisée que par des récits incomplets et inchoatifs. « C'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin du secours de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après-coup »[153].

Tentons maintenant de cerner ce que l'application du récit à la vie implique comme révision du concept d'action. Ce serait se méprendre grandement que d'imaginer que la mise en intrigue d'une vie consisterait simplement à rallonger et additionner les raisonnements pratiques tels que peut les concevoir un auteur comme Anscombe. La révision qu'impose l'action racontée « consiste à faire paraître une hiérarchie d'unités praxiques »[154]. Nous avons déjà abordé, dans notre parcours, la première unité de cette hiérarchie, sans réellement la nommer et l'analyser. Il s'agit de ce que Ricœur dénomme les « pratiques ». Celles-ci sont, tout d'abord, des actions complexes à opposer aux « actions de base », « ces actions que nous savons faire et que nous faisons en effet, sans avoir à faire une autre chose en vue de faire ce que nous faisons »[155]. Cependant, les unités d'action que constituent les pratiques sont des actions complexes construites sur un mode de connexion qui les éloignent du format de la simple connexion moyens-fins. Il manque à cette relation linéaire la subordination, suivant des règles, d'actions partielles sous une action totale.

Illustrons cette relation « d'enchâssement » à travers un exemple proposé par Ricœur : jouer aux échecs. Avancer un pion, en reculer un autre, autant d'actions subordonnées à cette même pratique. Si la connexion entre ces actions n'est pas linéaire comme dans la simple connexion moyens-fins,

---

[152] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 170.
[153] *Ibid.*, p. 191.
[154] *Ibid.*, p. 181.
[155] *Ibidem*.

c'est parce que ce sont des « règles constitutives » qui unifient les actions partielles sous une même action. Ces règles, nous en avons parlé précédemment en termes de « médiations symboliques » de l'action. Elles nous font, par exemple, considérer le geste du déplacement d'un pion comme un coup dans une partie d'échec. « Le coup n'existerait pas, avec cette signification et cet effet dans la partie, sans la règle qui "constitue" le coup en tant que phase de la partie d'échecs »[156]. Les règles constitutives font du déplacement d'un pion une action de la pratique « jouer aux échecs ».

Au second niveau de la hiérarchie d'unités praxiques, Ricœur situe les « plans de vie », « ces vastes unités pratiques que nous désignons comme vie professionnelle, vie de famille, vie de loisir, etc. »[157]. Les plans de vie occupent une situation intermédiaire entre les pratiques que nous venons de passer en revue et ce que Ricœur appelle, à la suite de MacIntyre[158], « l'unité narrative d'une vie », dernier niveau de la hiérarchie de la praxis, qu'il faut entendre comme le projet global d'une existence. Ce qu'il est important de préciser, c'est que cette hiérarchisation qui constitue le champ pratique ne doit en aucun cas être entendue comme une opération de sommation. L'unité narrative d'une vie ne se forme pas à travers la superposition de plans de vie, eux-mêmes envisagés comme des ensembles de pratiques additionnées. Pour Ricœur, « le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, par composition du plus simple au plus élaboré, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lueur desquels une vie humaine s'appréhende dans son unicité »[159]. Un cercle herméneutique se dessine entre le projet global d'une existence et les unités praxiques plus simples que sont nos pratiques et nos plans de vie. Un processus de co-détermination, qui rappelle le cercle entre le tout et les parties d'un texte, s'opère entre l'horizon de notre existence et les pratiques que nous choisissons d'effectuer au jour le jour. L'action que nous mettons en intrigue lorsque nous nous racontons notre vie est donc une praxis étendue à l'échelle de notre vie.

[156] *Ibid.*, p. 183.
[157] *Ibid.*, p. 186.
[158] Cf. MACINTYRE A., *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.
[159] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 187.

2.2.2. Le déploiement de la dimension sociale de l'action

L'intérêt de la narrativité est qu'elle permet également de déployer la dimension sociale de l'action. C'est la catégorie des médiations symboliques qui nous introduit à cette dimension de l'action. Rappelons que ces médiations symboliques sont à entendre comme des règles constitutives établies socialement et non comme des entités mentales. Pour Ricœur, ces médiations révèlent « le caractère d'*interaction* qui s'attache à la plupart des pratiques »[160]. Il trouve dans la définition proposée par Max Weber de l'action sociale comme action orientée vers autrui[161] « l'expression la plus générale et la plus neutre »[162] de cette idée d'interaction. Celle-ci ne se retrouve pas seulement dans les actions où l'acteur tient explicitement compte du comportement des autres acteurs (soit pour s'y opposer, soit pour coopérer). Sont également caractérisées par cette idée d'interaction, les pratiques que nous pouvons mener en solitaire, comme, par exemple, lorsque nous jouons seul à un jeu. Dans ces pratiques, la dimension d'interaction n'est pas absente mais, nous apprend Ricœur, intériorisée :

> « les règles constitutives de telles pratiques viennent de beaucoup plus loin que l'exécutant solitaire ; c'est de quelqu'un d'autre que la pratique d'une habileté, d'un métier, d'un jeu, d'un art, est apprise ; et l'apprentissage et l'entraînement reposent sur des traditions qui peuvent être transgressées certes, mais qui doivent d'abord être assumées ; tout ce que nous avons dit ailleurs sur la traditionalité et sur le rapport entre tradition et innovation reprend sens ici dans le cadre du concept d'interaction intériorisée »[163].

Même les pratiques non ouvertement orientées vers autrui, comme dans l'exemple du jeu solitaire, seraient composées d'« actions sociales » au sens de Weber. Il faut donc entendre que toute action est interaction[164].

[160] *Ibid.*, p. 184.
[161] Max Weber cité par Ricœur (*ibidem*) : « Nous entendons par "activité" [*Handeln*] un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission [*Unterlassen*] ou d'une tolérance [*Dulden*]), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité "sociale", l'activité qui, d'après son sens visé [*gemeinten Sinn*] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (WEBER M., *Economie et Société*, trad. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavry, Paris, Plon, 1971, p. 4).
[162] *Ibidem.*
[163] *Ibid.*, p. 185.
[164] Sous la catégorie d'interaction, Ricœur situe également les cas de figure où l'acteur tolère et supporte l'action d'autrui : « le non-agir est encore un agir : négliger, omettre de faire, c'est

Rappelons cependant que si les médiations symboliques attestent bien de la dimension sociale de l'action, elles restent implicites et immanentes à l'action. Nous avons vu d'ailleurs que Ricœur les situe dans la *mimèsis* I, c'est-à-dire dans le pré-narratif. Le passage au narratif permet alors de mettre à distance et de représenter les médiations symboliques immanentes. Plus précisément, c'est au travers de l'imaginaire social que s'effectue cette mise à distance réflexive. Cet imaginaire est double. Il peut opérer sous la modalité de l'idéologie ou de l'utopie. En son sens fondamental, l'idéologie constitue une sorte de méta-langage dans lequel se traduisent les médiations symboliques immanentes à l'action. Ricœur parle des idéologies comme de « systèmes de représentations de second degré de ces médiations immanentes à l'action »[165]. Elles « sont d'abord de telles représentations qui redoublent et renforcent les médiations symboliques, en les investissant par exemple dans des récits, des chroniques, par le moyen desquels la communauté "répète" en quelque sorte sa propre origine, la commémore et la célèbre »[166]. Comprise en ce sens, l'idéologie est ce qui permet à un groupe de se représenter, de se donner une image de lui-même. La seconde modalité sous laquelle l'imaginaire social peut opérer est l'utopie. En son sens fondamental, celle-ci vise à exprimer les possibilités d'être d'un groupe qu'obture l'idéologie. Elle schématise une manière d'être possible du groupe. Alors que l'idéologie, en son sens fondamental, a pour finalité la reproduction, l'objectif de l'utopie est la créativité. Elle se veut *mimèsis* créatrice. Dans l'utopie, l'imagination opère une « déformation réglée » ; elle crée un écart quant aux médiations symboliques de l'action.

L'imagination, quelle que soit la modalité sous laquelle elle s'opère, permet de déployer la dimension sociale de l'action[167]. Elle est ce qui permet d'identifier, au cœur des interactions, le « lien analogique qui fait de tout homme mon semblable »[168]. Si l'imagination joue ici un rôle essentiel, c'est

aussi laisser faire par un autre, parfois de façon criminelle ; quant à supporter, c'est se tenir soi-même, de gré ou de force, sous la puissance d'agir de l'autre ; quelque chose est fait à quelqu'un par quelqu'un ; supporter devient subir, lequel confine à souffrir. En ce point, la théorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants. (...) A vrai dire, toute action a ses agents et ses patients » (*ibid.*, p. 186).

[165] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 258.

[166] *Ibid.*, p. 246.

[167] Comme l'affirme Alain Thomasset, « C'est la fréquentation des récits de toutes sortes qui m'invite à considérer mon action comme étant couplée à celle des autres personnages de l'intrigue » (THOMASSET A., *Paul Ricœur, Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters, 1996, p. 201).

[168] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 228. Selon le principe d'analogie, « l'autre est un autre que moi semblable à moi, un moi *comme* moi.

parce que la préservation d'un tel lien ne va pas de soi. En effet, certaines interactions, du fait de leur régularité, tendent à substituer l'image d'une relation avec des choses à celle d'une relation sociale entre acteurs. L'« anonymité des relations mutuelles dans la société bureaucratique peut aller jusqu'à simuler la connexion causale de l'ordre des choses »[169]. Face à ce danger, Ricœur souligne que l'imagination a pour compétence « de préserver et d'identifier la différence entre le cours de l'histoire et le cours des choses »[170].

2.3. L'action refigurée : la révélation et la transformation du pouvoir-faire

Jusqu'ici nous avons examiné l'apport que constitue le modèle de la mise en intrigue uniquement au plan de la configuration de l'action (*mimèsis* II). Nous avons indiqué l'extension du sens du concept d'action que suscite l'approche narrative de l'action. Il nous faut maintenant passer du discours poétique de l'action à l'action elle-même, c'est-à-dire rendre compte de ce qui peut être effectivement refiguré par le récit de l'action (*mimèsis* III). Qu'est-ce que ce récit *révèle* et *transforme* dans l'action ?

L'opération de mise en intrigue de la vie ne s'achève pas dans la configuration d'un récit. Prise dans toute son ampleur, la triple *mimèsis* nous fait retourner du récit à la vie. Il ne faut donc pas restreindre le rôle de l'imagination narrative à la mise à distance réflexive de l'expérience vive. Cette distanciation, véritable « coupure qui ouvre l'espace de fiction »[171], n'est qu'un segment du cercle herméneutique. Bien qu'elle amène l'acteur à suspendre son action, la mise en intrigue peut avoir pour effet de transformer

L'analogie procède ici par transfert direct de la signification "je" » (*ibid.*, p. 227). Pour Ricœur, le rôle de l'imagination, dans cette analogie, est primordial. « Dire que vous pensez comme moi, que vous éprouvez comme moi peine et plaisir, c'est pouvoir imaginer ce que je penserais et éprouverais si j'étais à votre place. Ce transfert en imagination de mon "ici" dans votre "là" est la racine de ce que nous appelons intropathie (*Einfühlung*), laquelle peut aussi bien être haine qu'amour. En ce sens, le transfert en imagination est à l'aperception analogique ce que le schématisme est à l'expérience objective selon Kant. Cette imagination est le schématisme propre à la constitution de l'intersubjectivité dans l'aperception analogique » (*ibidem*). Pour approfondir cette question de l'aperception analogique, on se rapportera à la lecture que Ricœur effectue de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. Cf. e. a. « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », in *Du texte à l'action*, pp. 292 et suivantes ; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 382-387.

[169] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 227.

[170] *Ibid.*, p. 228.

[171] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 76.

celle-ci. Elle permet de refigurer ce qui était préfiguré dans l'expérience vive.

L'idéologie et l'utopie ne doivent donc pas être restreintes à leur rôle de représentation des médiations symboliques immanentes à l'action. Il nous faut prolonger l'examen du rôle de l'imaginaire social jusqu'à cette question de la refiguration. Pour Ricœur, ces deux formes d'imaginaire social ne se limitent pas à révéler les médiations de l'agir. Elles peuvent conduire à leur transformation. Sur ce point la thèse de Ricœur est forte. L'imaginaire social contribue à la « constitution symbolique du lien social ». On retrouve ici l'affirmation ricœurienne selon laquelle il n'est pas d'accès possible à la « vie nue ». La réalité sociale est toujours déjà symboliquement médiatisée[172] ; elle « a depuis toujours une constitution symbolique et comporte une interprétation, dans des images et des représentations, du lien social lui-même »[173]. L'idéologie, quant à elle, est ce qui permet de refigurer un lien social toujours déjà symboliquement médiatisé. Entendons-nous bien quant à ce rôle de l'idéologie. D'une part, l'idéologie ne donne pas forme à un lien social qui existerait indépendamment de toute médiation symbolique. Mais, d'autre part, l'accès à une réalité sociale qu'aucune idéologie ne médiatiserait est une illusion. Ricœur dit ainsi de l'idéologie, prise en son sens fondamental, qu'elle a une fonction « d'intégration du lien social »[174]. Mais là où l'idéologie participe à la conservation du groupe social tel qu'il est, l'utopie peut mettre sur la voie de la création d'une nouvelle manière d'être ensemble. Ainsi l'effet de transformation que peut exercer l'imaginaire social ne se limite pas au renforcement et à la répétition du lien social. Il peut déboucher sur une véritable création sociale.

Toutefois, le travail de l'imaginaire social ne produit pas nécessairement un effet sur la réalité sociale. Il peut aussi détourner du monde de l'action et laisser les acteurs dans le monde de la fiction. C'est le cas de l'idéologie lorsqu'elle se fait dissimulatrice. Dans ce cas, l'« idéologie est cette méprise qui nous fait prendre l'image pour le réel, le reflet pour l'original »[175]. On peut dire que l'idéologie, lorsqu'elle joue ce rôle de

[172] « Peut-être n'y a-t-il pas de groupe social sans ce rapport indirect à son être propre à travers une représentation de soi-même » (RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 230).

[173] RICŒUR P., « Science et idéologie », in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 303-331, p. 314. « S'il est vrai que les images que se donne de lui-même un groupe social sont des interprétations qui appartiennent immédiatement à la constitution du lien social, autrement dit, si le lien social est lui-même symbolique, il est absolument vain de chercher à dériver les images de quelque chose d'antérieur qui serait le réel, l'activité réelle, le processus de la vie réelle, dont il y aurait secondairement des reflets et des échos » (*ibid*, p. 321).

[174] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 258.

[175] RICŒUR P., « Science et idéologie », *op. cit.*, p. 312.

distorsion de la réalité, a pour effet de maintenir les membres du groupe dans le stade de la *mimèsis* II. L'utopie recèle également le risque de détourner du réel, plutôt que de conduire à sa transformation. La logique de l'utopie peut devenir « une logique du tout ou rien qui conduit les uns à fuir dans l'écriture, les autres à s'enfermer dans la nostalgie du paradis perdu, les autres à tuer sans discriminations »[176]. Elle peut amener à rêver le monde plutôt qu'à le changer. Ricœur ne prétend donc pas que l'idéologie et l'utopie ont nécessairement un effet sur le monde. Ce qu'il affirme, par contre, c'est qu'un tel effet est possible.

Mais les médiations de l'action ne sont pas les seules choses que refigurent les récits. Lorsque nous nous racontons nos actions, c'est nous-même que nous pouvons révéler et transformer. Pour comprendre cela, il faut réaliser qu'en racontant l'histoire de notre vie, nous ne configurons pas simplement notre action, nous mettons en intrigue également le personnage de l'histoire, c'est-à-dire nous-même. « Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée »[177]. Une synthèse de l'hétérogène s'opère au niveau du personnage :

> « selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.) ; la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage. Ainsi le hasard est-il transmué en destin »[178].

L'identité narrative que produit le récit a ceci de particulier qu'elle permet d'opérer la synthèse entre deux modes différents de permanence dans le temps, à savoir entre ce que Ricœur appelle, dans *Soi-même comme un autre*, le caractère et la parole tenue. Dans cet ouvrage, il désigne par « caractère » « l'ensemble des dispositions durables *à quoi* on reconnaît une personne »[179]. La figure de la « parole tenue », quant à elle, rapporte une

[176] RICŒUR P., « L'idéologie et l'utopie », *op. cit.*, p. 390.

[177] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 175.

[178] *Ibidem*.

[179] *Ibid.*, p. 146. « Premièrement, à la notion de disposition se rattache celle d'habitude, avec sa double valence d'habitude en train d'être, comme on dit, contractée, et d'habitude déjà acquise. (...) Deuxièmement, se laisse rattacher à la notion de disposition l'ensemble des

autre forme de permanence dans le temps : « le maintien de soi dans la promesse ». Le récit permet l'articulation de ces deux modes de permanence :

> « en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi »[180].

L'identité narrative que nous construisons en nous racontant nos actions, est la médiation par laquelle nous nous comprenons. Cette idée du récit comme médiation de la compréhension de soi est primordiale chez Ricœur. Elle permet de prendre la mesure de toute la distance qui le sépare de la tradition du *Cogito*. Pour lui, l'intuition immédiate de soi est pure illusion. Le sujet n'est pas dans une telle transparence à lui-même. Dans l'expérience vive, le soi n'a qu'une intuition discordante de lui-même. La médiation du texte est ce qui permet au soi de se comprendre.

En se racontant, le soi ne fait pas que se révéler à lui-même, il se transforme également. Un soi examiné et compris est un soi changé. Parmi ce qui est transformé dans le soi il est quelque chose qui attire tout particulièrement notre attention, à savoir son pouvoir-faire. Si, pour Ricœur, le discours poétique constitue une réplique à la crise du pouvoir-faire qu'induit la question du commencement de l'action, c'est parce que le récit permet de résoudre l'antinomie entre une causalité libre et une causalité qui ne connaîtrait ni commencement ni fin[181]. Il permet de penser ce que Ricœur appelle *l'initiative* de l'agent. Celle-ci « est une *intervention* de l'agent de

identifications acquises par lesquelles de l'autre entre dans la composition du même » (*ibidem*).

[180] *Ibid.*, pp. 195-196.

[181] Ricœur rapproche l'antinomie à laquelle se heurte la question du pouvoir-faire de la troisième antinomie cosmologique de la Raison pure qui voit s'opposer la causalité libre et la causalité selon les lois de la nature. Rappelons les termes de cette antinomie. D'une part, Kant pose la thèse de la causalité libre : « La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes » (KANT E., *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 348). La causalité libre – « spontanéité absolue des causes » – se caractérise par le fait de constituer le commencement d'une série causale. Cette idée d'un commencement se heurte alors à l'antithèse kantienne : « l'idée de commencement implique un arrêt dans le mouvement de la pensée remontant plus haut en direction d'une cause antérieure. Or, c'est cet arrêt que l'*antithèse* kantienne dénonce comme illégitime affranchissement des lois » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 127).

l'action dans le cours du monde, intervention qui *cause* effectivement des changements dans le monde »[182]. Pour Ricœur, on ne peut « représenter cette prise de l'agent humain sur les choses, au milieu du cours du monde (...) que comme une conjonction entre plusieurs sortes de causalité »[183]. L'initiative n'est pas un commencement absolu, un commencement du monde. Elle est un commencement dans le cours des choses. A travers l'initiative, thèse et antithèse ne s'opposent pas, mais s'articulent. Le récit, en donnant à penser l'initiative de l'acteur, est la médiation au travers de laquelle l'acteur reprend possession de l'assurance qu'il a de son pouvoir-faire[184]. En mettant en intrigue son action, l'acteur porte à un niveau réflexif la conviction de ce pouvoir-faire[185].

Ainsi la narrativité est ce qui peut transformer le pouvoir de faire ce que nous sommes en train de faire en un pouvoir d'effectuer des actions possibles. En ce sens, Ricœur parle de « l'imagination comme fonction générale du possible pratique »[186]. Ce point est capital, car il ne faudrait pas limiter l'application du récit aux seules actions déjà effectuées, et la compréhension de soi, à travers le récit, aux phases révolues de notre vie. Il est vrai que la réflexivité à l'œuvre dans la mise en intrigue est rétrospective.

[182] *Ibid.*, p. 133.

[183] *Ibidem*.

[184] Pour Ricœur, « c'est à l'aide des commencements narratifs auxquels la lecture nous a familiarisés que, forçant en quelque sorte le trait, nous stabilisons les commencements réels que constituent les initiatives – au sens fort du terme – que nous prenons » (*ibid*, p. 192).

[185] On pouvait déjà tirer comme conclusion de l'interprétation ricœurienne du modèle de von Wright, sur lequel nous nous sommes longuement penché, qu'un déterminisme absolu qui nierait ce pouvoir-faire est pure illusion : « dans la course entre la causalité et l'agir, celui-ci est toujours gagnant ; c'est une contradiction dans les termes que l'agir puisse être entièrement pris dans le réseau de la causalité. Et, si nous doutons de notre libre pouvoir-faire, c'est parce que nous extrapolons à la totalité du monde les séquences régulières que nous avons observées. Nous oublions que les relations causales sont relatives à des fragments de l'histoire du monde, qui ont le caractère de système clos. Or, la capacité de mettre en mouvement les systèmes en produisant leurs états initiaux est une condition de leur clôture. L'action est de cette façon impliquée dans la découverte même des relations causales. Ainsi, l'explication causale court après la conviction du pouvoir-faire, sans jamais pouvoir la rattraper » (RICŒUR P., « L'initiative », in *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 261-277 p. 271).

[186] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 225. Ricœur : « c'est dans l'imagination que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du "je peux". Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de la propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du "je pourrais", voire du "j'aurais pu autrement, si j'avais voulu" » (*ibidem*). Dans *Soi-même comme un autre*, il dit encore : « c'est dans le fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender, et (...) la littérature s'avère être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 188).

De fait, le récit d'une vie ne part pas de rien. Néanmoins, ce processus réflexif peut conduire à une véritable création de sens. S'il peut re-décrire l'action déjà là, il peut, en outre, conduire à la schématisation d'actions possibles. C'est ce qui fait dire à Ricœur que « l'imagination a une fonction projective »[187].

3. Limites de l'approche narrative de l'action

La présentation des apports de l'approche narrative de l'action arrive à son terme. Dans cette présentation, on a veillé à ne pas limiter ces apports à la réplique que constitue le modèle de la mise en intrigue à la crise du pouvoir-faire sur laquelle s'est clôturé le chapitre sur l'action décrite. L'intention était de montrer que le récit permet de transformer le pouvoir-faire de l'acteur. A travers cette démonstration, le cercle herméneutique s'est fait spirale. Un surplus de sens a été produit qui, approprié par l'acteur, conduit à un enrichissement de son pouvoir-faire. Il est temps maintenant de souligner les limites de l'approche narrative de l'action.

La démarche, dans ce dernier point, sera la même que celle qui a été adoptée, précédemment, dans la mise à jour des limites de l'action décrite. Il ne s'agira pas de mettre en défaut l'approche narrative de l'action en la confrontant à des questions et des problématiques qui trouvent leurs origines hors de son champ. C'est bien depuis l'approche narrative de l'action qu'émergent les limites qui attestent de l'insuffisance de cette approche.

3.1. Le déclin de l'art de raconter

La nature historique – ou, devrions-nous dire, transhistorique[188] – du schématisme narratif n'est pas sans susciter quelques problèmes. Si une application « déviante » des schèmes narratifs est toujours possible, si chaque paradigme peut toujours être contesté, il faut affronter la possibilité que le principe formel de la synthèse concordante-discordante puisse, lui aussi, être mis en question. Sous son apparente simplicité, cette éventualité soulève une terrible question : « Faut-il (...) inclure dans le style de la traditionalité du récit la possibilité de sa mort ? »[189]. Autrement dit, la

[187] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 224.

[188] « L'ordre qui peut se dégager de cette auto-structuration de la tradition n'est ni historique ni anhistorique, mais transhistorique, en ce sens qu'il traverse l'histoire sur un mode cumulatif plutôt que simplement additif » (RICŒUR P., *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 28).

[189] *Ibid.*, p. 35.

dynamique d'évolution du schématisme narratif ne risque-t-elle pas de rendre possible la contestation du paradigme de la synthèse de l'hétérogène, et, de cette manière, sonner le glas de l'art de raconter ? Un tel scénario n'est pas sans conséquence pour l'approche narrative de l'action. Il est à craindre, en effet, que la disparition de ce paradigme ne signifie la disparition de la compétence narrative des acteurs. N'est-ce pas la réception des paradigmes de sa tradition narrative qui permet à l'acteur de raconter son action ? Ricœur ne dit-il pas que « c'est la familiarité avec les œuvres, telles qu'elles sont apparues dans la succession des cultures dont nous sommes les héritiers, qui instruit l'intelligence narrative, avant que la narratologie en construise un simulacre intemporel »[190] ? La victoire du dissonant sur le concordant, la contestation de toute règle, ne risquent-elles pas de contraindre l'imagination dans sa dimension projective ? Il faut se rappeler, en effet, que « l'innovation reste une conduite gouvernée par des règles : le travail de l'imagination ne naît pas de rien »[191].

Malgré ce que l'on pourrait croire, le risque majeur du déclin de l'art de raconter ne provient pas de la production d'œuvres qui remettraient radicalement et frontalement en question le paradigme de la mise en intrigue. La littérature contemporaine recèle en effet des œuvres qui s'opposent explicitement à ce paradigme[192]. A lire Ricœur, une innovation qui romprait avec l'ensemble de sa tradition est impensable. Ainsi, dit-il dans un article :

[190] *Ibidem*.

[191] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 108.

[192] Ainsi, par exemple, Ricœur relève-t-il, dans la littérature contemporaine, des œuvres qui ne connaissent pas de clôture. Ricœur ne voit pas de réel danger dans la production de telles œuvres. La raison en est que nulle œuvre ne peut négliger totalement les attentes paradigmatiques du lecteur, sauf à devenir inintelligible et insignifiante pour ce dernier. Pour faire sens, le schismatique, l'absolument neuf doivent continuer à faire référence aux règles anciennes. A ce propos, Ricœur cite, dans *Temps et récit* II, Frank Kermode : « "Le schisme est dénué de sens hors de toute référence à quelque état antérieur ; l'absolument Nouveau est simplement inintelligible, même à titre de nouveauté" (p. 116). "... la nouveauté par elle-même implique l'existence de ce qui n'est pas nouveau – un passé" (p. 117) » (RICŒUR P., *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 44). Chercher à déjouer les attentes du lecteur et à le décevoir est encore une manière d'appliquer, bien que de manière déviante, les schèmes narratifs. De plus, à côté d'œuvres contemporaines, ne restons-nous pas capables, en tant que lecteurs, de côtoyer des œuvres du passé ? « Ne continuons-nous pas à lire Homère, Shakespeare, Flaubert et Dostoïevski ? Ou plutôt, ne sommes-nous pas ces hommes capables de mettre côte à côte dans leur plaisir de lire l'ancien et le nouveau, comme nous le faisons en peinture, en sculpture, en architecture ? Ne sommes-nous pas devenus ces lecteurs qui aiment et accompagnent le geste prométhéen de rupture d'un Baudelaire, d'un Rimbaud – et pourquoi pas, d'un Robbe-Grillet – et qui, en même temps, continuent d'aimer les œuvres régies par ces paradigmes que ces derniers ont bien le droit, en tant que créateurs, de traiter de "vieilleries" ? » (RICŒUR P., « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (éds.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 187-212, pp. 196-197).

« Je l'avoue, les présuppositions sur lesquelles je m'étendrai à loisir plus loin ne me permettent pas de penser une anomie radicale, mais seulement un jeu avec des règles. Seule est pensable une imagination *réglée* »[193]. Si Ricœur rejette la possibilité même d'une anomie radicale, faut-il en déduire que la fin du raconter ne serait qu'un simulacre de menace ? Ricœur, cependant, bien qu'il reconnaisse que « cette fin est improbable »[194], s'empresse d'ajouter qu'« elle doit être néanmoins tenue pour concevable »[195]. Nous pensons que, pour Ricœur, si le déclin de l'art de raconter reste possible, c'est parce qu'« il est toujours possible de refuser le discours cohérent »[196].

Force est de constater que nous n'avons pas, jusqu'ici, cherché au bon endroit la menace auquel doit faire face l'art de raconter. Elle provient moins de la production d'œuvres qui joueraient la discordance sur la concordance que du refus ou de l'absence de motivation à raconter des histoires. Le passage de la *mimèsis* I à la *mimèsis* II n'a, de fait, rien d'automatique. Il s'opère par une action – l'écriture ou la lecture –, qui a ses propres motifs. Sans elle, l'acteur resterait contraint au stade de la *mimèsis* I. L'acteur peut y rester, dans l'immanence de l'expérience vive, sans chercher à donner sens à sa vie en la racontant. Ce que le scénario de la mort du récit rapporte, c'est donc moins l'éventualité d'un schisme radical qu'une situation où plus personne ne chercherait à raconter des histoires.

Ce que cette hypothèse du déclin de l'art de raconter nous enseigne, c'est que l'imagination narrative, pour révéler et transformer le pouvoir-faire de l'acteur à travers le récit de son action, dépend de quelque chose qui n'est pas elle et qui la rend possible, à savoir **une motivation à donner sens à ses actions**. « La recherche de la concordance relève d'un souci qui garde, ailleurs qu'en littérature, ses motivations (...) : c'est (...) dans le domaine juridique – vaste archipel de la cohérence – mais aussi dans l'éthique des relations avec autrui et dans la réflexion sur les fondements de la démocratie, que la demande d'intelligibilité est inexpugnable »[197]. L'approche narrative de l'action n'est pas auto-suffisante. Telle est la première limite de l'approche narrative que nous voulions dégager. Mais les limites de cette approche ne se résument pas à cette dépendance à quelque chose en amont de la mise en intrigue. En aval, l'acte de lecture, dans sa double contribution

[193] RICŒUR P., « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 16.
[194] RICŒUR P., « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (éds.), *« Temps et récit », op. cit.*, p. 198.
[195] *Ibidem.*
[196] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 2, op. cit.*, p. 48. « Ou le discours cohérent, ou la violence, disait Eric Weil dans la *Logique de la philosophie* » (*ibid.*, pp. 47-48).
[197] RICŒUR P., « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (éds.), *« Temps et récit », op. cit.*, p. 199.

(configuration narrative et passage de la configuration à la refiguration) pose également problème.

3.2. Le « mauvais infini » de l'imagination narrative

Nous avons insisté sur le fait que, pour Ricœur, la lecture n'a pas le statut de complément annexe à un texte déjà structuré en soi et par soi. Ricœur est, sur ce point, très clair : « sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte »[198]. Le lecteur participe bel et bien à la configuration narrative. Le lecteur, quand il vient au texte, ne recueille pas une totalité de sens déjà là. Le texte comme totalité signifiante doit être construit au travers de la lecture suivant la logique du cercle herméneutique. L'épisodique doit être abordé à la lumière de la dimension configurante du récit, c'est-à-dire à partir de l'histoire prise comme totalité. Celle-ci, à son tour, ne se donne à voir qu'à travers l'exploration des détails de l'histoire. Dans ce travail, le jugement du lecteur est purement conjectural. Nulle évidence ne s'impose à lui quant à ce qui est important ou non.

Quand l'acteur se fait lecteur de sa propre vie, il doit se plier, comme tout lecteur, à un tel travail de configuration narrative. Son identité narrative n'est pas quelque chose de donné qu'il n'aurait qu'à relever. L'acteur-lecteur doit « construire » le sens de sa vie suivant la logique du cercle herméneutique. Il doit sélectionner les pratiques qui lui paraissent importantes, c'est-à-dire celles qui lui donnent à voir le projet global de son existence. La difficulté de cet exercice est que s'offre au lecteur une multitude de possibilités que rien ne permet de départager. Il peut produire, à partir des mêmes événements de sa vie, une pluralité de récits[199].

La question qui se pose est alors de savoir ce qui permet de trancher parmi les interprétations possibles. Existe-t-il des règles et des procédures qui permettent au lecteur de valider ses conjectures ? Est-il contraint par un pacte comme l'était l'historien ? Nous avons vu que le lecteur attend de ce dernier qu'il authentifie et justifie son récit. Une injonction similaire contraint-elle l'acteur dans la mise en intrigue de son action ? La difficulté est que le récit produit par l'acteur sur sa vie ne s'identifie pas à un récit historique. Dans *Temps et récit*, Ricœur situe l'identité narrative produite par

[198] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 239.
[199] Ricœur : « de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lesquels, du même coup, ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements), de même il est toujours possible de tramer sur sa vie des intrigues différentes, voire opposées » (*ibid.*, p. 358).

l'acteur à l'entrecroisement des effets de sens du récit historique et du récit de fiction :

> « on pourrait dire que, dans l'échange des rôles entre l'histoire et la fiction, la composante historique du récit sur soi-même tire celui-ci du côté d'une chronique soumise aux mêmes vérifications documentaires que toute autre narration historique, tandis que la composante fictionnelle le tire du côté des variations imaginatives qui déstabilisent l'identité narrative »[200].

Mettre en intrigue sa vie ne se limite pas à décrire les phases révolues de sa vie, à la manière dont le récit historiographique rend compte des événements passés. Se raconter sa vie, c'est également imaginer ce que nous pourrions être. Quelles sont alors les règles qui détermineraient le « bon usage » de l'imagination dans sa dimension projective ? Quelles règles devrait suivre la mise en intrigue pour permettre la révélation et la transformation du pouvoir-faire de l'acteur ?

Les difficultés redoublent du fait que l'acteur, lorsqu'il se fait lecteur de sa propre vie, est dans la situation d'être à la fois narrateur et lecteur du récit de sa vie. C'est donc avec lui-même qu'il doit conclure un pacte de lecture et rendre des comptes. Dans ce colloque avec soi, il intériorise, en quelque sorte, la tension dans laquelle s'inscrit tout acte de lecture. Ricœur montre comment la lecture s'effectue dans un espace borné par deux stratégies opposées[201] : d'une part, la stratégie de persuasion et de séduction du narrateur, d'autre part, la stratégie du lecteur, non plus manipulé, mais vigilant et suspect, qui cherche à construire le sens du texte. C'est ce conflit entre un narrateur qui vise à imposer sa vision des choses et celle d'un lecteur qui lui résiste qui est intériorisé. Le problème qui est alors soulevé est de savoir comment l'acteur parvient à s'assurer qu'en tant qu'acteur-narrateur, il ne « se manipule » pas, en tant qu'acteur-lecteur. En « se trompant » dans la mise en intrigue de sa vie, en se méprenant sur l'importance des pratiques qu'il sélectionne, l'acteur-lecteur, plutôt que de voir son pouvoir-faire révélé et transformé, ne risque-t-il pas de s'illusionner ? L'imagination narrative, loin d'étendre le pouvoir-faire de

[200] *Ibidem*.

[201] Cf. le résumé de ses analyses de l'acte de lecture que Ricœur effectue dans *Soi-même comme un autre* : « Je retiens ici des analyses de *Temps et récit III* que la lecture, loin d'être une imitation paresseuse, est, au meilleur d'elle-même, une lutte entre deux stratégies, la stratégie de séduction menée par l'auteur sous la guise d'un narrateur plus ou moins fiable, et avec la complicité de la "*Willing suspension of disbelief*" (Coleridge) qui marque l'entrée en lecture, et la stratégie de suspicion menée par le lecteur vigilant, lequel n'ignore pas que c'est lui qui porte le texte à la signifiance à la faveur de ses lacunes calculées ou non » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 188).

l'acteur, ne risque-t-elle pas de l'abîmer dans le pur phantasme ? Ces questions révèlent une nouvelle limite de l'approche narrative de l'action. Celle-ci ne permet pas de déterminer les règles que devrait respecter la mise en intrigue de l'action pour pouvoir révéler et transformer le pouvoir-faire de l'acteur. Elles sont à chercher ailleurs. Prise à elle seule, l'imagination narrative ne connaît pas de censure ; elle joue librement avec des possibles. Pour pouvoir rendre effectifs ses apports, l'approche narrative de l'action dépend de quelque chose qui n'est pas elle et qui la contraint.

3.3. Imagination narrative et engagement

La question de la motivation de l'acteur à mettre en intrigue son action et celle du pacte de lecture qui lie l'acteur-lecteur sont loin de faire le tour des limites de l'approche narrative de l'action. La problématisation de l'acte de lecture de l'action, cette fois dans sa contribution au passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III, est l'occasion de thématiser une troisième limite. Celle-ci permet de cerner la véritable aporie de l'approche narrative de l'action, l'antinomie qui relance l'état de crise du pouvoir-faire de l'acteur.

Dans la mise en intrigue de l'action, l'étape de la refiguration est essentielle. Sans elle, il serait indu de parler de révélation et de transformation du pouvoir-faire de l'acteur par la mise en intrigue de son action. Le passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III n'a rien d'automatique. Sans lecture, pas d'appropriation du possible produit par l'imagination narrative. Mais l'acte de lecture pose un problème, jusqu'ici resté dans l'ombre, à savoir les déterminations éthiques de tout récit. Dans le chapitre précédent, nous avions mis entre parenthèses toute considération éthique pour nous focaliser, avec la philosophie analytique de l'action, sur la construction logique des phrases dans lesquelles l'homme dit son action. Lorsque l'on passe à l'approche narrative de l'action, une telle mise en suspens de l'éthique devient problématique dans la mesure où « il n'est pas de récit éthiquement neutre »[202]. Tout récit, y compris le récit historiographique[203], comporte évaluations, estimations et appréciations. De

[202] *Ibid.*, p. 139.

[203] « Dans *Temps et Récit III*, je me suis même risqué à dire que la forme de récit qui se veut la plus neutre à cet égard, à savoir le récit historiographique, n'atteint jamais le degré zéro de l'estimation. Sans manifester une préférence personnelle pour les valeurs de telle ou telle époque, l'historien qui se veut davantage mû par la curiosité que par le goût de commémorer ou d'exécrer ne s'en trouve pas moins rapporté, par cette curiosité même, à la manière dont les hommes ont visé, atteint ou manqué ce qu'ils tenaient pour constituer la vraie vie. C'est au moins sur le mode de l'imagination et de la sympathie qu'il fait revivre des manières d'évaluer qui continuent d'appartenir à notre humanité profonde » (*ibid.*, p. 194).

même, les médiations symboliques de l'action doivent être entendues tout à la fois comme des règles qui donnent sens aux actions et comme des normes qui les évaluent. Il s'ensuit que si l'on définit l'imagination narrative comme un libre jeu avec des possibles, il faut préciser que ces possibles sont autant de manières d'évaluer le monde, l'action, le lecteur, etc. C'est pourquoi Ricœur parle de l'imagination narrative comme d'un « laboratoire du jugement moral »[204] : « Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal »[205].

Lorsqu'il cherche à s'approprier un des possibles produits par l'activité narrative, l'acteur-lecteur doit trancher entre différentes « propositions de justesse éthique »[206]. Un tel exercice n'a rien d'évident. Une multitude de propositions peuvent se dégager d'un même récit. Différentes manières d'évaluer les pratiques qu'il effectue quotidiennement peuvent se présenter à l'acteur-lecteur. Comment le lecteur parvient-il à opérer un tel choix qui paraît indécidable ? N'y a-t-il pas là, à nouveau, un risque que l'acteur-lecteur se « trompe » ?

Le problème soulevé ici est celui de l'évaluation des propositions éthiques véhiculées par tout récit. Une première solution serait de dire qu'il suffit à l'acteur de prendre appui sur des récits « exemplaires » qui aiguilleraient son choix d'une proposition éthique. Un auteur comme Peter Kemp ne pourrait que souscrire à une telle réponse. Pour lui, non seulement nul récit n'est éthiquement neutre, mais l'éthique, à son tour, est récit ; il définit l'éthique comme « la configuration narrative de la vraie vie »[207]. Pour évaluer les propositions éthiques véhiculées par les récits, l'acteur doit alors se référer aux récits qui racontent la « vraie vie ». Ricœur n'a pas manqué de souligner la circularité de l'argument de Kemp :

> « le prix à payer pour cette identification finale entre évaluation, vision et récit, est élevé : il faut admettre une *hiérarchie* entre niveaux de narrativité, de l'aveu même de Peter Kemp. Autrement dit, des récits de niveau plus élevé – des récits fondateurs, en somme – doivent pouvoir servir de base aux évaluations éthiques des récits ordinaires »[208].

Force est de constater qu'une position comme celle de Kemp implique une sorte de « contextualisme éthique » : les récits reconnus dans un contexte donné comme légitimes constituent les seuls points de repère qui permettent aux acteurs-lecteurs d'évaluer les propositions éthiques contenues dans les récits. Une telle solution remet en question la capacité qu'aurait la mise en intrigue de l'action à offrir une issue à la crise du pouvoir-faire de l'acteur. L'acteur qui pense son initiative à travers le récit de son action n'est-il pas incapable d'une causalité libre dans le temps dans la mesure où il reste fondamentalement déterminé par une cause externe, à savoir les « récits exemplaires » de son époque ?

Il est trop tôt pour déduire de cette difficulté une nouvelle limite de l'approche narrative de l'action. Celle-ci permet, en effet, d'appréhender le problème de l'évaluation des propositions de justesse éthique d'une autre manière. Dans la mesure où l'imagination constitue « un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action »[209] qui permet d'essayer « des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde »[210], cet état de non-engagement suspend le risque de déterminisme qui vient d'être évoqué. Toutefois, cette seconde solution est aussi problématique que la première. La raison en est que cet état de non-engagement ne peut se maintenir que par une forme d'indifférence par rapport à toute proposition éthique, permettant à l'acteur une continuelle exploration des possibles. Mais, sans un engagement, il n'y a pas de refiguration possible. Pour qu'il y ait révélation et transformation de son pouvoir-faire, le lecteur doit redevenir acteur. La lecture ne doit pas être un lieu où il s'arrête, mais un « milieu qu'il traverse »[211]. Autrement dit, quand nous présentons la mise en intrigue de l'action comme une issue à la crise du

[204] Dans ce chapitre sur l'action racontée, nous utilisons indistinctement les termes d'« éthique » et de « morale ». Lorsque nous nous intéresserons à l'action prescrite, il nous faudra suivre Ricœur dans la distinction qu'il effectue entre ces termes.

[205] *Ibid.*, p. 194.

[206] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 359.

[207] KEMP P., « Ethique et narrativité, A propos de l'ouvrage de Paul Ricœur : *Temps et récit* », in *Aquinas*, 29, 1989, pp. 211-231, p. 229. « Si elle n'était pas déjà elle-même configurée par les récits, elle ne pourrait s'intégrer ni dans l'œuvre du romancier, ni dans celle de l'historien comme cette vision, jamais éthiquement neutre, qui s'impose au lecteur » (*Ibidem*).

[208] RICŒUR P., « Une réponse de P. Ricœur à P. Kemp », in A. Thomasset, *Paul Ricœur, Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters, 1996, pp. 655-658, p. 658. Kemp reconnaît lui-même la circularité de son raisonnement : « on ne peut jamais critiquer des récits sur une base autre que celle d'autres récits » (KEMP P., « Ethique et narrativité », *op. cit.*, p. 230). Au sujet du débat entre Ricœur et Kemp, cf. STAQUET A., « Narrativité et normativité de l'éthique : Ricœur et Kemp », in *Ethica*, Vol. 8, n° 1, 1996, pp. 11-27.

[209] RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 220.

[210] *Ibidem*.

[211] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 263. « C'est seulement *dans* la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est *au-delà* de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmue en refiguration » (*ibid.*, p. 230).

pouvoir-faire, nous parlons bien de la mise en intrigue menée jusqu'au bout dans ses trois étapes. Cette crise n'est pas résolue spéculativement, mais pratiquement. L'imagination est certes ce qui rend l'action possible[212] – notamment en médiatisant le pouvoir-faire de l'acteur – mais son non-engagement a aussi le pouvoir de l'entraver.

Entre ces deux solutions, le pouvoir-faire comme causalité libre est en crise. D'une part, la détermination du lecteur par des récits entre en conflit avec l'idée de « spontanéité absolue ». D'autre part, l'imagination, en transformant la liberté en liberté d'indifférence, contrevient à l'idée d'un pouvoir de commencement dans le monde.

3.4. Imagination narrative et altérité

Les limites de l'approche narrative de l'action deviennent particulièrement apparentes quand est posée la question du rapport à l'altérité à partir de la médiation narrative de l'action. Un des apports de l'approche narrative de l'action est la prise de conscience de la dimension sociale de toute action que rend possible l'imagination narrative. Ricœur nous a appris que toute action est interaction. Même la pratique la plus solitaire doit s'entendre comme une interaction intériorisée. Mettre en récit son action, c'est pouvoir mettre à distance et considérer pour elle-même cette dimension interactive. En ce sens, on peut dire que l'imagination permet de figurer le rapport à autrui. L'imaginaire social est ce qui permet d'identifier le « lien analogique qui fait de tout homme mon semblable »[213]. C'est également cet imaginaire qui permet à chacun de se considérer comme membre d'un groupe social.

A nouveau, cet apport de l'approche narrative de l'action est indissociable d'un paradoxe : l'imagination est ce qui, à la fois, introduit à l'autre et l'occulte. Richard Kearney, dans un article sur l'imagination narrative chez Ricœur, met bien en lumière ce paradoxe. Il montre, tout d'abord, que le récit permet au soi de s'ouvrir à l'autre :

> « ce que le récit rend possible, c'est une structuration de l'imagination telle qu'elle la propulse au-delà de son cercle égotiste, dans une relation d'analogie, d'empathie, ou d'aperception (de "couplage", *Paarung*) avec les autres. Cela implique un "élargissement de mentalité" consistant à s'imaginer soi-même à la place de n'importe qui d'autre »[214].

Il précise, cependant, que ce mouvement reste dirigé du soi vers autrui :

> « Les points de vue des autres sont encore représentés "dans mon esprit" et ils n'ont pas toujours besoin de mettre en question le sens que j'ai de mes propres limites. (...) Dans ce scénario, le soi commande toujours, même s'il est disposé à s'imaginer dans les chaussures d'un autre »[215].

Plutôt que de conduire le soi à élargir son point de vue à l'autre, il est à craindre que l'imagination ne réduise l'autre au soi, le différent au familier.

De plus, la question de l'appropriation des possibles produits par l'imaginaire social n'est pas sans difficulté[216]. Pour qu'il y ait révélation et transformation d'un « pouvoir-en-commun », faut-il présupposer que se constitue une forme d'engagement collectif ? L'imagination permet-elle la refiguration d'un monde commun ? Quand je raconte une histoire n'est-ce pas « mon » monde que je refigure ? D'ailleurs, Ricœur ne dit-il pas : « je dirai que, pour moi, le monde est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés »[217] ? Le problème est de taille : l'imagination narrative, plutôt que participer à la constitution symbolique du lien social, ne menace-t-elle pas d'absorber ce dernier dans mon propre monde ?

Passer en revue les apports et les limites de l'approche narrative nous rappelle que l'action racontée n'est que l'étape intermédiaire de notre traversée de la philosophie de Ricœur. Face aux apories de l'action décrite, elle aura constitué une réelle avancée par son élargissement du champ

[212] « Pas d'action sans imagination » (RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 224).
[213] *Ibid.*, p. 228.
[214] KEARNEY R., « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », in *Philosophie*, 16, 1995, pp. 283-304, p. 301.
[215] *Ibid.*, p. 302.
[216] Cette question est essentielle. En effet, quand Ricœur parle de contribution des médiations symboliques à la constitution du lien social, il faut réaliser que ces médiations ne sont pas des représentations errant hors du monde de l'action, autrement dit des produits de l'imagination qui resteraient au plan de la *mimèsis* II. « Les représentations ne sont donc pas des idées flottantes se mouvant dans un espace autonome, mais (...) des médiations symboliques contribuant à l'instauration du lien social ; ce qu'elles symbolisent ce sont les identités qui confèrent une configuration déterminée à ces liens sociaux en cours d'instauration. Réciproquement, il faut accorder que "les identités sociales ou les liens sociaux n'ont pas de nature mais seulement des usages" » (RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 202). Cf. à ce sujet, l'intérêt que manifeste Ricœur pour la substitution, dans le champ historiographique, du terme de « représentation » à celui de « mentalité », qui ne laissait pas paraître son lien avec l'action : RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, pp. 200-205 ; ID., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, pp. 277-292.
[217] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 121.

pratique et par son laboratoire du jugement moral. Mais l'action racontée n'a pas été qu'une issue aux limites de l'action décrite. Elle conduit aussi à l'émergence d'une problématique qui l'excède et la met en défaut, à savoir la question de la liberté. Contrainte au domaine de la narrativité, la liberté risque de se transformer en liberté de l'imagination et de ne pas être cette causalité libre capable de poser un commencement dans le monde. C'est pour dépasser l'aporie d'une liberté simplement imaginée, que nous allons poursuivre notre chemin à travers un dernier chapitre, à savoir « l'action prescrite ».

Chapitre 5 : L'action prescrite

Nul doute que le chemin que nous venons de parcourir à travers la philosophie ricœurienne de l'action nous aura permis d'avancer dans notre question de la capacité des individus à continuer à agir collectivement en vue du bien commun. Les travaux de Ricœur sur la narrativité nous ont éclairé sur le rôle que joue l'imagination dans la mise en capacité des acteurs. De plus, le mouvement réflexif que l'imagination narrative rend possible ne se résume pas au schéma d'un ajustement rétrospectif comme c'était le cas dans la théorie conventionnaliste de l'action[1]. Pour Ricœur, l'imagination narrative a une dimension projective qui nous ouvre le chemin d'une véritable créativité sociale. Bien entendu, le mouvement de la réflexivité garde une dimension rétrospective. C'est toujours dans un après-coup que nous racontons nos actions. Cependant, en faisant retour sur notre vie, nous ne faisons pas que décrire ou re-décrire les actions déroulées. Nous pouvons jouer avec des possibles pratiques, imaginer ce que nous pourrions faire. Mais nous ne pourrons réellement déployer notre question de la capacité des acteurs à continuer à agir collectivement en vue du bien commun qu'en abordant la question de la normativité de l'agir. Il nous faut donc entrer dans le domaine de l'action prescrite.

Ce chapitre sur l'action prescrite est tout à la fois en continuité et en discontinuité avec les chapitres précédents. En continuité tout d'abord, à la fois parce qu'il présuppose l'anthropologie de l'homme capable que l'action décrite et l'action racontée ont permis de construire, et parce qu'en outre il enrichit cette anthropologie. Il permet de résoudre la crise du pouvoir-faire de l'acteur sur laquelle bute l'approche narrative de l'action. En discontinuité ensuite, parce que ce chapitre ne se restreint plus au domaine du pouvoir-être. L'action prescrite fait passer du pouvoir-être au devoir-être. La créativité n'est plus abordée comme une capacité humaine possible, mais comme une capacité dont l'exercice est *exigé*.

C'est principalement à partir de *Soi-même comme un autre* que nous reconstruirons la philosophie ricœurienne de l'action prescrite qui correspond plus précisément à ce que Ricœur appelle sa « petite éthique ». Il faut, en effet, attendre cet ouvrage de 1990 pour pouvoir disposer d'une véritable synthèse des réflexions de Ricœur sur l'éthique. Dans cette synthèse, c'est plus spécifiquement la « petite éthique » qui tente de

[1] Nous avons montré que, pour cette théorie, la réflexion ne peut avoir comme effet sur le changement social que celui de renforcer et d'institutionnaliser les conventions émergentes. Sans le donné de ces dernières, pas d'action effective possible de la réflexion.

déterminer, au plan de l'engagement concret des acteurs, *pourquoi* et *comment* il faut agir.

La « petite éthique » de Ricœur se déploie en trois temps que nous allons brièvement passer en revue avant de nous arrêter plus longuement sur chacun d'entre eux. Il s'agit de la visée éthique, de la norme morale et de la sagesse pratique. L'objectif de la « petite éthique » n'est pas en tant que tel de distinguer et de dissocier le téléologique et le déontologique mais d'en montrer l'articulation[2]. Celle-ci ne se donnera véritablement à voir qu'au terme de notre traversée des trois étapes de la « petite éthique ». Ricœur se propose de défendre trois thèses : « *1)* la primauté de l'éthique sur la morale ; *2)* la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; *3)* la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »[3].

Ce que Ricœur cherche à montrer, à travers ces trois thèses, c'est que la norme morale, bien qu'elle soit une médiation nécessaire et légitime au travers de laquelle s'effectue la visée éthique, peut mener à des impasses pratiques qui requièrent l'exercice d'une sagesse pratique. Cette dernière consiste à faire retour sur la visée éthique pour déterminer la conduite à suivre. En cela, la sagesse pratique n'est pas autre chose que la réarticulation de la morale avec l'éthique. En tentant de dégager les déterminations éthique et morale de l'action, nous ne nous contenterons donc pas de dissocier deux composantes de l'action prescrite. Nous aurons à montrer comment cette dernière est indissociable d'une dialectique entre visée éthique et norme morale. Cette dialectique devrait apporter un élément décisif de réponse à notre question sur le processus de genèse de l'action collective et sur la créativité sociale potentielle de cette dernière. Les deux logiques d'action, dont la petite éthique va contribuer à construire la relation dialectique, vont-elles nous permettre effectivement de comprendre comment la capacité inhérente à l'agir humain parvient à se transformer en processus d'effectuation collective de formes de vie éthique, et ceci, sans répéter le dilemme des théories conventionnalistes opposant l'excès du geste critique

[2] « Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi de termes ne l'impose. L'un vient du grec, l'autre du latin ; et les deux renvoient à l'idée intuitive de *mœurs* (...). C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte » (*Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 200). Dans cette opposition se donne à voir, d'un côté, l'héritage aristotélicien d'une éthique téléologique, de l'autre côté, l'héritage kantien d'une morale déontologique. Précisons que notre objectif, dans ce chapitre sur l'action prescrite, reste la reconstruction de la philosophie ricœurienne de l'action. Nous ne chercherons donc pas à confronter la « petite éthique » de Ricœur aux textes fondateurs de l'éthique.

[3] *Ibid.*, pp. 200-201.

et l'équivalence du geste compréhensif ? Commençons sans plus tarder par la visée éthique.

1. La visée éthique

Par visée éthique, Ricœur entend « *la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes* »[4]. Avec la visée éthique, l'entrée dans la petite éthique de Ricœur ne se fait pas sous la modalité du « devoir-être » mais sous celle du « désir-d'être ». La visée éthique s'exprime sur un mode optatif, plutôt que sur un mode impératif. Elle est avant tout « souhait » de la vie bonne. Un autre trait frappant de cette définition est sa structure triadique. La visée éthique rapporte un triple souhait ou, dit encore Ricœur, un triple souci : « souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution »[5]. Ces trois composantes de la visée éthique ne constituent pas des éléments autonomes détachables les uns des autres. Autrement dit, il ne faut pas entendre le souci de l'autre et des institutions comme des composantes annexables et révocables du souci de soi. La thèse de Ricœur est que l'action pour la vie bonne passe, pour s'effectuer, par l'action avec et pour les autres dans des institutions justes. En commençant par l'action pour la vie bonne, nous garderons donc à l'esprit que, sans investiguer le rapport à autrui et aux institutions, la visée éthique est incomplète.

1.1. Agir pour la vie bonne

La première composante de la définition de la visée éthique nous apprend l'objet de celle-ci : la vie bonne. « Quelle que soit l'image que chacun se fait d'une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action »[6]. A l'opposé du Bien platonicien, le bien de la vie bonne est celui que l'homme vise à travers ses actions. Ricœur rajoute cependant que ce bien n'est « contenu dans aucun bien particulier. Il est plutôt ce qui manque à tous les biens. Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat "bon" »[7]. A suivre Ricœur, penser la visée de la vie bonne nous confronte d'emblée à une difficulté. Il faudrait tout à la fois poser la vie bonne comme la fin de toute action et la considérer comme étant toujours en excès par rapport à ce que l'action permet d'atteindre.

[4] *Ibid.*, p. 202.

[5] RICŒUR P., « Ethique et morale », in *Lecture* I, *Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-267, p. 257.

[6] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 203.

[7] *Ibidem*.

La difficulté se dissipe si l'on aborde l'action dans toute son étendue, c'est-à-dire comme une hiérarchie d'unités praxiques. Ce concept élargi d'action permet de penser « l'idée d'une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humain »[8]. Pour ce faire, il faut parcourir la hiérarchie d'unités praxiques « du point de vue de son intégration éthique sous l'idée de la "vie bonne" »[9]. Dès le niveau de la pratique, l'action se comprend comme visée d'un bien. Pour appréhender la relation de la pratique à un bien, il faut prendre en compte ce que Ricœur appelle, à la suite de MacIntyre, les « étalons d'excellence (*standards of excellence*), lesquels permettent de qualifier bons un médecin, un architecte, un peintre, un joueur d'échecs »[10]. Ces étalons évaluent l'exécutant d'une pratique en regard du « bien immanent » à la pratique. Ils permettent de révéler la « téléologie interne » à toute pratique. Quant à eux, les plans de vie sont guidés par les idéaux qui définissent une vie bonne. La détermination de ces unités praxiques s'opère, d'une part, suivant un va-et-vient entre idéaux et « pesée des avantages et des inconvénients du choix d'un tel plan de vie au niveau de la pratique »[11] et, d'autre part, en regard de « l'unité narrative d'une vie », entendue comme le projet global d'une existence.

L'intégration des pratiques dans des plans de vie a pour effet de faire de la vie bonne un « bien immanent » à la pratique. La vie bonne devient « fin supérieure » et « fin en elle-même », téléologie interne de l'action. Reste que nous avons affirmé que le bien de la vie bonne est toujours ce qui « manque ». Il n'est pas uniquement supérieur à l'action mais en excès par rapport à tout ce que l'action permet d'atteindre. Pour éclaircir ce point, il faut rendre compte de la manière dont les unités praxiques se hiérarchisent. Nous avons pu voir précédemment que la constitution de cette hiérarchie ne doit pas se comprendre comme une sommation mais comme une opération de configuration narrative. La détermination de la vie bonne suit cette même logique :

[8] *Ibid.*, p. 210. On sort aussi, par cette idée de finalité interne, du seul rapport formel à un idéal régulateur sans contenu déterminé, comme le propose le jugement réfléchissant kantien.
[9] *Ibid.*, p. 206.
[10] « Ces étalons d'excellence sont des règles de comparaison appliquées à des aboutissements différents, en fonction d'idéaux de perfection communs à une certaine collectivité d'exécutants et intériorisés par les maîtres et les virtuoses de la pratique considérée » (*Ibid.*, p. 207). Les règles constitutives, quant à elles, sont éthiquement neutres. Elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises. « Par règle constitutive, on entend des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier "compte comme" un coup dans une partie d'échec » (*Ibid.*, p. 183). Ce sont donc les étalons d'excellence qui donnent aux médiations symboliques de l'action leur dimension éthique.
[11] *Ibid.*, p. 208.

> « entre notre visée de la "vie bonne" et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de "vie bonne" et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs, etc.). Il en est ainsi comme d'un *texte* dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre »[12].

Le chapitre précédent nous a appris, entre autres, que la configuration d'un texte est une opération qu'aucune interprétation ne peut clore[13]. La simple expérience de relecture nous fait prendre conscience que la configuration d'un texte est une opération qu'il est toujours possible de reprendre. Il en va de même pour la détermination de la vie bonne. En relisant ma vie, je peux porter attention à d'autres pratiques et inscrire celles-ci sous de nouveaux idéaux. De plus, ma vie est comme un texte qui continue à s'écrire, ce qui implique d'en lire les nouveaux chapitres et de relire les événements passés de ma vie à leur lumière.

Le fait que le bien de la vie bonne soit ce qui manque à tous les biens constitue à la fois une exigence et une menace pour l'éthique. *Une exigence* parce que la visée éthique exige de continuellement re-déterminer ce que l'on définit comme vie bonne. *Une menace*, parce que, en s'évertuant à ré-examiner sa vie pour en déterminer la finalité, on risque de se muer en spectateur et d'oublier que la vie bonne est la fin ultime d'une *action*. A travers cette menace, nous retrouvons une des limites de l'action racontée que nous avons dégagée, à savoir que si l'imagination narrative permet effectivement de schématiser des possibles pratiques, elle est aussi ce qui risque de paralyser notre capacité d'engagement. Elle est indispensable à l'action éthique, car c'est en se faisant lecteur de sa propre vie que l'acteur peut déterminer sa conception de la vie bonne[14], mais également insuffisante car la vie bonne n'est pas simplement imaginée, elle est la visée d'une action. A ce sujet, Richard Kearney nous rappelle que le « récit peut nous conduire à la porte de l'action éthique, mais il ne peut nous aider à la

[12] *Ibid.*, p. 210.
[13] « Comme les sentences légales, toutes les interprétations dans le champ de la critique littéraire et dans celui des sciences sociales peuvent être contestées (...). Ce n'est que dans le tribunal qu'arrive un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Mais c'est parce que la décision du juge est imposée par la force de la puissance publique. Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a place pour un tel dernier mot. Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence » (RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *op. cit.*, p. 205).
[14] Pour Ricœur, « l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la vie "bonne" » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 187).

franchir. Cela, il peut le faire, mais pas plus »[15]. Pour agir éthiquement, il faut donc imposer un arrêt au travail de l'imagination qui peut tout essayer, poser un acte d'engagement, similaire à un acte de promesse, afin de faire sien un des projets de vie possibles[16]. « En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire quelque chose »[17]. Cet engagement à faire que rapporte la figure de la promesse est ce que Ricœur appelle « l'éthique de l'initiative »[18].

Il nous faut encore évoquer la transformation de soi que rend possible l'action éthique. Pour Ricœur, lorsque l'on agit éthiquement, qu'on s'engage dans un projet de vie bonne, on se rend digne d'« estime de soi ». Par cette expression, il désigne l'aspect réflexif de la visée éthique. Nous nous apprécions nous-mêmes en appréciant nos actions. S'estimer, c'est s'approprier le pouvoir-faire que la mise en intrigue de sa vie révèle et transforme. Nous nous reconnaissons une capacité d'intervenir dans le monde, d'initier un changement dans le cours des choses. Mais s'estimer ce n'est pas simplement, à travers l'interprétation du texte de sa vie, s'interpréter soi comme l'auteur de ses actions. En plus de la capacité d'*initiative*, s'estimer, c'est se reconnaître « capable d'évaluer ses actions, de formuler des préférences liées au sens des prédicats bon et mauvais, donc d'introduire une hiérarchie de valeurs quand il s'agit de choisir entre des actions possibles »[19]. L'estime de soi tout à la fois présuppose et complète le pouvoir-faire de l'acteur dont nous avons rendu compte dans les chapitres précédents. Produit de l'appropriation de l'interprétation de soi, l'estime de soi reste cependant précaire et instable. De la même manière que toute interprétation est révocable et soumise aux controverses, l'estime de soi n'est pas quelque chose que l'on acquiert une fois pour toute. Elle demande à être ré-actualisée à travers une continuelle reprise du travail interprétatif et le

[15] KEARNEY R., « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », *op. cit.*, p. 300.
[16] Cette question de l'engagement qui n'est autre que celle de la refiguration de la vie par le récit a pour effet d'éloigner Ricœur de MacIntyre à qui, pourtant, il emprunte la notion d'« unité narrative d'une vie ». MacIntyre, selon Ricœur, « a principalement en vue les histoires rencontrées au vif de l'action quotidienne et n'attache pas une importance décisive, du moins pour l'investigation éthique dans laquelle il est engagé, à l'écart entre les fictions littéraires et les histoires qu'il dit mises en acte *(enacted)*. Or dans mon propre traitement de la fonction *mimétique* du récit, la rupture opérée par l'entrée du récit dans le champ de la fiction est prise si au sérieux que cela devient un problème fort épineux de faire se rejoindre à nouveau la littérature et la vie par le *truchement* de la lecture. Pour MacIntyre, les difficultés liées à l'idée d'une refiguration de la vie par la fiction ne se posent pas » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 188).
[17] RICŒUR P., « L'initiative », *op. cit.*, p. 271.
[18] *Ibid.*, p. 272.
[19] RICŒUR P., « Morale, éthique et politique », in *Pouvoirs*, 65, 1993, pp. 5-17, p. 7.

renouvellement de l'acte d'engagement. En écho au bien de la vie bonne toujours en excès par rapport aux biens immanents aux actions, l'estime de soi renvoie à une puissance qu'aucun acte ne parvient à exprimer pleinement.

Les acquis de cette présentation de la première composante de la visée éthique ne sont pas négligeables. D'une part, elle nous aura permis de préciser l'objet de la visée éthique. D'autre part, à travers l'estime de soi, c'est l'anthropologie de l'homme capable qui s'est enrichie. Reste à saisir comment elle s'articule avec le souci de l'autre et le souci de l'institution qui, pour Ricœur, sont indissociables du souci de soi.

1.2. Agir avec et pour autrui

La deuxième composante de la visée éthique est le souci de l'autre, le désir d'agir pour la vie bonne *avec et pour autrui*. Ricœur donne à ce souhait le nom de sollicitude. Pour Ricœur, il n'y pas de discontinuité entre l'estime de soi et la sollicitude. Si l'estime de soi ne peut pas se vivre sans la sollicitude, c'est parce qu'elle requiert la médiation de l'autre pour s'effectuer[20]. Le souci pour autrui n'est donc pas un correctif exogène à l'estime de soi, mais il est ce qui permet à cette capacité de s'actualiser. La thèse de Ricœur est forte : l'action pour la vie bonne est indissociablement une action avec et pour autrui.

Nous avons déjà pu souligner le fait que, pour Ricœur, l'action est interaction. Pour lui, « l'action humaine ne se conçoit que comme *interaction* sous des formes innombrables variant de la coopération à la compétition et au conflit »[21]. De plus, la référence à des étalons d'excellence met l'action en lien avec des préceptes « qui insèrent l'action de chacun dans un complexe signifiant et normé »[22]. Ces médiations symboliques, léguées par la tradition, sont autant d'institutions qui structurent les actions. Une action sans lien aucun avec autrui et des institutions n'est donc pensable qu'à titre d'abstraction. Reste à savoir pourquoi l'action pour la vie bonne est une action avec et *pour* autrui.

Ricœur mobilise la pensée de Lévinas pour soutenir qu'il n'est « pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité »[23]. Pour cet auteur, l'autre est l'extériorité absolue qui brise le solipsisme du moi. A ce titre, le

[20] Ricœur écrit : « ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence » (*Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 212).
[21] RICŒUR P., « Approches de la personne », in *Esprit*, n° 160, 1990, pp. 115-130, p. 125.
[22] *Ibidem*.
[23] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 219.

visage d'autrui n'est pas quelque chose qui peut être inclus dans les représentations du moi. « C'est donc sous un régime de pensée non gnoséologique que l'autre s'atteste. Ce régime est fondamentalement celui de l'*éthique* »[24]. Ricœur voit dans cette apparition d'autrui ce qui rend le soi responsable : « c'est toujours *un autre* qui nous déclare responsable, mieux qui nous rend responsable, ou, comme dit Lévinas, nous appelle à la responsabilité. Un autre, en comptant sur moi, me rend comptable de mes actes »[25]. La réplique au risque que l'estime de soi se transforme en estime de soi pour soi, sans égard pour autrui, est radicale. L'injonction de l'autre est appréhendée comme ce qui rend possible l'estime de soi. « Ainsi la parole de l'autre vient-elle se placer à l'origine de la parole par laquelle je m'impute à moi-même l'origine de mes actes »[26]. La liberté du soi, réappropriée à travers ses actions, comme causalité libre capable de commencer quelque chose dans le monde n'est plus première. C'est le visage d'autrui qui est tenu « pour la première transcendance par rapport à l'ordre des choses »[27].

Ricœur retient de Lévinas que l'injonction de l'autre est, en quelque sorte, ce qui nous fait entrer en éthique. Néanmoins, Ricœur nuance cette dissymétrie radicale entre le soi et l'autre. Pour lui, leur relation est réversible. Au primat et à l'extériorité absolue de l'autre, Ricœur affirme que « seul un soi peut avoir un autre que soi »[28]. Si le soi ne s'estimait pas, comment pourrait-il estimer autrui ? « Si je cessais de croire en ma liberté, si je m'estimais entièrement écrasé par le déterminisme, je cesserais aussi de croire à la liberté de l'autre et ne voudrais pas aider cette liberté, ni être aidé par elle : je n'attendrais d'autrui aucun *secours*, comme l'autre ne pourrait attendre de moi aucun geste *responsable* »[29]. Pour Ricœur, l'initiative d'autrui a pour effet de libérer une spontanéité bienveillante pour autrui, qu'il appelle sollicitude, sans laquelle autrui ne pourrait être entendu[30]. Cette

[24] *Ibid.*, p. 388.
[25] RICŒUR P., « Fragilité et Responsabilité », in P. Van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers et K. Boey (éds.), *Eros and Eris*, Dodrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 295-304, p. 297.
[26] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 388.
[27] RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », in *Encyclopaedia Universalis*, *Supplément II, Les enjeux*, Paris, 1985, pp. 42-45, p. 43.
[28] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 219.
[29] RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 43.
[30] Ricœur écrit : « le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre. Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire ? » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 391).

sollicitude est « intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie "bonne" »[31]. Ricœur précise que cette spontanéité bienveillante ne se manifeste pas seulement lorsque autrui m'assigne à responsabilité. L'initiative peut venir également du soi qui donne sa sympathie à l'autre souffrant et qui se trouve affecté par ce que celui-là vit[32].

A de nombreuses reprises lorsqu'il aborde ce thème, Ricœur se défend de trancher le débat de savoir ce qui est premier : le soi ou l'autre ; la capacité de s'auto-désigner comme auteur de ses actions ou l'injonction d'autrui. Pour lui, le soi et l'autre sont dialectiquement complémentaires[33]. Pas d'action bonne sans capacités du soi. L'initiative d'autrui ne peut suppléer à cette capacité. Néanmoins, cette « capacité demande à être éveillée pour devenir réelle et actuelle ; (...) c'est en milieu d'altérité que nous devenons effectivement responsables »[34]. Dès lors, le jeu de correspondance du soi et de l'autre dans le double mouvement d'injonction responsabilisante et d'engagement signifiant trouve son point d'équilibre dialectique dans l'institution même de la relation éthique discernable par un tiers-témoin de la rencontre entre l'appel et la réponse éthiques. Ainsi, « l'assignation à responsabilité, selon la seconde dimension, renvoie au pouvoir d'autodésignation, transféré, selon la première dimension, à toute troisième personne capable de dire "je" »[35].

Tout comme la visée de la vie bonne, la deuxième composante de la visée éthique laisse transparaître une exigence de créativité. Nous avons vu que le bien de la vie bonne est ce qui manque à tous les biens, qu'il est

[31] *Ibid.*, p. 222.
[32] Dans le cas de figure du soi qui donne sa sympathie à l'autre qui souffre, le soi continue à être affecté par l'autre. Celui-ci n'en est pas réduit à recevoir ce que lui donne le soi. « Dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour » (*ibid.*, p. 223). Par cette affection, le soi est rappelé lui-même à sa vulnérabilité. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur présente l'injonction de l'autre et la souffrance d'autrui comme les deux extrêmes du spectre de la sollicitude. Entre ces deux formes d'échanges, Ricœur situe l'amitié vertueuse aristotélicienne qui règne « entre gens de bien de rang égal » (*ibid.*, p. 216).
[33] A lire certains passages de l'œuvre de Ricœur, il semble difficile de ne pas tenir les capacités du soi en position de fondement, même s'il affirme qu'il n'est pas d'effectuation de ces capacités sans relation à autrui : « Si, dans l'analyse des capacités à leur plan de potentialité, abstraction a pu être faite de tout lien d'intersubjectivité, le passage de la capacité à l'exercice ne permet plus une telle élision. (...) Reste que si l'intersubjectivité est ici une notoire condition d'exercice, elle n'est pas, comme la puissance d'agir, en position de fondement » (RICŒUR P., *Parcours reconnaissance*, *op. cit.*, p. 365).
[34] RICŒUR P., « Fragilité et responsabilité », *op. cit.*, p. 297.
[35] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 393.

toujours en excès par rapport aux biens que permet d'atteindre l'action. Nous en avons déduit l'exigence d'une continuelle redétermination de la définition que l'acteur se donne de la vie bonne. L'action avec et pour autrui est traversée par une même exigence. La raison en est qu'autrui déborde de toutes les représentations que je pourrais m'en faire. En mobilisant la figure lévinasienne du visage d'autrui, Ricœur ne signifie pas autre chose que le caractère irreprésentable d'autrui. L'estime de soi de l'autre est une puissance qu'aucun des actes d'autrui n'épuise[36]. La sollicitude, en révélant l'*insubstituabilité*, l'*irremplaçabilité*[37] de l'autre, manifeste que le soi résiste à l'assimilation imaginaire de l'autre à soi et qu'il tente continuellement de recréer l'image qu'il se fait de l'autre[38].

1.3. Agir dans des institutions justes

Poursuivons jusqu'à son terme la définition de la visée éthique : « *la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes* ». Il nous reste à rendre compte du souhait d'agir dans des institutions justes. Ricœur donne le nom de « sens de la justice » à cette dernière composante de la visée éthique. Avant de déployer le sens de la justice – qui se traduit par une exigence d'*égalité* – un avertissement s'impose. De la même manière que la sollicitude n'est pas considérée par Ricœur comme un complément annexable et révocable, le sens de la justice ne se surajoute pas à la visée de la vie bonne. Pour lui, les pouvoirs humains ont besoin de médiations institutionnelles pour s'épanouir[39]. Ainsi, l'estime de soi dépend, pour s'effectuer, du cadre d'institutions justes.

[36] Ricœur définit la souffrance en relation avec l'estime de soi : « La souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi » (*ibid.*, p. 223). A sa manière, la souffrance de l'autre dit également son excès par rapport à toutes les représentations que je pourrais m'en faire. Elle atteste de la disproportion entre ce que l'autre souffrant est et ce qu'il pourrait être.

[37] Cf. *ibid.*, pp. 225-226.

[38] « L'autre est *mon semblable* ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude » (RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 43).

[39] En défendant une telle position, Ricœur s'oppose aux philosophies politiques qui présupposent un sujet souverain, doté de pouvoirs et de droits avant même son entrée en société. Il s'ensuit que, pour celles-ci, la participation à la société est contingente et révocable. Pour Ricœur, l'atomisme présupposé par ces philosophies est sans bases anthropologiques. « C'est une construction hypothétique qui représente la projection rétroactive d'un acquis de l'évolution sociale, à savoir la promotion de l'individu autonome au sommet de la hiérarchie des valeurs de la société humaine. Seule, au contraire, une anthropologie qui fait place aux notions de capacité d'agir, de dispositions, de développement, d'accomplissement, peut rendre compte du fait que les capacités que nous tenons à juste titre pour immédiatement

Quand il parle d'institution, Ricœur introduit une altérité qui ne se confond pas avec la figure d'autrui dans le face-à-face. « Par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. –, structure irréductible aux relations interpersonnelles »[40]. Si la visée éthique intègre une relation à un autrui autre que le « je-tu », c'est parce que les relations interhumaines débordent les relations de face-à-face[41]. De plus, l'action pour la vie bonne veut durer ; elle cherche à se déployer dans une temporalité qui n'est pas contrainte à ce registre de relation. A vrai dire, quand on parle d'action, la dimension institutionnelle est toujours déjà là : « nous ne pouvons agir qu'à travers des structures d'interaction qui sont déjà là et qui tendent à déployer une histoire propre, faite d'innovations, d'inerties et de sédimentations »[42]. Cette relation de l'action à la dimension institutionnelle, nous en avons déjà rendu compte lorsque nous avons abordé la notion de médiation symbolique de l'action. Cette dernière ne signale pas autre chose qu'une institution, toujours déjà là, qui structure l'action[43].

Les institutions permettent la constitution d'un « milieu d'accomplissement du souhait de la vie bonne »[44]. Elles structurent un « espace public d'apparition »[45] – terme qu'il emprunte à Hannah Arendt – où nous pouvons effectuer nos pratiques dans la durée et la stabilité[46]. Pour comprendre le rôle des institutions, il faut les appréhender à la lumière du concept de distribution. Ricœur ne limite pas ce dernier au domaine

dignes de respect ne peuvent s'épanouir que dans des sociétés d'une certaine forme, donc que leur développement n'est pas possible dans n'importe quelle société politique » (RICŒUR P., « Langage politique et rhétorique », in *Lectures 1*, *op. cit.*, pp. 161-175, p. 163).

[40] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 227.

[41] Par ces remarques, il est possible d'apprécier toute la distance qui sépare la philosophie de l'action de Ricœur du personnalisme de Emmanuel Mounier. Celui-ci en resterait à une dialectique à deux termes – la personne et la communauté – où l'institutionnel ferait défaut, masqué « par l'utopie d'une communauté qui serait en quelque sorte l'extrapolation de l'amitié » (RICŒUR P., « Approches de la personne », *op. cit.*, p. 119). Or, pour Ricœur, seule « une petite partie des relations humaines peut être personnalisée ; le reste (*eux*) reste anonyme et se réduit à un jeu réglé de rôles (j'attends du postier qu'il livre le courrier, sans espoir qu'il devienne jamais mon ami) » (RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 43).

[42] RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 43.

[43] « De même que nul d'entre nous ne commence le langage, nul ne commence l'institution. (...) je ne suis jamais au commencement, (...) c'est toujours dans l'après-coup que je prends conscience de l'*antériorité* de la règle par rapport à tout choix nouveau » (*Ibidem*).

[44] RICŒUR P., « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 10.

[45] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 229.

[46] Même « le rapport le plus intime se détache sur un fond d'institutions, sur la paix de l'ordre, sur la tranquillité qui protège la vie privée » (RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 43).

économique. « Il désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société »[47]. Ricœur souligne la double dimension de l'idée de distribution qui articule distinction et coordination. Si la distribution rapporte une opération de « distinction des parts assignées à chacun dans le système de distribution »[48], elle est aussi ce à travers quoi les acteurs prennent part à une institution : « en tant que les parts distribuées sont coordonnées entre elles (...) les porteurs de parts peuvent être dits participer à la société considérée, selon l'expression de Rawls, comme une entreprise de coopération »[49].

Le « sens de la justice » doit donc s'entendre comme le souci de prendre part à un système de distribution qui permette à chacun le plein épanouissement de ses capacités. Plus précisément, Ricœur traduit ce souci de vivre ensemble dans des institutions justes par une exigence d'*égalité*, non au sens d'une égalité arithmétique mais au sens d'une égalité proportionnelle[50]. Ce souci d'égalité partage avec les autres composantes de la visée éthique le fait de n'être jamais pleinement satisfait, « car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne »[51]. Plutôt que de « sens de la justice », il serait plus adéquat, de l'aveu même de Ricœur, de parler de « sens de l'injuste », non pas que le souci de l'institution ne s'exprimerait que sous la modalité de la plainte, mais parce que « les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière de les organiser »[52]. Nous déduisons de ces remarques que le sens de la justice est indissociable d'une exigence de créativité, la règle de distribution demandant à être continuellement révisée pour établir une égalité qui reste un défi face à la permanence de l'inégalité. Plus précisément, c'est une injonction à l'exercice d'une créativité normative dont il question. Il s'agit de créer des règles susceptibles de structurer le vivre ensemble de toute une société[53].

[47] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 233. « Toutes les transactions sociales peuvent être considérées comme des distributions de parts. Et toutes ces parts ne sont pas de l'ordre des biens marchands mais, par exemple, des positions d'autorité et de responsabilité » (RICŒUR P., « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 12).

[48] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 233.

[49] *Ibid.*, pp. 233-234.

[50] « La justice distributive consiste alors à rendre égaux deux rapports entre chaque fois une personne et un mérite. Elle repose donc sur un rapport de proportionnalité à quatre termes : deux personnes et deux parts » (*ibid.*, p. 235).

[51] *Ibid.*, p. 231.

[52] *Ibidem*.

[53] Rejaillissent en ce point toutes les perplexités qui ont été suscitées dans le chapitre précédent par la question de l'appropriation des possibles sociaux. Nous laissons à plus tard la confrontation de Ricœur à ces questions. Pour l'heure, contenons-nous d'indiquer que le sens de la justice est indissociable d'une exigence de créativité sociale.

Au terme de cette traversée des trois composantes de la visée éthique, nous ne pouvons plus simplement aborder, comme c'était le cas dans le chapitre sur l'action racontée, l'exercice de la créativité comme une expérience humaine possible. L'exercice de la créativité se présente maintenant comme une exigence éthique que requiert l'effectuation de l'action pour la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

2. La norme morale

Nous venons de déployer, à travers la visée éthique, la perspective téléologique de la « petite éthique » de Ricœur. L'étape suivante consiste à voir comment s'y articule la perspective déontologique de la norme morale. Insistons sur le fait que Ricœur tente de penser l'articulation de ces deux perspectives. Il n'en est pas une qui « contiendrait » l'autre. Ce n'est qu'au terme de notre itinéraire, au niveau de la sagesse pratique, que se donnera véritablement à voir la dialectique de la visée éthique et de la norme morale.

Le deuxième moment de la « petite éthique » sera consacré à démontrer la thèse de Ricœur selon laquelle la visée éthique doit passer par l'épreuve de la norme morale. Au mode optatif du souhait de la vie bonne, succède le mode impératif de la norme morale. Nous retrouverons dans la traversée du moment déontologique de la « petite éthique » une structure triadique analogue à celle de la visée éthique : la mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne ; la norme de réciprocité ; les principes de justice. A nouveau, nous insistons sur le fait que la perspective déontologique ne sera complète qu'en prenant en compte ses trois composantes.

2.1. La mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne

Commençons par la mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne. C'est à partir de la philosophie morale de Kant que Ricœur rend compte du moment déontologique de sa petite éthique[54]. Il y trouve les éléments d'une morale de l'obligation qui s'oppose à l'éthique du désir d'être. A la visée de la vie bonne, succède le formalisme et le devoir ; au souhait, la sévérité du « il faut ». Néanmoins, dès les premières pages de l'étude de *Soi-même*

[54] Notre souci ici est d'identifier ce deuxième moment de la petite éthique de Ricœur. Nous ne discuterons donc pas ici sa lecture des textes kantiens. L'objectif de Ricœur, lui-même, n'est pas de reconstruire la pensée de Kant pour elle-même, mais de donner à voir le point de vue déontologique en morale.

comme un autre consacrée à la norme morale, Ricœur souligne que le lien n'est pas rompu entre l'obligation morale et la visée de la vie bonne. La raison en est qu'il appréhende la morale comme la problématisation et la mise à l'épreuve du bon. Pour Ricœur, la réflexion morale doit s'entendre comme « une patiente *mise à l'épreuve* des candidats au titre de bon sans restriction »[55]. Par « bon moralement », il faut donc entendre « bon sans restriction ».

Son point de départ est le concept kantien de « bonne volonté » : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction [*ohne Einschränkung*] être tenu pour bon, si ce n'est une *bonne volonté* »[56]. Nul bien ne peut, par lui-même, être tenu pour bon sans restriction. Il peut toujours en être fait mauvais usage. Ce n'est donc pas dans le bien visé par le vouloir qu'il faut chercher le bon sans restriction, mais dans le vouloir lui-même. Mais la volonté bonne n'est pas n'importe quelle volonté. C'est avant tout une volonté qui ne se laisse pas déterminer par des inclinations sensibles, puisqu'un but empirique ne peut être tenu pour bon sans restriction. Pour mettre « hors circuit » l'inclination, nous dit Ricœur, il faut soumettre les maximes de l'action à une « *règle d'universalisation* »[57] : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »[58]. Cette règle d'universalisation est purement formelle ; elle ne dit pas ce qu'il faut faire, mais « à quels critères il faut soumettre les maximes de l'action : à savoir, précisément, que la maxime soit universalisable, valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences »[59]. En soumettant les maximes de l'action à cette règle d'universalisation, la volonté n'est plus déterminée par des inclinations sensibles, mais par la pure forme de la loi. La volonté peut alors être dite volonté bonne.

Cette règle est un impératif catégorique. Si elle revêt une forme impérative, c'est parce que si la volonté est bien cette faculté d'agir d'après la représentation des lois, elle est aussi, de par sa constitution finie, déterminée par des inclinations sensibles[60]. « Une volonté bonne sans

[55] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 241.
[56] KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1985, p. 250 (cité par Ricœur in *Soi-même comme un autre*, p. 239).
[57] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 242.
[58] KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 285.
[59] RICŒUR P., « Ethique et morale », in *Lectures 1, op. cit.*, pp. 256-267, p. 261.
[60] « Par sa constitution fondamentale, en effet, la volonté n'est autre que la raison pratique, commune en principe à tous les êtres rationnels ; par sa constitution finie, elle est empiriquement déterminée par des inclinations sensibles » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 241).

restriction est à titre initial une volonté constitutionnellement soumise à des limitations. Pour celle-ci, le bon sans restriction revêt la forme du devoir, de l'impératif, de la contrainte morale »[61]. L'impératif est catégorique car il ne dépend pas d'une condition ou d'un but.

Qui dit obligation, dit obéissance. Mais en obéissant à l'impératif catégorique je n'obéis pas à quelqu'un d'autre que moi qui me commande. La relation entre commandement et obéissance est intériorisée dans le sujet. Je m'obéis à moi-même. En cela, je suis autonome. En étant déterminée par la pure forme de la loi, la volonté n'est pas soumise à une causalité autre qu'elle-même, qu'il s'agisse d'inclinations sensibles ou de causes naturelles[62]. J'obéis à une norme dont je suis l'auteur.

Entre la visée éthique et le moment de l'obligation morale que nous venons de présenter, la discontinuité est flagrante. De la visée d'un bien, on est passé au formalisme d'une règle d'universalisation ; au désir-d'être a succédé le devoir-être. Cependant, une réelle continuité existe entre les deux perspectives. Ricœur appréhende la réflexion morale, non comme une sortie du registre du bon, mais comme une mise à l'épreuve du bon. Une continuité se donne également à voir au plan des capacités de l'acteur[63]. Il faut, pour l'identifier, réaliser que le passage par l'obligation morale n'a pas seulement pour effet de mettre à l'épreuve les maximes de nos actions et d'en faire des normes morales. Il a également pour résultat de mettre à l'épreuve « l'estime de soi », cet aspect réflexif de l'évaluation de nos actions bonnes. L'épreuve d'universalisation transforme l'estime de soi en respect de soi. En quelque sorte, l'étape de l'obligation morale « enrichit » les capacités de l'homme capable. Celui-ci n'est plus simplement capable d'action pour la vie bonne ; il est autonome et impartial[64].

[61] *Ibidem*. « La fonction de l'interdiction est de mettre des valeurs à l'abri de l'arbitraire de chacun. De mon vouloir arbitraire, je fais une volonté sensée, raisonnable » (RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 45).
[62] En se pliant à l'impératif catégorique, la volonté est déterminée par la *représentation* de la loi et non par la loi.
[63] Pour Ricœur, « on peut homologuer le concept kantien de volonté avec le pouvoir de poser un commencement dans le cours des choses, de se déterminer par des raisons, pouvoir qui, avons-nous dit, est l'objet de l'estime de soi » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 240).
[64] « Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d'estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions » (RICŒUR P., « Qui est le sujet du droit ? », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 29-40, p. 33).

L'apport de cette récapitulation-transformation des capacités de l'acteur à travers l'autonomie est essentiel. Cette dernière constitue la véritable réplique à l'aporie majeure de l'action racontée. Dans le chapitre précédent, nous avons montré comment l'approche narrative de l'action se heurtait à la question de la liberté. Rappelons cette situation aporétique. Nous avons vu qu'à travers la mise en intrigue de son action, l'acteur peut se réapproprier son pouvoir-faire. Mais en pensant de cette manière son initiative, l'acteur n'est-il pas déterminé par une cause, à savoir son récit ? Ne faut-il pas craindre que les schèmes d'intrigues dominants ne s'imposent à lui ? Au risque du déterminisme narratif, l'imagination répond par sa liberté de jeu avec des possibles. A nouveau, la liberté comme causalité libre est en crise. L'imagination, en transformant la liberté en liberté d'indifférence, contrevient à l'idée d'un pouvoir de commencement dans le monde. Avec l'autonomie, le risque d'un tel déterminisme se dissipe. Une volonté autonome est une volonté qui n'est déterminée par aucune causalité étrangère à elle-même. Pour autant, la liberté d'une telle volonté n'est pas liberté d'indifférence. Une volonté libre est une volonté qui s'est laissée déterminer par une loi qu'elle s'est donnée. Toutefois, pour Ricœur, si le moment de la mise à l'épreuve de la norme est indispensable, il n'est pas autosuffisant ; il renvoie directement aux possibilités d'action ouvertes par cette volonté autonome.

2.2. De la sollicitude à la réciprocité

Le moment de l'obligation morale ne se limite pas à la mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne. Il intervient également au niveau des relations intersubjectives. A la sollicitude, deuxième moment de la visée éthique, succède, au plan de l'obligation morale, une norme de réciprocité. Si l'exigence de réciprocité doit prendre la forme d'un impératif et non plus seulement d'un souhait, c'est parce que l'action pour la vie bonne avec et pour autrui – et à vrai dire toute action – crée une dissymétrie radicale entre les protagonistes de l'action. Toute action est interaction, avons-nous dit. Il nous faut ajouter maintenant que tout agent connaît un patient. Le pouvoir-faire est indissociablement un « pouvoir-sur » autrui. « Il est difficile d'imaginer des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit »[65]. Ricœur voit dans l'exercice de ce « pouvoir-sur » l'occasion de la violence[66].

[65] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 256.

[66] « La pente descendante est aisé à jalonner depuis l'influence, forme douce du pouvoir-sur, jusqu'à la torture, forme extrême de l'abus. (...) Sous ces formes diverses, la violence équivaut à la diminution ou la destruction du pouvoir-faire d'autrui. Mais il y a pire encore : dans la torture, ce que le bourreau cherche à atteindre et parfois – hélas ! – réussit à briser, c'est l'estime de soi de la victime, estime que le passage par la norme a porté au rang de respect de soi » (*ibid.*, pp. 256-257).

La possibilité de la violence est la raison pour laquelle le souhait de réciprocité doit prendre la forme d'un impératif de réciprocité[67]. La formulation du devoir de réciprocité, Ricœur en trouve la formulation dans le deuxième impératif kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »[68]. L'idée d'humanité – « déploiement plural du principe même d'autonomie »[69] – établit la réciprocité là où règne la dissymétrie entre agent et patient.

2.3. Du sens de la justice aux principes de justice

Achevons notre présentation de la perspective déontologique de la petite éthique de Ricœur, en examinant l'exigence normative telle qu'elle s'exprime au plan des institutions. Dans la présentation de la visée éthique, il a été question de la dimension institutionnelle comme ce qui permet l'accomplissement du souhait de la vie bonne de chacun. Depuis la visée éthique, le politique se définit par cette image spatiale d'un « espace public d'apparition » qui permet à nos pratiques de s'effectuer dans l'horizon de la paix publique. En ce sens, « le politique s'inscrit sur le trajet de l'effectuation de l'humain en tant que tel ; il n'est donc pas extrinsèque à l'humanité de l'homme »[70]. Ricœur évite, néanmoins, d'identifier totalement l'éthique avec le politique, car ce dernier est profondément paradoxal[71]. D'une part, « le pouvoir politique est (...) en continuité avec le pouvoir par lequel nous avons caractérisé l'homme capable »[72] ; il permet l'effectuation des potentialités de chacun. Ricœur parle également, à la suite de Hannah Arendt, de « pouvoir-en-commun » pour caractériser la force commune qui se dégage du vouloir vivre ensemble. D'autre part, pour Ricœur, le pouvoir politique est aussi l'occasion du déchaînement d'une violence sans pareille.

[67] « A chaque fois la morale réplique à la violence. Et, si le commandement ne peut manquer de revêtir la forme de l'interdiction, c'est précisément à cause du mal : à toutes les figures du mal répond le *non* de la morale. Là réside sans doute la raison ultime pour laquelle la forme négative de l'interdiction est inexpugnable » (*ibid.*, p. 258).

[68] KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 295.

[69] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 259.

[70] RICŒUR P., « Langage politique et rhétorique », *op. cit.*, p. 164.

[71] Cf. RICŒUR P., « Le paradoxe politique », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 260-285.

[72] RICŒUR P., « Morale, éthique et politique », *op. cit.*, p. 11.

« Pas de politique en effet qui ne soit en son fond brigue du pouvoir, c'est-à-dire volonté de disposer de la violence étatique »[73]. Lorsqu'il s'exprime sur le politique, il ne manque pas de rappeler ces quelques mots de Max Weber :

> « "Nous entendons uniquement par 'politique' la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui 'Etat' ou l'influence que l'on exerce sur cette direction." Or l'Etat "ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique" »[74].

En écho au « pouvoir-sur » qu'exerce toute action, le pouvoir politique est l'occasion de l'exercice de la domination. Le pouvoir-en-commun peut dégénérer en domination des gouvernés par les gouvernants.

Il est important de saisir que cette possibilité de la domination n'est en rien extrinsèque à l'exercice du pouvoir politique. Pour le dire autrement, la domination est une possibilité qui est ouverte par l'action pour la vie bonne dans des institutions justes. L'exercice de la justice distributive elle-même peut être à l'origine de faits de violence. Pour Ricœur, une telle menace est explicite dans le cas de l'utilitarisme, défini par l'objectif de maximisation du bien pour le plus grand nombre. Appliqué à la question de la justice distributive, il risque d'atteindre son objectif par le sacrifice du bien-être de certains au profit de la maximisation du bien être du plus grand nombre.

Du fait de cette possibilité de la violence, le sens du juste doit se plier, lui aussi, au crible de la norme. Seule une approche formelle et déontologique de la justice devrait permettre de mettre à l'écart l'approche téléologique de l'utilitarisme et sa logique sacrificielle. C'est dans la conception procédurale de la justice développée par John Rawls que Ricœur trouve les éléments d'une formalisation de la justice distributive. Nous ne ferons qu'évoquer brièvement cette conception de la justice, étant entendu que notre objectif n'est pas ici d'analyser la position de Rawls[75] – que

[73] RICŒUR P., « Ethique et politique (1959) », in *Lectures 1, op. cit.*, p. 233.

[74] *Ibidem*. Ricœur se réfère ici à une conférence de Weber de 1919 : « Le métier et la vocation d'homme politique », in *Le Savant et le Politique*, trad. par J. Freund, Paris, Plon, 1959, pp. 99-185.

[75] Rawls dégage les principes de la justice distributive à partir d'une procédure contractuelle qui rompt toute référence du juste au bien. Ces principes sont ceux qu'adopteraient « des personnes libres et rationnelles soucieuses de promouvoir leurs intérêts individuels » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 267) – tout en étant mutuellement désintéressées – dans une situation équitable. Ce qui assure l'équité (*fairness*) de cette situation, dénommée « position originelle », c'est avant tout le « voile d'ignorance » sous lequel sont placés les individus. Ce voile d'ignorance a pour but de neutraliser « les effets de contingence, dus tant à la nature qu'aux circonstances sociales » (*ibid.*, p. 270), et toute

Ricœur discute à de nombreuses reprises[76] – mais d'identifier les traits de l'exigence normative telle qu'elle se pose au plan institutionnel.

L'intérêt de Ricœur pour cette théorie de la justice est qu'elle constitue une approche formelle et déontologique du juste[77]. La référence aux biens à partager a été neutralisée « au bénéfice de la règle de partage »[78]. A la logique sacrificielle de l'utilitarisme s'oppose le principe d'égale liberté dont le respect est prioritaire. Nul sacrifice de liberté ne peut être justifié. Pour Ricœur, les principes de justice de Rawls expriment l'exigence normative telle qu'elle se pose au niveau des institutions. Cela ne l'empêche pas de remettre en question l'indépendance de cette théorie déontologique de la justice par rapport à la visée éthique. Selon lui, cette conception de la justice « fournit au mieux la formalisation d'un sens de la justice qui ne

conception du bien à laquelle peuvent être attachés les individus. Pour Rawls, les individus placés dans cette situation – fictive, nous rappelle Ricœur – s'accorderaient sur deux principes de justice. Le premier principe exige des libertés de base égales pour tous (liberté d'expression, droit de vote,...). Le second – le principe de différence – règle le partage des biens. Selon celui-ci, les inégalités doivent être telles qu'elles maximisent la part des plus désavantagés et qu'elles respectent un principe d'égalité des chances. Enfin, il faut rajouter que les principes sont réglés par un ordre de priorité dit sériel ou lexical. Si ces principes sont présentés comme ceux que choisiraient les individus libres et rationnels placés dans la situation fictive de la position originelle, c'est parce qu'il est supposé qu'ils choisiront, en situation d'incertitude, l'accord qui maximise la part minimale. « L'argument, qui occupe une place considérable dans *Théorie de la justice*, est emprunté à la théorie de la décision dans un contexte d'incertitude ; il est désigné du terme de *maximin*, pour la raison que les partenaires sont censés choisir l'arrangement qui maximise la part minimale » (*ibid.*, p. 274).

[76] Cf. RICŒUR P., « Le cercle de la démonstration (1988) », in *Lectures I, op. cit.*, pp. 216-230 ; Id. « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », in *Lectures 1, op. cit.*, pp. 196-215 ; RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, pp. 264-278 ; Id., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 71-97 ; ID., « Après *Théorie de la justice* de John Rawls », in *Le juste, op. cit.*, pp. 99-120. Sur les critiques adressées par Ricœur aux éthiques procédurales de Rawls, Habermas et Apel, cf. MAESSCHALCK M., « Paul Ricœur et les éthiques procédurales », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, T. 86, n° 1, 2006, pp. 67-96.

[77] Ricœur voit dans la démarche rawlsienne une tentative de « fournir une version contractualiste de l'autonomie kantienne » (RICŒUR P., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 75). « Pour Kant, la loi est celle qu'une liberté se donnerait à elle-même si elle était soustraite à l'inclination des désirs et du plaisir. Pour Rawls, une institution juste serait celle qu'une pluralité d'individus raisonnables et désintéressés choisiraient s'ils pouvaient délibérer dans une situation qui serait à elle-même équitable » (*ibid.*, pp. 75-76). Néanmoins, si les individus sont mutuellement désintéressés, ils restent des individus intéressés. Sur ce point, affirme Ricœur, Rawls se distancie de Kant : « derrière le voile d'ignorance les partenaires savent que les êtres humains ont des intérêts. Ils ignorent seulement lesquels seront les leurs dans la vie réelle » (*ibid.*, p. 92).

[78] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 271.

cesse d'être présupposé »[79]. Si les individus, placés en position originelle, choisissent les principes de justice de Rawls et non une quelconque version de l'utilitarisme, ce ne peut être qu'en raison d'une précompréhension éthique du juste et de l'injuste[80]. Toutefois, la visée éthique, effectuée à travers des normes, se heurte à des conflits qu'aucune norme ne peut trancher. La norme morale n'est donc pas autosuffisante. Pour comprendre le caractère positif de cette insuffisance, il faut encore rattacher la visée éthique et la norme morale à la sagesse pratique.

2.4. La dialectique du téléologique et du déontologique

Bien qu'irréductible l'une à l'autre, la visée éthique et la norme morale ne se conçoivent pas l'une sans l'autre. La visée éthique, pour commencer par elle, doit passer par le crible de la norme en raison de la violence et de la domination. Toute action, y compris l'action pour la vie bonne, entraîne l'exercice d'un « pouvoir-sur » d'où s'origine le phénomène de la violence. A celle-ci, la morale réplique par l'interdiction. Non, l'autre ne peut être considéré comme un simple moyen ! Non, le sacrifice du bien-être de certains ne peut-être considéré comme le moyen d'une maximisation du bien-être pour le plus grand nombre !

La norme morale est aussi ce qui permet à l'acteur cherchant la vie bonne de mettre à l'épreuve ses désirs et de s'assurer qu'il ne se trompe pas. Ricœur dit ainsi que la règle d'universalisation « n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend "être objectif" dans les maximes de son action »[81]. La norme morale c'est aussi, autre exemple, ce qui permet à l'acteur de s'assurer que son sens de la justice ne le pousse pas à commettre des injustices : « c'est sous la condition de *l'impartialité* que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même »[82].

[79] *Ibid.*, p. 274.

[80] Ricœur parle à ce sujet d'un « sens de la justice équivalent à la Règle d'or appliquée à des institutions et non plus à des individus dans une relation face à face, en outre à des institutions considérées du point de vue de leurs fonctions distributives » (RICŒUR P., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 93). Il parle également de la conviction « qu'en tout partage inégalitaire, c'est le sort du moins favorisé qui doit être pris comme pierre de touche de l'équité du partage » (RICŒUR P., « Après *Théorie de la justice* de John Rawls », *op. cit.*, p. 110).

[81] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 250.

[82] RICŒUR P., « Avant-propos », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 7-27, p. 19.

Il ne faut pas se méprendre lorsque Ricœur parle de la primauté de l'éthique sur la morale. Il veut dire que la norme morale s'inscrit sur le trajet d'effectuation de la visée éthique. Elle constitue une mise à l'épreuve indispensable de celle-ci. Le terme de primauté ne doit donc pas laisser entendre que l'éthique « contiendrait » la morale. Celle-ci est un moment irréductible à la visée éthique. A de nombreuses reprises dans son œuvre, Ricœur a insisté sur l'irréductibilité de la moralité. Ainsi, par exemple, dans l'ouvrage qui rapporte les discussions qu'il a menées avec Jean-Pierre Changeux, Ricœur conteste avec force l'idée que la morale puisse être dérivée de l'évolution biologique de l'homme : « La règle d'universalisation est un *a priori*, et je ne vois pas comment on peut la tirer du fait d'être en vie, d'avoir du désir, etc. »[83]. Ailleurs, à l'encontre de ceux qui voulaient réduire la morale à des récits exemplaires[84], il affirme la spécificité non-narrative de l'obligation morale[85]. Il va même jusqu'à considérer l'ordre moral comme autoréférentiel :

> « Je dirai que la morale ne requiert au minimum que la position mutuelle de la norme comme *ratio cognoscendi* du sujet moral et l'imputabilité comme *ratio essendi* de la norme. Prononcer le terme d'autonomie, c'est poser la détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé. La morale ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet. En ce sens on peut tenir l'ordre moral comme autoréférentiel »[86].

[83] CHANGEUX J.-P. et RICŒUR P., *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, p. 263. Pour Ricœur, « c'est à partir de la position d'un soi-même confronté à une norme que l'on peut s'interroger sur les origines biologiques de cette position (...). Sans le surgissement de l'interrogation morale, nous n'aurions pas l'idée de tracer des lignes de "descendance" morale. C'est sous cette présupposition que la structure de l'environnement par le vivant revêt le sens d'une prédisposition, d'une préparation » (*ibid.*, p. 231).

[84] A titre d'exemple, cf. la position de Peter Kemp : « the correction of the ethical imagination demanding universal validity of narrative visions about the good life – that which Ricœur call testing the narrative ethics by the norm – has in itself a narrative foundation. But in these cases the founding stories have been more convincing over time than others, thanks to their successful application having been shown not only in different social and cultural settings but in an international perspective as well. Thus, the obligation and its universal validity cannot avoiding founding stories » (KEMP P., « Narrative Ethics and Moral Law in Ricœur », in J. Wall, W. Schweiker et W. D. Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, New York/London, Routledge, 2002, pp. 32-44, pp. 42-43).

[85] Cf. RICŒUR P., « Une réponse de P. Ricœur à P. Kemp », *op. cit.*, p. 658.

[86] RICŒUR P., « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, pp. 55-68, p. 58.

Au vu de l'autoréférentialité de la morale, il devient difficile de croire que, pour Ricœur, la visée éthique et la morale s'articulent, de manière complémentaire, dans une même dialectique. La morale ne se suffit-elle pas à elle-même ? Si Ricœur ne conçoit pas la morale sans la visée éthique, c'est parce que la règle d'universalisation est une règle purement formelle. Son rôle n'est pas de dire ce qu'il faut faire, mais de mettre à l'épreuve les propositions d'action. Il faut des maximes pour donner un contenu à la règle morale. Pour Ricœur, le contenu de nos maximes, « nous l'apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions »[87]. C'est dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes que prennent sens les propositions d'action. Mais la question du contenu de nos maximes n'est pas le seul argument en faveur de la non autosuffisance de la morale. La « question de la motivation »[88] en est un autre. L'autoréférentialité de la morale masque le fait que la norme, elle-même, ne peut donner à l'acteur la motivation de reconnaître sa normativité. Ce que Ricœur rejette, c'est « l'idée que la raison soit par elle-même pratique, c'est-à-dire commande en tant que raison sans égard pour le désir »[89]. Il considère d'ailleurs que Kant n'a pas réussi

> « à montrer que la raison est pratique par elle seule, dans la mesure même où, ce que la raison détermine, c'est une volonté elle-même abstraite et vide et non l'agir concret, comme le requiert pourtant l'idée positive de liberté entendue comme cause libre, c'est-à-dire comme origine de changements réels dans le monde »[90].

Pour lui, c'est la visée éthique qui motive la soumission à l'obligation morale ; « comment pourrions-nous jamais intérioriser un impératif étranger si, finalement, nous n'étions pas capables d'y reconnaître le chemin de notre liberté ? »[91]. Cette question de la motivation, du

[87] RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », *op. cit.*, p. 45.

[88] RICŒUR P., « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *op. cit.*, p. 59. Ricœur trouve chez Kant lui-même, dans les pages qu'il consacre au respect, ce sentiment inclinant à faire une maxime de la loi elle-même, un argument en faveur du refus de l'auto-suffisance de l'autonomie : « la question de la motivation reste intacte, comme en témoigne, chez Kant lui-même, le grand chapitre consacré dans la *Critique de la raison pratique* à la question du respect, sous le titre général des mobiles rationnels » (*ibid.*).

[89] RICŒUR P., « La raison pratique », *op. cit.*, p. 249.

[90] *Ibid.*, p. 253.

[91] RICŒUR P., « Le problème du fondement de la morale », in *Sapienza*, 28, n° 3, 1975, pp. 313-337, p. 329. « L'homme et le petit d'homme ne pourraient intérioriser la loi du père, si cette intériorisation n'était pas potentiellement le chemin même de la valorisation de leur propre liberté, donc ne médiatisaient pas l'éducation de la liberté à la recherche de sa propre expression et de sa propre maîtrise » (*ibid.*).

sentiment d'être obligé, se pose également aux deux autres niveaux de l'obligation morale. Ainsi, la sollicitude est ce qui motive l'interdiction du traitement d'autrui comme un simple moyen. Elle constitue ce que Ricœur appelle « l'âme cachée de l'interdiction »[92]. Enfin, le sens de la justice reste présupposé dans la conception non utilitariste de la justice de Rawls. Ricœur montre que, loin d'être indépendante de toute perspective téléologique, cette conception de la justice repose sur une précompréhension du juste et de l'injuste. Sans le présupposé de la sollicitude pour autrui et le souci du sort du moins favorisé, l'argument du *maximin* se réduirait « à une forme subtile d'utilitarisme ou, au mieux, à un argument purement prudentiel, caractéristique de tout jeu de marchandage »[93].

Pas de normativité de l'agir, s'il n'est pas fait place au désir. Ce dernier ne doit pas être tenu pour « l'ennemi » du devoir moral. Ricœur voit moins l'épreuve d'universalisation comme une scission avec l'ordre du désir que comme une mise à l'épreuve des désirs. De même, l'expérience de pensée que rapporte la fiction de la position originelle ne conduit pas, pour Ricœur, à neutraliser nos convictions éthiques, mais à les mettre à l'épreuve. Elle permet une « rationalisation progressive de ces convictions, lorsque celles-ci sont affectées par des préjugés ou affaiblies par des doutes »[94].

Une complémentarité apparaît ainsi entre la perspective téléologique et la perspective déontologique. D'une part, la visée éthique doit s'effectuer en passant par le crible de la norme ; d'autre part, pas de normativité de la norme sans le présupposé d'une visée éthique. Une relation dialectique doit être pensée entre ces deux perspectives de manière à ce que l'une ne réduise l'autre. Nous verrons dans le point suivant consacré à la sagesse pratique que c'est principalement à l'occasion de conflits liés à l'application des normes que cette dialectique prend forme. Face à ces conflits, la sagesse pratique produit un jugement moral en situation en faisant retour de la norme à la visée éthique, sans pour autant remettre en question la norme. Elle réarticule sur un mode dialectique la morale avec la visée éthique. Vérifions maintenant cet apport spécifique du domaine de la sagesse pratique, ultime chapitre de la philosophie ricœurienne de l'action.

[92] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 258.

[93] RICŒUR P., « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », *op. cit.*, pp. 210-211.

[94] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 275. Par rationalisation, Ricœur entend le processus d'ajustement mutuel entre la théorie et nos convictions que Rawls appelle « équilibre réfléchi ».

3. La sagesse pratique

Dans un premier temps, nous considérerons la réponse qu'apporte la sagesse pratique aux problèmes suscités par l'application des normes à des situations concrètes. Afin d'éviter les malentendus, précisons d'emblée que Ricœur ne voit pas dans la sagesse pratique une instance supérieure à l'éthique et à la morale, comme le serait une variante de la *Sittlichkeit* hégélienne. Face aux perplexités que provoque l'obligation morale, la sagesse pratique produit un jugement moral en situation en s'appuyant sur la visée éthique. Nul désaveu de la morale dans ce recours à la visée éthique. Le jugement moral en situation n'est pas un retour au seul moment de l'éthique. Il ne cherche ni à remplacer la norme morale, ni à renier la moralité pour embrasser la cause d'un pur situationnisme moral. Il consiste à enfreindre le moins possible la règle morale et à respecter le plus possible la visée éthique.

Dans un second temps, nous montrerons que, dans la philosophie de Ricœur, le rôle de la sagesse pratique ne se limite pas à résoudre les problèmes suscités par l'application des normes. En faisant retour sur la visée éthique, la sagesse pratique nous donne à voir toute la disproportion qui existe entre la médiation de la règle et sa finalité. De cette façon, la sagesse pratique nous rappelle la tâche infinie que représente l'effectuation de la vie bonne et, de ce fait, toute la créativité qu'elle requiert. Notre thèse est qu'il faut voir dans la manifestation de cette disproportion davantage qu'un simple rappel de l'exigence éthique. Nous pensons que la manifestation de **l'excès** de la visée éthique est une *condition de « capacitation »* des acteurs à la tâche de l'effectuation de la visée éthique. La raison en est que les acteurs, dans leur capacité à agir de manière autonome pour la vie bonne, dépendent de quelque chose qui leur est donné à penser. Abordée depuis cette question de la « capacitation » à l'action autonome pour la vie bonne, la sagesse pratique se révèlera n'être pas seulement une disposition requise par l'application des normes, mais également une aptitude de réception et d'appropriation des excès qui nous sont donnés à penser, sans laquelle l'exigence de créativité ne pourrait être rencontrée.

3.1. La réponse au problème de l'application des normes

Quels sont les conflits que suscite l'application des normes à des situations concrètes ? Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur commence par rendre compte des conflits tels qu'ils se manifestent au plan des institutions. Une des raisons de ce choix est qu'en procédant de la sorte, il réfute d'emblée l'hypothèse que ces conflits pourraient être résolus à travers une instance supérieure à l'éthique et à la morale, à savoir le politique. Il montre en effet que la pratique politique, loin de conduire à leur dépassement, génère elle-même nombre de conflits. La seule issue de ces conflits insolubles est alors la production, par la sagesse pratique, d'un jugement politique en situation.

La pratique politique fait surgir des conflits que le formalisme des règles de justice, en neutralisant la diversité des biens à distribuer, occulte. Lors de l'application de ces règles, des conflits peuvent apparaître au niveau de la qualification de ces biens. Au conflit suscité par l'estimation des biens, se combine un conflit relatif à l'ordre de priorité qu'il faut établir entre eux. La norme ne permet pas de trouver d'issue à ces conflits. Il n'existe pas de critère qui permette *a priori* de définir et d'ordonner ces biens. Cet ordre, non décidable scientifiquement, ne peut être établi qu'à l'issue d'une discussion en situation qu'aucun argument ne peut clore à jamais[95]. Bien que la discussion n'ait pas pour visée de mettre fin aux conflits, mais de les trancher de manière provisoire et révocable, ses règles doivent être reconnues par tous. Le conflit n'est pas nié mais médiatisé par un consensus portant sur la procédure de discussion[96] : « le conflit appelle le consensus, autant que le consensus rend possible la négociation »[97].

---

[95] Ricœur insiste sur le « caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public. Il n'existe pas de lieu d'où ce bien puisse être aperçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close. La discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 300).

[96] Ricœur n'est pas très explicite quant à la nature de cette procédure de discussion. Dans *Soi-même comme un autre*, il se contente de dire que « les démocraties avancées identifient pour l'essentiel au vote majoritaire » (*ibid.*, p. 301) le jugement en situation qui ressort de cette discussion politique.

[97] RICŒUR P., « Langage politique et rhétorique », *op. cit.*, p. 167.

La pratique politique peut être l'occasion d'un deuxième type de conflit qui porte, cette fois, sur les fins d'un « bon gouvernement ». Plus radical que le premier, il peut aller jusqu'à remettre en question « la structure même de l'espace de discussion »[98]. La controverse se centre sur le sens de mots clés comme sécurité, liberté, prospérité, etc. « Ces mots alimentent la discussion autour de ce qu'on tient pour être les *fins* du "bon gouvernement" »[99]. La nature insoluble du conflit provient de ce que « chacun de ces termes a une pluralité de sens insurmontable »[100] et que toutes les fins ne peuvent être poursuivies à la fois ; en servir une, c'est nécessairement en négliger d'autres. A nouveau, pour Ricœur, la norme à elle seule ne peut solutionner un tel conflit. Il ne trouvera d'issue qu'à travers un jugement politique en situation. Ce jugement tente de faire retour, à travers un débat public, aux ressources de la visée éthique.

Un dernier type de conflit, le plus dramatique, peut encore émerger. Il se traduit par une crise de légitimation de la démocratie. « On parle à juste titre de *crise de légitimation* pour désigner le manque de fondement qui paraît affecter le choix même d'un gouvernement du peuple, pour le peuple et par le peuple »[101]. Alors que le conflit précédent rapportait l'affrontement de différentes conceptions des fins du « bon gouvernement », la crise de légitimation remet en question la possibilité même de donner sens au projet global d'une société. De la polysémie, on passe à l'insensé. Le débat public reste le seul moyen de résoudre cet ultime conflit. Lui seul peut susciter de nouvelles raisons de vivre ensemble :

> « Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation (...) que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation »[102].

Comme les précédentes, cette ultime indétermination ne peut être définitivement levée, au risque sinon, pour Ricœur, de tomber dans le totalitarisme. C'est pourquoi en opposition à celui-ci, Ricœur définit, à la

[98] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 301.
[99] RICŒUR P., « Langage politique et rhétorique », *op. cit.*, p. 168.
[100] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 302.
[101] *Ibid.*, p. 303.
[102] *Ibid.*, p. 304.

suite de Claude Lefort[103], la société démocratique comme « le régime qui accepte ses contradictions au point d'institutionnaliser le conflit »[104].

Dans ces conflits, la sagesse pratique opère à la manière d'une « phronésis à plusieurs »[105]. Sans remettre en question les règles de justice, elle fait retour, à travers le débat public, aux ressources du sens éthique. Mais il existe des situations où ce qui pose problème ce ne sont pas les conflits occultés par le formalisme de la norme, mais le fait que la norme entre en conflit avec la visée éthique elle-même. Ricœur évoque, à titre d'exemple, le dilemme de la vérité due aux mourants. Soit on dit la vérité au mourant, par pur respect de la norme morale ; soit on lui ment, par sollicitude, tenant compte des conséquences qu'une telle vérité peut avoir sur lui. Pour Ricœur, il n'y a pas de règle pour trancher un tel dilemme. Il n'y a que la sagesse pratique. Elle « consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle »[106]. Nous ne saurions trop insister sur le fait que cette sagesse pratique ne remplace ni ne supprime le moment de l'obligation morale[107]. Ses décisions restent des moments singuliers qui ne peuvent en aucun cas être érigés en règles[108].

[103] Ricœur renvoie à la citation suivante de Lefort : « La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement et se dessine secrètement dans le monde comme société sans histoire » (LEFORT C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 25).
[104] RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 303. Il faudrait rajouter à cette définition le fait que, pour Ricœur, le conflit n'est pas une finalité en soi. Chez Ricœur, l'institutionnalisation du conflit est subordonnée à la tâche d'effectuation du vouloir-vivre ensemble : « de quoi discute-t-on finalement, même au plan de la pratique politique (...) sinon de la meilleure manière, pour chaque partenaire du grand débat, de viser, par-delà les médiations institutionnelles, à une vie accomplie avec et pour les autres, dans des institutions justes ? » (*ibid.*, p. 335).
[105] *Ibid.*, p. 304.
[106] *Ibid.*, p. 312.
[107] Gardons à l'esprit que la sagesse pratique s'exerce au plan de l'effectuation des normes. En toute logique, si elle intervenait au niveau de la justification des normes, celles-ci perdraient leur caractère normatif. Ainsi, par exemple, l'« interdiction du meurtre perdrait son caractère normatif si nous ne la jugions pas valable pour tous, en toutes circonstances et sans exception » (RICŒUR P., « La conscience et la loi, Enjeux philosophiques », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 209-221, p. 213). Elles ne passeraient plus le test de la règle d'universalisation.
[108] « Encore moins devrait-on légiférer dans un domaine où la responsabilité de choix déchirants ne saurait être alléguée par la loi. Dans tels cas, il faut peut-être avoir de la compassion pour des êtres trop faibles moralement et physiquement pour entendre la vérité. (...) Mais il y a aussi des situations, plus nombreuses qu'on ne croit, où la communication de

Il ne faut donc pas voir dans la sagesse pratique une sortie de la relation d'action réciproque entre la visée éthique et de la norme morale. Elle consiste, au contraire, à réarticuler dialectiquement la norme morale sur la visée éthique. En faisant retour sur la visée éthique, non seulement elle cherche à solutionner les conflits que suscite le formalisme moral, mais elle tente de susciter une motivation commune à reconnaître la normativité de la norme, un « consensus par recoupement » – pour reprendre l'expression rawlsienne – sans lequel les règles morales ne pourraient s'effectuer. Dans un texte de 2001, Ricœur insiste avec force sur cette contribution de la sagesse pratique. Il défend l'idée que la sagesse pratique – qu'il renomme « éthique de l'aval », domaine de l'éthique appliquée – est ce qui permet de rendre visible la visée éthique – dénommée « éthique de l'amont » – qui motive la soumission à l'obligation morale :

> « Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l'obligation morale, telle qu'elle s'impose au plan social, un fondement plus radical que le simple "tu dois". (...) Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence en arrière à une éthique de l'amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l'action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l'aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l'éthique de l'amont »[109].

Ainsi, la relation réciproque entre visée éthique et norme morale débouche sur une forme de dialectique entre l'appel *rétrospectif* de la norme morale à un fondement qui lui échappe et à l'ouverture *projective* de la visée éthique à une effectuation pratique qu'elle ne peut engendrer. Se constitue ainsi dans la singularité des choix pratiques une *approximation* de l'idéal projeté par la visée éthique dans la forme nécessaire de la loi qui à la fois garantit et contraint la réalisation de tout projet humain. Dans ces choix se constituent des figures provisoires de l'adéquation de la volonté à l'ordre absolu du devoir, des *figures en excès* tant vers leur origine que vers leur achèvement. En résumé, sans le discernement de la sagesse pratique dans les

la vérité peut devenir la chance d'un partage où donner et recevoir s'échangent sous le signe de la mort acceptée » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, pp. 314-315).

[109] RICŒUR P., « Lectio magistralis *de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001* », in D. Jervolino, *Paul Ricœur, Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 75-91, p. 85. Il réaffirme cette thèse dans un autre article : « la seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure » (RICŒUR P., « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *op. cit.*, p. 56).

situations concrètes, pas d'effectuation des normes à travers les figures en excès des choix pratiques. Dans les pages qui suivent, notre objectif sera de préciser le rôle de la sagesse pratique par rapport à la question de l'application des normes. Notre thèse est que, pour Ricœur, le rôle de la sagesse pratique dépasse la seule question de l'application des normes pour nous rappeler plus fondamentalement l'exigence de créativité que requiert la visée éthique et nous disposer à une telle tâche.

3.2. La sagesse pratique et l'exigence éthique de créativité sociale

La sagesse pratique exprime plus qu'un mouvement d'adaptation aux circonstances. Elle est l'exercice d'une véritable créativité. Certes, elle part d'une norme donnée, dont elle ne remet pas en question la validité, et tente de produire une conduite qui respecte la norme tout en faisant droit au contexte socio-historique dans lequel celle-ci doit s'effectuer. Mais les conflits liés à l'application des normes ne se résument pas à un problème de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Ce qui se donne fondamentalement à voir dans tous ces conflits, c'est l'exigence infinie de la visée que la norme a pour tâche d'effectuer. Ils rendent manifeste la **disproportion** qui existe entre la médiation de la règle et sa finalité.

En rendant manifeste cette disproportion, la sagesse pratique nous rappelle l'exigence de créativité que requiert la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique que la perspective déontologique de la morale peut occulter. Mais la sagesse pratique n'est pas seulement ce qui nous rappelle cette exigence, elle est également pour Ricœur, telle est notre thèse, ce qui peut nous disposer à cette tâche.

Pour démontrer cette thèse, il nous faudra rendre compte du caractère « faillible » de l'action autonome pour la vie bonne. Nous montrerons que, pour Ricœur, cette action, du fait de sa faillibilité intrinsèque, dépend de quelque chose qui n'est pas elle pour s'effectuer. A l'appui d'une telle thèse, nous mobiliserons les réflexions de Ricœur sur ce qu'il appelle la dialectique de la logique d'excès et la logique d'équivalence – dénommée encore dialectique de l'amour et de la justice ou dialectique de l'éthique de conviction et de l'éthique de responsabilité. Un geste d'amour, dans sa surabondance, nous donne à penser la totalité que vise l'éthique. Pour Ricœur, un tel geste, si nous nous l'approprions, peut nous « capaciter » à la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique. La sagesse pratique nous dispose à la réception et à l'appropriation des gestes excessifs.

3.2.1. La faillibilité de l'action autonome pour la vie bonne

Dans *L'homme faillible*[110], Ricœur a montré comment l'homme, de par sa disproportion constitutive entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude, se trouve exposé à la faute. La possibilité de faillir provient de la fragilité de la médiation humaine de ces deux pôles[111]. Du fait de cette faillibilité intrinsèque, la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique s'avère hors de portée de l'action humaine.

Les différents conflits que suscite l'application des normes nous rappellent non seulement que les normes morales ne permettent qu'une effectuation limitée de la visée éthique, mais aussi que le mal est susceptible de pervertir la volonté et de la conduire à inverser ses ordres de priorités[112]. L'estime de soi, la sollicitude et le sens de la justice sont toujours en excès par rapport à ce qui peut être atteint au travers de la norme morale. La synthèse de la moralité et du bonheur est hors de portée de la seule action humaine. Toute action, même l'action soumise à une norme, reste une action violente. Même sous « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal »[113]. La possibilité de ce mal du mal révèle le caractère tragique de l'action autonome pour la vie bonne. Alors même qu'elle cherche à effectuer la visée éthique à travers la norme morale, elle peut conduire à des injustices plus grandes encore que celles contre lesquelles elle prétend lutter.

[110] RICŒUR P., *Philosophie de la volonté, 2, Finitude et Culpabilité, I, L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.

[111] Plus précisément, dans *L'homme faillible*, Ricœur a distingué « trois zones de fragilité : celle de l'imagination, intercalée entre la perspective finie de la perception et la visée infinie du verbe, celle du respect, médiateur pratique entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur, enfin celle du sentiment, partagé entre l'intimité de l'être affecté *hic et nunc* et l'amplitude de l'être ouvert à la totalité des choses, des idées et des hommes » (RICŒUR P., *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Editions Esprit, 1995, p. 29).

[112] La propension au mal – que Ricœur, à la suite de Kant, distingue de la disposition au bien – a pour effet d'affecter « l'usage de la liberté, la capacité d'agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome (...) cette *affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation » (RICŒUR P., *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 252). Le mal n'est pas que l'effet pervers de l'action pour la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes. « Le mal est, au sens propre du mot, perversion, à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination » (*ibid.*, p. 251). C'est « une préférence qui ne *devrait* pas être » (RICŒUR P., « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430, p. 424).

[113] RICŒUR P., « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 246-259, p. 249.

Qu'il agisse en désobéissant ou en respectant la norme morale, l'acteur risque toujours de mal faire. Cette faillibilité de l'action compromet la capacité qu'a l'action humaine d'assumer la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique. Le drame de l'action humaine, c'est qu'à l'obstination dans la faute, il semble n'y avoir d'autre alternative, pour l'acteur, que de se faire « conscience malheureuse ». S'il ne faillit pas, il se sait possibilité de mal faire. Il a « conscience d'être puissance de péché »[114]. De plus, le caractère tragique de l'action lui révèle l'ambiguïté de toute action pour la vie bonne. L'acteur semble alors être voué au fatalisme.

Cette problématique de la faillibilité intrinsèque de l'action humaine nous permet d'aborder sous un jour nouveau la dialectique de la visée éthique et de la norme morale. Nous avons montré précédemment que chacun des pôles de cette dialectique complétait l'autre grâce à la figure excessive du choix éthique en situation. Mais cette figure excessive est aussi frappée elle-même d'incertitude, car chacun des pôles auxquels elle renvoie peut, en quelque sorte, neutraliser l'autre et faire basculer l'équilibre du double excès. Si la visée éthique *doit* passer par la norme, elle peut conduire l'acteur à préférer ne pas s'y plier. Quant à la norme morale, elle peut occulter la tâche infinie que représente l'effectuation de la visée éthique et faire de la bonne volonté une « conscience scrupuleuse »[115], obnubilée par le seul respect de la loi. Il nous faut donc tirer la conclusion que la dialectique de la visée éthique et de la norme morale n'est pas autosuffisante.

Si, malgré tout, pour Ricœur, l'action autonome pour la vie bonne reste possible, c'est parce que quelque chose lui est donné qui rend possible la disproportion sur laquelle repose son équilibre. Seul quelque chose qui n'est pas elle peut répliquer à son instabilité intrinsèque et transformer le fatalisme en espérance. Sur ce point, une phrase de Ricœur résume à merveille sa position : « l'homme *peut être*, parce qu'il lui est *donné d'être possible* »[116]. A vrai dire, cette dépendance du pouvoir-faire de l'acteur à un donné était déjà visible avant que nous entrions dans le domaine de « l'action prescrite ». Dans le chapitre sur « l'action décrite », le pouvoir-faire était indissociable d'une action : l'acteur sait d'une compréhension pratique (cf. Anscombe) ce qu'il est en train de faire. Nous avons vu, dans « l'action racontée », comment la mise en intrigue d'une action permet à

[114] RICŒUR P., « Vraie et fausse angoisse », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, pp. 317-335, p. 329.

[115] RICŒUR P., « Culpabilité, éthique et religion », *op. cit.*, p. 420.

[116] RICŒUR P., « La foi insoupçonnée », in *Recherches et Débats (Foi et religion, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, 19 (1971), n° 71, pp. 64-75, p. 69, cité par NKERAMIHIGO T., *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur, Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1984, p. 187.

l'acteur de se réapproprier son pouvoir-faire. Sans ce récit qui lui est *donné* à penser, pas de révélation et de transformation de son pouvoir-faire. Enfin, « l'action prescrite » nous a appris que l'effectuation des potentialités de l'acteur dépendait de la relation à l'autre et d'un cadre institutionnel. Il nous reste maintenant à voir de quel donné dépend, en définitive, l'équilibre créatif que requiert l'exigence infinie d'effectuation de la visée éthique.

3.2.2. La « capacitation » à la créativité sociale : l'appropriation du geste excessif

Pour rendre compte de cette condition d'équilibre, il nous faut approfondir la dialectique de la visée éthique et de la norme morale grâce à la dialectique de la logique d'excès et de la logique d'équivalence. Dans l'œuvre de Ricœur, on retrouve cette dialectique à de très nombreuses reprises et sous diverses formulations. Commençons par déployer l'une d'entre elles : la dialectique de l'amour et la justice. Ce que souligne avant tout Ricœur c'est la disproportion qui existe entre les deux termes. D'une part, la justice ressortit à la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit »[117]. D'autre part, face à cette logique, l'amour se distingue par la surabondance de sa générosité. Il est de part en part dans l'excès. Il ignore le calcul et la comparaison[118].

Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, « l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice »[119]. Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même, à effectuer toujours davantage la visée éthique. « L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle »[120]. Ricœur affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement[121]. Et Ricœur ajoute que l'amour n'agit pas seulement en

[117] RICŒUR P., « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, 1994, n° 1-3, pp. 19-36, p. 27.
[118] Cf. RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 321.
[119] RICŒUR P., « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 26.
[120] *Ibid.*, p. 31.
[121] « De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du *maximin* ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire ? » (RICŒUR P., *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990, p. 60).

extension, mais également en intensité. Il enjoint la justice de reconnaître la singularité et l'insubstitualité de chacun.

A suivre Ricœur, l'amour nous « capaciterait » à l'exigence de créativité que requiert la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique. A plusieurs reprises dans son œuvre, il a souligné le rôle qu'ont effectivement joué, selon lui, nombre d'actes excessifs en termes de changement social. Ainsi il a pu évoquer l'engagement extrême d'un Martin Luther King, l'action de non violents, les gestes de don ou la demande de pardon de Willy Brandt qui s'agenouille à Varsovie au pied du monument des victimes de la Shoah. Pour lui, ces actes ont eu pour effet de faire évoluer la société vers une plus grande effectuation de la visée éthique[122].

La contribution de l'acte excessif serait double. D'une part, en figurant une totalité qui ne peut rester qu'un possible, en excès par rapport à tout ce que l'on peut atteindre à travers l'action, l'acte excessif joue le rôle d'idée limite qui permet de lutter contre la prétention de pouvoir totalement effectuer la visée éthique. D'autre part, l'acte excessif réplique à la conscience malheureuse de l'acteur qui se sait puissance de péché et qui a conscience du caractère tragique de l'action humain. Il redonne espoir dans le pouvoir d'avancer collectivement dans l'histoire vers une plus grande réalisation de la liberté.

Il faut cependant réaliser qu'une avancée vers une plus grande effectuation de la visée éthique ne saurait être le fait de ces seuls actes excessifs. Pour qu'il y ait création sociale, il faut que les gestes excessifs soient entendus et articulés à des actions institutionnelles. Sans cela, pour reprendre l'exemple du non-violent,

> « la mystique non violente risque de virer à un catastrophisme sans espoir, comme si le temps du désastre et de la persécution était la dernière chance de l'histoire, comme s'il restait à accorder notre vie sur un temps où les actes fidèles seraient sans écho, cachés de tous, sans portée historique »[123].

[122] Citons Ricœur revenant dans *Parcours de la reconnaissance* sur le geste de Willy Brandt : « De tels gestes, disais-je, ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix » (RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354).
[123] RICŒUR P., « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 244.

Une action excessive qui ne serait pas articulée à une action institutionnelle, en ne supportant aucune compromission, risque tout simplement de nous détourner du monde de l'action[124].

Des actions excessives qui ne seraient pas mises en relation dialectique avec la logique d'équivalence de la justice représentent également un autre danger. Le risque est que ces actions, qui transgressent l'ordre moral pour mener la justice à aller au-delà d'elle-même, dérivent du supra-moral vers l'immoral. Prendre l'exceptionnel pour loi ne conduirait qu'à l'injustice :

> « quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité »[125].

Ce ne serait donc qu'en relation réciproque avec la logique d'équivalence, que l'action excessive pourrait nous motiver à créer collectivement les médiations qui permettront de réaliser toujours davantage la finalité d'une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

Reste à préciser la dialectique qui rend effectivement opérante cette relation réciproque. L'action excessive nous touche d'abord au niveau de notre imagination et non pas au niveau de notre volonté ; « le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir »[126]. L'action excessive est comme un discours poétique qui nous

[124] Cf. le commentaire de Ricœur d'un texte du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel : « Ce texte est intitulé "Le mal et son pardon". Il montre l'esprit divisé à l'intérieur de lui-même entre la "conviction" *(Ueberzeugung)*, qui anime les grands hommes d'action et s'incarne dans leurs passions ("sans quoi rien de grand ne se fait dans l'histoire !") et la "conscience jugeante", figurée par "la belle âme", dont on dira plus tard qu'elle a les mains propres, mais qu'elle n'a pas de mains. La conscience jugeante dénonce la violence de l'homme de conviction, qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie. Mais elle doit aussi confesser sa propre finitude, sa particularité dissimulée dans sa prétention à l'universalité, et finalement l'hypocrisie d'une défense de l'idéal moral qui se réfugie dans la seule parole. Dans cette unilatéralité, dans cette dureté du cœur, la conscience jugeante découvre un mal égal à celui de la conscience agissante » (RICŒUR P., *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 31).

[125] RICŒUR P., *L'Amour et la justice*, *op. cit.*, p. 56.

[126] RICŒUR P., « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 119-133, p. 132.

donne un possible à penser. Ce quasi-texte que constitue l'action excessive est comme une œuvre singulière qui fait un usage innovant des règles et qui peut conduire à la production de nouvelles règles. En racontant l'action excessive, on peut faire paraître l'usage déviant qu'elle fait des normes morales et imaginer, à partir de cet écart, de nouvelles normes. C'est donc l'imagination qui permet l'articulation de l'action excessive et de la norme morale[127]. Mais pour qu'il y ait création de nouvelles normes, il ne suffit pas que l'acteur imagine le possible que donne à penser l'action excessive, il faut encore qu'il se l'approprie et qu'il s'engage selon l'ordre opérationnel d'une logique d'équivalence. Ce que l'excès donne à penser par l'imagination, agissant et se constituant en figure d'avant-garde, l'action responsable le reprend et tente de lui donner une forme généralisable à travers des orientations pratiques, un programme, un plan. Alors que l'ordre de la loi appelle un motif projectif qui le déstabilise, l'événement projectif appelle un ordre d'équivalence qui le stabilise et l'incarne. Si la cohésion a besoin sans cesse de se rouvrir à l'élan social, ce dernier n'apporte effectivement quelque chose au collectif que s'il parvient à s'incarner dans la cohésion. Le point central de cette double dialectique (du rétrospectif au projectif et du projectif au stable) se trouve dans le surgissement ou dans la donation du projectif. Ce don est celui du discernement pratique en situation. La dialectique de la logique d'excès et de la logique d'équivalence, comme toute dialectique chez Ricœur, ne se résout pas spéculativement, mais s'effectue à travers une médiation pratique, une action[128].

4. Peut-on s'« auto-capaciter » à la créativité sociale ?

La question que nous voudrions maintenant nous poser est celle de savoir si les travaux de Ricœur peuvent nous aider à penser la manière dont il faut agir pour rendre effective la dialectique entre logique d'excès et logique d'équivalence. Ricœur nous permet-il de dégager les tâches qu'il faudrait remplir pour rendre possible l'exercice d'une créativité sociale ou l'acteur ne peut-il qu'attendre qu'un excès lui soit donné à penser ? Cette

[127] Sur ce point, la citation suivante de Ricœur est très significative : « dans ce rapport de tension vivante entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence, cette dernière reçoit de sa confrontation avec la première la capacité de s'élever au-dessus de ses interprétations perverses » (RICŒUR P., *L'Amour et la justice*, *op. cit.*, pp. 57-58). Si Ricœur parle bien ici d'*interprétation*, n'est-ce pas parce que la dialectique de la surabondance et de l'équivalence s'articule d'abord au niveau de l'imagination ?

[128] « Par dialectique, j'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche des médiations pratiques entre les deux extrêmes, – médiations, disons le tout de suite, toujours fragiles et provisoires » (*ibid.*, p. 6).

question n'a rien d'une question subsidiaire. Si la philosophie ricœurienne de l'action se limitait à affirmer que l'homme capable dépend d'un donné pour pouvoir réaliser l'équilibre lui permettant d'assumer la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique, nous ne serions guère plus avancé qu'au terme de notre première partie. Nous devrions nous contenter de l'affirmation que la capacité des acteurs à continuer à agir avec et pour autrui dans des institutions justes dépend d'un donné sur lequel ils n'ont pas prise et qu'ils ne peuvent qu'attendre.

Nous pensons que des éléments de réponse peuvent être relevés chez Ricœur, notamment au niveau de la sagesse pratique, qui nous permettront de montrer le progrès réalisé par cette traversée de la philosophie ricœurienne de l'action. Il affirme ainsi que « c'est seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable [entre logique d'excès et logique d'équivalence] peut être instauré et protégé »[129].

Quelles sont les tâches à entreprendre par les acteurs pour rendre possible leur « capacitation » ? Une première indication pourrait être de tenter d'agir de manière excessive. En agissant de la sorte, ne peut-on pas espérer susciter un mouvement de créativité sociale ? Cette voie ne peut être que rejetée par Ricœur. Pour lui, un tel effet ne se commande pas. L'acteur excessif est un acteur non réflexif. Pour reprendre les termes de *Temps et récit*, on peut dire qu'il est plongé dans l'expérience vive, dans la *mimèsis* I. Il ne supporte aucune médiation ; il veut agir directement sur le monde. La dialectique entre excès et équivalence doit même rester cachée à l'acteur excessif, au risque sinon de le voir renier son engagement. Citons Ricœur, à propos du non-violent :

> « cette *compréhension* d'une dialectique de la non-violence prophétique et de la violence progressiste à l'intérieur même de l'efficacité, ne peut être qu'une *vue* de l'historien. Pour celui qui vit, qui agit, il n'y a pas de compromis ni de synthèse, mais un choix. L'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence ; si la foi n'est pas totale, elle se renie ; si la non-violence est la vocation de quelques-uns, elle doit leur apparaître comme le devoir de tous ; pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, veut faire l'histoire »[130].

[129] *Ibid.*, p. 66.

[130] RICŒUR P., « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 245.

L'effet de l'action excessive sur l'évolution sociale, qui est *médiate*, dépendrait donc de la conviction de l'acteur excessif d'agir *immédiatement* sur l'histoire.

Les actions excessives comme la non violence ou l'amour ne se planifient pas, elles sont comme des dons que l'homme porte en lui et qu'il ne peut que laisser advenir par son action. Le paradoxe qu'il faut affronter ici est que l'action excessive serait une action que l'homme ne crée pas, mais qui « l'agit » plutôt qu'il ne la produit[131]. A vrai dire, il semble même inadéquat de parler d'*action* excessive. Elle appartient davantage au jeu de langage de l'événement, de ce qui « arrive » (« *kairos* »), que de celui de l'action – ce qu'on « fait arriver »[132]. Pour Ricœur, elle relève du registre du « geste »[133]. Que l'on ne retrouve pas les traits caractéristiques d'une action dans le geste excessif n'a rien d'étonnant. S'il était une véritable action, comment pourrait-il répondre à la faillibilité de l'action humaine ? Ne serait-il pas dès lors soumis au tragique de l'action qu'il parvient à dépasser ?

Si les gestes excessifs ne se planifient pas, ne pourrait-on pas tenter de *favoriser* leur émergence en acceptant et en institutionnalisant le conflit ? Ricœur n'affirme-t-il pas que c'est dans l'exercice de la sagesse pratique que la logique d'excès se manifeste ?

> « C'est principalement dans l'exercice du jugement moral en situation, lorsqu'il faut prendre partie dans des conflits de devoirs, ou dans des conflits entre le respect de la règle et la sollicitude pour les personnes singulières, ou dans les cas difficiles où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais mais entre le mauvais et le pire, que l'amour vient plaider au nom de la compassion et de la générosité en faveur d'une justice qui

[131] Nous paraphrasons la célèbre leçon paulinienne de l'Epître aux Galates : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). A propos de cette puissance excessive de l'amour qui se réalise dans le sujet de l'action tout en le transformant, Badiou a quelques pages admirables sur saint Paul. Cf. BADIOU A., *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 94-97.

[132] Nous pensons que nous pouvons appliquer à ces dons ce que Ricœur dit au sujet du « noyau kérygmatique » de l'éthique dans la citation suivante : « réduire la bonne nouvelle à une projection comme étant au pouvoir de l'homme, c'est inéluctablement la perdre dans sa fonction "poétique". Le kérygme c'est ce que l'homme accueille au cœur de son vouloir et qu'il ne peut "faire". Ma conviction est que la réduction de ce "don" au "faire" humain marque en même temps la perte du pouvoir de se projeter » (RICŒUR P., Débat avec R. Mehl et d'autres sur « Démythiser l'accusation », in *Archivio di Filosofia*, 35, n° 1-2, 1965, pp. 67-75, p. 75).

[133] Cf. RICŒUR P., « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 244.

aurait franchement placé le sens d'un mutuel endettement au-dessus de la confrontation entre intérêts désintéressés »[134].

On pourrait ainsi espérer qu'en assurant les conditions de l'exercice du jugement politique en situation, on permette l'émergence d'excès qui pourraient conduire à une transformation des règles du vivre ensemble.

A la lecture de l'œuvre de Ricœur, une seconde piste nous paraît envisageable. Tout en cherchant à favoriser l'émergence de gestes excessifs, ne pourrait-on pas tenter de rendre la société plus attentive aux possibles qui lui sont donnés à penser ? Si, pour Ricœur, c'est d'abord au niveau de notre imagination que l'action excessive nous touche, une manière de rendre une société disponible aux possibles ne pourrait-elle pas consister à renforcer cette capacité d'imagination ? Une tâche qui s'imposerait alors est de veiller à ce que la tradition reste *vivante*. Un passé qui ne se caractérise que par le poids de l'héritage qu'il nous impose ne peut que contraindre la créativité. Pour que la sédimentation n'empêche pas l'innovation, il faut pouvoir être capable d'*oubli* : « Il faut savoir être anhistorique, c'est-à-dire oublier, quand le passé historique devient un fardeau insupportable »[135]. Il faut, par contre, lorsqu'il prend la forme de l'amnésie commandée, lutter contre l'oubli, car la création collective est tout autant entravée lorsque qu'une société se coupe de son « espace d'expérience » pour fuir dans la pure utopie. Pour Ricœur, la reprise créatrice des expériences du passé permet « de raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées »[136]. Outre institutionnaliser le conflit, il faudrait donc éviter que la tension entre espace d'expérience et horizon d'attente ne devienne schisme[137].

Ces propositions ont le mérite de chercher à rendre possible la capacitation des acteurs. Cependant, force est de constater qu'elles sont insuffisantes. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'un espace public conflictuel ne garantit pas à lui seul la manifestation de la logique excessive. Plutôt que d'être le vecteur de la créativité sociale, le conflit peut même être ce qui la contraint, empêtrant la société dans des débats stériles et sans fin[138].

[134] RICŒUR P., « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 29.
[135] RICŒUR P., « L'initiative », *op. cit.*, p. 277. Cf. également sur l'oubli : RICŒUR P., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 536-589.
[136] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 3*, *op. cit.*, p. 313.
[137] *Ibid.*, p. 312.
[138] Plus radicalement, nous pensons qu'il serait illusoire de croire que l'institutionnalisation du conflit peut, à elle seule, empêcher l'accès au pouvoir de mouvements d'extrême droite. Un ouvrage récent de Marc Maesschalck et Christian Boucq montre qu'une telle croyance méconnaît la capacité de l'extrémisme de droite « à focaliser le débat et à le saturer. En créant un débat interne, en faisant proliférer une forme de sous-culture intellectuelle, l'extrémisme de droite parvient à saturer l'espace culturel proprement dit, à l'anémier, à l'appauvrir. En maltraitant la raison, il banalise son mépris de la raison et en fait une culture imposée. *Il parvient de cette manière à bloquer le processus de la représentation sociale*, à isoler les opposants, en saturant l'espace de débat public de la banalité de ses propres contradictions » (BOUCQ C. et MAESSCHALCK M., *Déminons l'extrême droite*, Bruxelles, Couleur livres, 2005, p. 65). Un tel processus de fascisation de l'espace public est propice à l'accession au pouvoir de mouvements d'extrême droite.

Une société ne peut donc pas s'« auto-capaciter » à la créativité sociale. Le conflit qu'elle institutionnalise reste en attente de quelque chose sur lequel il n'a pas prise.

Les propositions visant à rendre l'individu plus disponible et attentif aux gestes excessifs nous semblent tout autant insuffisantes. La raison en est que ce n'est pas parce que les individus sont rendus attentifs au possible que figure le geste excessif qu'ils vont, pour autant, transformer leur agir. On peut se demander, tout d'abord, s'ils vont reconnaître la logique de surabondance à l'œuvre dans le geste excessif. Ne risquent-ils pas de prendre le geste d'amour pour le geste d'un idiot[139] ? Même s'ils identifient le geste excessif pour ce qu'il est, rien ne dit que s'ensuivra une refiguration de leur agir. On retrouve ici la question du passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III. Pour pouvoir transformer le monde de l'action, il ne suffit pas que l'imagination créatrice dégage le monde du texte. Il faut également que le lecteur ait la volonté de se l'approprier. Qu'est-ce qui garantit que les acteurs auront la volonté de s'approprier le possible que donne à penser le geste excessif ?

Mais la plus grande difficulté de toutes ces propositions touche au caractère « social » de la créativité à laquelle nous enjoint le geste excessif. Ricœur est-il véritablement capable de penser une créativité « sociale » ? Bien entendu, Ricœur a consacré de nombreuses pages à la problématique de l'imagination sociale[140]. Dans le chapitre sur l'action racontée, nous avons insisté sur le fait que, pour Ricœur, notre existence sociale est indissociable de l'existence d'un imaginaire social. Nous avons vu également que, dans ses travaux sur l'action, il affirme que toute action « est dès toujours

[139] L'identification de l'action en régime d'*agapè* pose un problème d'indécidabilité pragmatique auquel notre première partie nous a rendu familier et qui est bien mis en lumière par Luc Boltanski : « la personne en état d'agapè est semblable à l'idiot, au sens, notamment, où elle se déleste du souci d'un calcul. Et, en effet, de celui qui ne calcule pas, qui n'anticipe pas, qui n'offre pas de contrecoup au coup, on ne peut dire *a priori* s'il est un saint ou un idiot. Il s'agit là d'un cas particulier du paradoxe de l'induction développé par Wittgenstein concernant l'impossibilité de déterminer la règle que suit un acteur et de "savoir positivement en quel sens autrui comprend la règle qui nous semble dicter son comportement" » (BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 190).
[140] Cf. e. a. RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.

symboliquement médiatisée »[141] et que ces médiations ne sont pas à chercher dans la tête des acteurs, mais ressortissent davantage au domaine culturel. Ce qui nous pose problème, c'est le fait de ne pas retrouver de réflexion approfondie sur la question de l'appropriation collective des possibles sociaux. Or, pour qu'il y ait création collective, un processus collectif est aussi spécifiquement requis pour relier la disposition individuelle et la disposition sociale.

A nos yeux, Ricœur ne fait pas suffisamment droit à la spécificité de cette question de l'appropriation collective des possibles sociaux. Ce type d'appropriation reste pensé sur le modèle de l'appropriation du monde du texte par un lecteur, comme en attestent les extraits suivants de *Temps et récit* : « La notion d'identité narrative (...) s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »[142]. A ce passage succèdent deux exemples, l'un concernant l'individu – l'expérience psychanalytique de la reconnaissance du sujet à travers l'histoire qu'il se raconte – et l'autre la communauté – « la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits* »[143]. La mise en parallèle de ces deux exemples nous pose problème. L'expérience analytique est avant tout une expérience d'auto-réflexion, alors que l'histoire d'un peuple « procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique »[144]. Dans le premier exemple, l'individu est tout à la fois celui qui configure le récit et se l'approprie. Dans le deuxième exemple, ce n'est pas le cas. Pour qu'une communauté s'approprie une identité narrative, ne faut-il pas une forme d'apprentissage collectif qui refigure les configurations objectivées par les textes et la tradition ?

[141] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 91.
[142] RICŒUR P, *Temps et récit, tome 3, op. cit.*, p. 356.
[143] *Ibid.*, p. 357.
[144] *Ibid.*, pp. 356-357.

Conclusion

Il est temps pour nous de prendre la mesure du chemin que nous avons parcouru. Pour ce faire, nous allons tenter de juger si la philosophie de l'action de Paul Ricœur permet de réellement dépasser les limites de la théorie de l'action de la socio-économie des conventions. Commençons par nous replonger dans la théorie conventionnaliste de l'action. Après avoir présenté cette théorie de l'action, nous nous sommes intéressé aux propositions normatives que les auteurs conventionnalistes ont avancées pour agir dans le contexte socio-économique contemporain. Si ces propositions ont attiré notre attention, c'est parce qu'elles tentent de dépasser un dilemme que rencontre, selon elles, toute théorie de l'action qui se veut critique. Rappelons les deux options de ce dilemme. Soit le théoricien adopte une « position herméneutique » : il cherche à expliciter le contenu des normes en vigueur dans une société donnée, en considérant que seules ces normes ont une incidence effective sur l'action. Soit il adopte une « position critique » : il cherche à initier une transformation de l'action en démontrant la fausseté de certaines croyances sociales. Force est de constater que ces deux façons de traduire l'ambition critique des sciences sociales conduisent toutes deux à des écueils. D'une part, la « position herméneutique » se limite à décrire les normes d'une société donnée. L'ambition critique semble alors avoir tout simplement disparu. D'autre part, la « position critique » présuppose qu'il y a un lien nécessaire entre la démonstration de la fausseté d'une croyance et la transformation de l'action. Or, une telle démonstration n'est pas la condition nécessaire et suffisante d'une transformation de l'action. André Orléan nous l'a rappelé à travers ces mots célèbres de Keynes : « il vaut mieux pour sa réputation échouer avec les conventions que réussir contre elles ». En régime de marché, même si la démonstration est faite de la fausseté de la convention d'interprétation existante, tout porte à croire que les acteurs continueront à s'y conformer.

Si la théorie conventionnaliste de l'action prétend pouvoir dépasser ce double écueil, c'est parce qu'elle cherche à intervenir sur un plan qu'ont délaissé les deux options passées en revue, à savoir le plan de l'engagement des acteurs eux-mêmes dans la production de nouvelles normes. A travers ses propositions, la théorie conventionnaliste cherche à participer à l'institutionnalisation, entreprise par les acteurs eux-mêmes, d'une nouvelle convention. En procédant de la sorte, elle prend ses distances tant avec la « position herméneutique » qui se borne à décrire les conventions déjà institutionnalisées qu'avec la « position critique » qui fait reposer la

production d'une nouvelle convention sur la seule intervention du sociologue.

Toutefois, cette démarche n'élimine pas complètement le dilemme qu'elle tente de dépasser. Pour produire l'effet escompté, les propositions conventionnalistes dépendent d'un donné : l'émergence d'une convention. En d'autres termes, elles dépendent de l'émergence de ce qu'elles cherchent à faire advenir ! Si la cité par projets n'est pas effectivement en phase d'émergence, les propositions, avancées par Boltanski et Chiapello, de dispositifs susceptibles d'institutionnaliser la cité par projets, n'auront aucune incidence sur l'évolution du contexte socio-économique actuel. De même, pour que soit entendu l'appel de Orléan à imposer une convention d'interprétation plus « citoyenne » des actifs financiers, il faut que cette convention soit déjà suivie par la majorité des acteurs. Pour comprendre ce paradoxe, il faut se rappeler qu'une convention est avant tout une « régularité de comportement ». Pour les conventionnalistes, croire que la réflexion puisse produire à elle seule, *ex nihilo*, une convention, ce serait tomber dans « l'illusion sémantique ». Si la convention peut être appréhendée pour elle-même à distance de l'action, il ne faut pas oublier qu'elle est le produit d'actions. Néanmoins, la réflexion n'est pas sans influence. Elle peut reproduire et institutionnaliser la convention émergente.

Deux possibilités se présentent donc au sociologue – ou à tout autre acteur – qui chercherait à agir sur l'évolution sociale. Soit une convention émerge et il peut dès lors tenter de renforcer ce processus et imaginer les dispositifs qui permettraient de l'institutionnaliser. Soit aucune convention nouvelle n'a émergé et il ne peut qu'attendre qu'une convention apparaisse. Que l'on puisse tirer un tel constat d'une théorie de l'action qui a l'ambition d'avancer des propositions dont l'objectif est d'influer sur le processus de production normative est pour le moins problématique. A suivre la théorie conventionnaliste de l'action, les acteurs se découvrent condamnés à devoir attendre un donné sur lequel ils n'ont pas prise et qui seul leur permettra de continuer à se coordonner autour d'un bien commun[1]. Le hiatus est patent entre le désespoir que peut susciter ce destin de l'attente d'un donné et l'ambition de Boltanski et Chiapello de « renforcer la résistance au fatalisme (...) et de susciter chez le lecteur un changement de *disposition* en l'aidant à

[1] Boltanski et Chiapello reconnaissent eux-mêmes que beaucoup de critiques (notamment venant de mouvements sociaux) leur ont reproché de n'avoir attribué à la critique qu'un rôle de réaction (cf. BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., « Comment interpréter les changements du capitalisme, Réponses à quelques critiques », in *Sociologie du travail*, n° 43, 2001, pp. 409-421, p. 419).

considérer autrement les problèmes du temps, sous un autre cadrage, c'est-à-dire comme autant de processus sur lesquels il est possible d'avoir prise »[2].

Si ce hiatus n'est pas visible dans la théorie conventionnaliste de l'action, c'est parce qu'il est occulté par un double présupposé des auteurs conventionnalistes dont la conséquence est que de nouvelles conventions ne peuvent pas ne pas émerger. Ils présupposent en effet que les individus, en situation d'incertitude, ont une propension à produire une nouvelle convention. De plus, selon Boltanski et Chiapello, l'architecture de la cité est présentée comme un horizon de normalité que nos sociétés n'auraient pas encore dépassé. Pour eux, le schème de la cité règle l'évolution sociale. La même figure de l'ordre social que constitue l'architecture de la cité se reproduit à travers la nouveauté. Autrement dit, pour Boltanski et Chiapello, l'histoire se répète, même si le bien commun autour duquel la cité s'ordonne change.

De tels présupposés renvoient à une forme d'ontologie première de l'événementialité du social et pourraient être interprétés à ce titre comme la reconnaissance d'une dépendance première de toute action à l'égard d'une donation qui l'institutionnalise dans son pouvoir d'agir. Mais ce qui nous pose problème, c'est moins le contenu d'une telle ontologie que le point d'arrêt qu'elle impose à la question des capacités des acteurs. Est-ce en fonction d'une telle ontologie que les acteurs sont supposés devenir capables de ne pas céder au désespoir et dès lors d'agir sur l'évolution sociale pour produire les normes qui leur permettront de continuer à se coordonner autour d'un bien commun ? En se contentant de croire que tôt ou tard émergera nécessairement une nouvelle convention, les auteurs conventionnalistes ne disent rien quant à ce qui peut susciter – pour reprendre les propres mots de Boltanski et Chiapello – un « changement de disposition » qui peut amener les acteurs à considérer « les problèmes de temps (...) comme autant de processus sur lesquels il est possible d'avoir prise ».

Ces difficultés nous font prendre conscience que la théorie conventionnaliste reste empêtrée dans le dilemme herméneutique – critique tel que nous l'avons décrit. Prenons la situation où une convention a émergé et où, de ce fait, le théoricien conventionnaliste peut intervenir pour proposer des dispositifs qui permettraient d'institutionnaliser la convention émergente. Dans ce cas de figure, qu'est-ce qui distingue son intervention de celle de l'herméneute ? Son travail ne consiste-t-il pas, comme pour ce dernier, à décrire et à expliciter les contours de la nouvelle convention ? Par contre, lorsqu'il n'y a pas de nouvelle convention qui a émergé, le théoricien conventionnaliste tend à renouer avec la « position critique ». Il tente de

[2] BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 29.

lutter contre le fatalisme en démontrant que la situation actuelle n'a rien d'inéluctable et qu'une convention ne peut pas ne pas émerger. En adressant un tel message aux acteurs, le théoricien conventionnaliste ne partage-t-il pas avec le théoricien critique le présupposé que la démonstration de la fausseté d'une croyance sociale, en l'occurrence le fatalisme, entraînera une transformation de l'action ? Ne croit-il pas qu'à lui seul il peut transformer une croyance sociale ?

On pourrait nous répliquer que le théoricien conventionnaliste ne se limite pas à critiquer une croyance, mais qu'il cherche à anticiper les signes avant-coureurs de l'émergence d'une nouvelle convention. Partant de la croyance que le schème de la cité se reproduira à nouveau, il cherche à déterminer la nouvelle cité qui est en phase d'émergence. A nouveau, en procédant de la sorte, le théoricien conventionnaliste adopte la posture d'extériorité et asymétrique qu'il dénonçait chez le théoricien critique. Il risque, comme ce dernier, de se couper du processus de production normative mené par les acteurs eux-mêmes, en ne sélectionnant, dans la situation, que les indices de formation d'une nouvelle cité. Nous avons ainsi vu comment, en tentant de rendre compte de l'émergence d'une « cité verte », Laurent Thévenot s'est mis en décalage avec la production normative des acteurs. Il s'est fermé à la nouveauté de l'argumentaire écologique qui consiste davantage en une critique de l'architecture de la cité qu'en une nouvelle illustration de celle-ci. Même si l'on tente, comme Boltanski et Chiapello, d'organiser la vigilance de la critique[3], on reste dépendant à la fois de la présupposition d'une ontologie de l'événementialité du social et de la présupposition d'une disposition des acteurs à s'inscrire dans un rapport d'attention sélective à l'égard de cette puissance du social. Peut-on mettre des acteurs en capacité d'une telle attention alors qu'elle est en pratique détachée de tout signe concret et se rattache en fait à une croyance ontologique qui serait supposée transformer l'action elle-même ?

C'est sur ces apories que nous avons clôturé notre première partie concernant la théorie conventionnaliste de l'action. Si nous nous sommes ensuite tourné vers la philosophie de l'action de Ricœur, c'est parce qu'il

[3] « On peut penser également qu'une politique publique responsable serait de contribuer à assurer les conditions de possibilité d'une telle vigilance de la critique, en permettant la représentation dans le débat politique des personnes souffrant le plus des nouvelles conditions et en subventionnant des centres de calculs indépendants susceptibles de créer et de diffuser des données sur les effets du basculement du monde dans la sphère du néocapitalisme » (BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 624). Pour une analyse critique de cette tentative, cf. LOUTE A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, Vol. XXXVII, n° 1, 2006, pp. 65-83.

nous a semblé que Ricœur proposait une herméneutique de l'action qui obligerait à déplacer le cadre du dilemme auquel conduit la théorie conventionnaliste dans sa compréhension des rapports entre herméneutique et critique. Nous attendions de lui en conséquence qu'il amène à une autre approche de la capacité des acteurs à agir sur l'évolution sociale pour produire les normes qui leur permettront de continuer à se coordonner autour d'un bien commun.

L'intérêt de Ricœur est que, d'emblée, il ne pose pas la question de la production des normes de la même manière que la théorie conventionnaliste de l'action. Pour lui, les acteurs ne se limitent pas à reproduire les normes. Ils peuvent également les créer. Nous avons vu, dans notre chapitre sur « l'action racontée », qu'en mettant en intrigue nos actions, nous pouvions révéler et transformer ses médiations symboliques. Chez Ricœur, la *mimèsis* ne se limite donc pas au mouvement d'imitation de l'opinion majoritaire auquel conduit la rationalité autoréférentielle chez Aglietta et Orléan. Elle peut se faire « imitation créatrice »[4]. En rendant compte de la capacité de créativité des acteurs, l'anthropologie de Ricœur déplace l'alternative à laquelle la théorie conventionnaliste de l'action destinait tout acteur qui cherche à agir sur l'évolution sociale. En effet, les acteurs ne sont plus condamnés soit à reproduire une convention qui a émergé, soit à attendre le « donné » d'une nouvelle convention ; ils peuvent la créer. Pour penser cet acte de création, une nouvelle tension apparaît qui permet de sortir du dilemme entre herméneutique et critique pour poser une relation dialectique – potentiellement capacitante – entre visée d'action et normativité de l'action.

Ricœur ne se contente pas d'affirmer que l'exercice de la créativité est une expérience humaine possible. Il défend l'idée que la perpétuelle création des normes au travers desquelles les acteurs agissent avec et pour autrui dans des institutions justes est une exigence éthique. Dans le chapitre sur « l'action prescrite », nous avons montré que, pour Ricœur, l'effectuation de la visée éthique requiert l'exercice d'une telle créativité. Pour pouvoir continuer à agir collectivement pour la vie bonne, *il faut* donc créer continuellement les normes au travers desquelles s'effectue la visée éthique.

S'il défend bien la thèse que l'exercice de la créativité est possible et qu'elle constitue une exigence éthique, Ricœur ne présuppose pas pour autant que les acteurs exerceront spontanément cette capacité. Les acteurs peuvent ne pas créer continuellement les normes du bien vivre-ensemble. Si Ricœur peut se passer d'un présupposé analogue à la croyance conventionnaliste selon laquelle les acteurs ont la propension à produire, en

[4] RICŒUR P., *Temps et récit, tome 1*, *op. cit.*, p. 76.

situation d'incertitude et d'instabilité, une nouvelle convention, c'est parce qu'il donne à la rationalité limitée des acteurs une signification plus radicale qui intègre jusqu'à l'hybris de la raison, sa propre auto-contradiction dans la perversion des fins. Les pages que nous avons consacrées à la faillibilité intrinsèque de l'action rappellent avec force que l'acteur peut aussi « mal-faire ». Il peut décider de ne pas se plier à la norme morale ou de respecter les normes dans l'esprit d'une « conscience scrupuleuse » qui a perdu de vue l'exigence de créativité que requiert la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique.

Si une réelle prise en considération de la faillibilité intrinsèque de l'action humaine fait défaut dans la théorie conventionnaliste de l'action, c'est parce que celle-ci ne construit pas une conception plus forte de la rationalité limitée comme le fait Ricœur. Dans le cadre de l'herméneutique de Ricœur, l'auto-constitution de la capacité d'agir incorpore une conception narrative de la rationalité qui permet de penser une imagination créatrice basée sur la relation dialectique de l'injonction du réel socio-historique et de la visée idéalisante. Il en résulte, au plan de l'action éthique, la possibilité de distinguer l'ordre des normes à la fois de l'ordre de l'inventivité morale et de l'ordre de sa mise en œuvre concrète. L'analyse de la petite éthique de Ricœur nous apprend ainsi que les médiations symboliques de l'action ne sont pas toutes des normes. Pour les conventionnalistes, par contre, les conventions qui assurent la coordination des actions sont toutes à la fois des médiations qui permettent la réalisation de la vie bonne et des normes morales. Sans l'expliciter, ils présupposent que tous les acteurs ont intériorisé le schème de la cité – l'axiomatique du modèle de la cité constituant une sorte de point de vue moral – et qu'ils l'appliquent aux médiations de l'action, sans que l'ordre de la sagesse pratique puisse se dissocier sur le fond de la dialectique entre visée idéale et ordre normatif d'équivalence.

En plus de remettre en question la croyance que les acteurs exerceront spontanément leur capacité de création des normes, la mise à jour de la faillibilité de l'action par Ricœur déplace la question du fatalisme, qui n'est plus lié à l'attente d'un donné ne semblant pas advenir, mais au fait, pour l'acteur, de découvrir la dimension pathologique de son action et de prendre ainsi conscience du caractère « ambigu » de toute action. La croyance des auteurs conventionnalistes est définitivement abandonnée. Faut-il pour autant comprendre qu'à une position optimiste classique succèderait une nouvelle forme de « conscience malheureuse » ?

Si Ricœur développe effectivement cette perspective moderne, celle-ci ne constitue pas le dernier mot de sa philosophie de l'action. Ricœur ne se contente pas de démontrer que les acteurs peuvent ne pas créer les normes du

bien vivre-ensemble. Certaines de ses réflexions peuvent se comprendre, selon notre lecture, comme une tentative de dégager les tâches qu'une société doit remplir pour pouvoir assurer l'exercice de création des normes du bien vivre-ensemble. Pour le dire encore autrement, nous pensons que Ricœur s'est interrogé sur la manière dont une société peut **s'« auto-capaciter »** à la tâche de création des normes.

C'est sur ce point que l'apport de Ricœur à notre problématique se révèle le plus essentiel. En cherchant à penser l'organisation de l'« auto-capacitation » à la créativité, Ricœur nous semble dépasser le dilemme herméneutique – critique dans lequel reste empêtrée la théorie conventionnaliste de l'action. Plutôt que d'être l'une des deux options du dilemme, l'herméneutique, telle qu'elle est pratiquée par Ricœur, pourrait en indiquer une voie de sortie. D'une part, Ricœur évite la position herméneutique, telle que nous l'avons décrite, qui se bornerait à renvoyer à une capacité supposée donnée des acteurs. D'autre part, il ne suppose pas que son intervention puisse à elle seule, comme le croit le théoricien critique, « capaciter » les acteurs[5]. Ricœur tente de penser la manière dont les acteurs *eux-mêmes* – à l'encontre de la position critique – peuvent révéler et *transformer leurs capacités* – à l'encontre de la position herméneutique.

Dans les dernières pages du chapitre sur l'action prescrite, nous avons ainsi défendu l'idée que, pour Ricœur, l'exercice de la sagesse pratique pouvait nous rappeler l'exigence de création des normes. La sagesse pratique, au travers des conflits suscités par l'application des normes à des situations concrètes nous rend attentif à la disproportion fondamentale qui existe entre la médiation de la règle – la norme morale – et sa finalité – la visé éthique. Mais nous avons montré que la sagesse pratique pouvait faire davantage que cela. Elle peut nous disposer à la créativité normative, en permettant la réception et l'appropriation des gestes excessifs qui peuvent nous remotiver et nous régénérer dans notre capacité de création des normes.

Néanmoins, au fil de ces pages, un paradoxe s'est révélé à nous. Si la philosophie de l'action de Ricœur nous a effectivement permis de dégager les tâches qu'une société doit remplir pour se « capaciter » à l'exercice de création des normes, elle nous a appris également qu'une « auto »-

[5] Il est intéressant de souligner que, pour Ricœur, la critique des idéologies ne peut espérer obtenir les effets thérapeutiques auxquels peut prétendre la démarche psychanalytique. « La situation analytique rend réelle (*wirklich*) l'unité de l'intuition et de l'émancipation, et la maïeutique du médecin fournit l'aide nécessaire. Cette relation entre le patient et le thérapeute n'est propre qu'à la situation psychanalytique. (...) Cette situation initiale patient/analyste n'a aucun équivalent dans la critique de l'idéologie. Dans la critique de l'idéologie, personne ne s'identifie comme celui qui souffre, comme patient, et nul n'est qualifié de thérapeute » (RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 327).

capacitation, à proprement parler, est impossible ! La raison en est que ce qui « capacite » les acteurs, c'est l'appropriation individuelle d'un geste excessif qu'ils ne peuvent ensuite que transmettre individuellement à l'attention sélective des autres. A nouveau, comme dans la théorie conventionnaliste de l'action, pour pouvoir continuer à agir avec et pour autrui dans des institutions justes, les acteurs dépendent d'un donné sur lequel ils n'ont pas prise et qu'ils ne peuvent qu'attendre.

Ce donné, cependant, n'est pas de la même nature que dans la théorie conventionnaliste de l'action. Nous avons rappelé que les acteurs, pour cette dernière, dépendent de l'émergence d'une convention, entendue comme une « régularité de comportement », pour pouvoir continuer à se coordonner autour d'un bien commun. Le donné dont ils dépendent est donc une transformation pragmatique. Chez Ricœur, par contre, le donné dont il est question n'est pas pragmatique mais sémantique. Il s'agit d'un possible qui nous est donné à penser. Le fait que sa nature soit sémantique n'entraîne pas que sa production puisse être commandée par les acteurs. S'il est figuré par un geste humain, c'est de manière non intentionnelle à travers un pâtir. Rappelons-nous qu'un geste excessif, au sens où l'entend Ricœur, est davantage quelque chose qui « arrive » que quelque chose que l'on « fait arriver ». De plus, il faut ajouter que, pour qu'il y ait « capacitation », ce contenu sémantique doit être reçu et entendu par les acteurs. Sans appropriation de ce qui nous est donné à penser, l'innovation sémantique ne conduira pas à une transformation pragmatique. Or, ce qui garantit, au plan anthropologique, qu'un acteur peut se rendre disponible par l'accueil de ses « charismes » à la production du geste excessif, ne garantit pas que collectivement les acteurs pourront s'approprier le possible qui leur est ainsi donné à penser. Ils peuvent ne pas l'entendre ou se limiter à le considérer dans l'espace de fiction ouvert par la *mimèsis* II, comme lorsque l'acteur interrompt son action et fait une pause dans la lecture.

Au vu de cette perspective de l'attente d'un donné que les acteurs ne peuvent collectivement que recevoir et dont rien ne garantit qu'il soit entendu et conduise à une refiguration de l'action, la « conscience malheureuse » redevient-elle le mot de la fin de la philosophie de Ricœur ? Les acteurs ne risquent-ils pas de céder au désespoir en se retirant du monde de l'action ou de chercher à susciter un mouvement de créativité sociale en agissant intentionnellement de manière excessive ? Ricœur est tout à fait conscient que le geste excessif est un donné qu'on ne peut que recevoir. Ainsi dit-il, par exemple, que

> « le pardon, c'est ce que les victimes seules peuvent accorder. C'est aussi ce qu'elles seules peuvent refuser. Nul ne peut décréter à leur place que tel crime monstrueux doit un jour être pardonné par les proches parents des victimes ou les rescapés de l'horreur. Nul n'a maîtrise du temps de la souffrance et du temps du deuil »[6].

Néanmoins, Ricœur ne semble pas en déduire que les acteurs n'ont comme perspective que d'attendre, jusqu'au désespoir, un donné sur lequel ils n'ont pas prise.

> « N'y a-t-il alors rien d'autre à faire que se taire et attendre que le temps ait fait son œuvre d'usure ? Je ne le crois pas. Demander pardon reste une *option* ouverte, et cela au plan politique même, comme des gestes historiques récents l'ont attesté : je pense au chancelier Willy Brandt, au roi Juan Carlos avec l'Inquisition, et à d'autres chefs d'Etat. En inscrivant la demande de pardon dans la sphère politique, comme le demande Hannah Arendt, les auteurs de ces gestes courageux ont peut-être contribué à ouvrir une brèche dans l'imprescriptible et dans l'impardonnable »[7].

A nos yeux, cette image d'une brèche ouverte reste problématique car elle laisse subsister un écart entre l'initiative individuelle et *intérieurement* transformante du geste excessif et la capacité collective à apprendre effectivement d'un tel geste au point de s'en faire un relais et de l'amener ainsi à « ouvrir une brèche dans l'imprescriptible et l'impardonnable ». C'est ce qui demeure non questionné dans le « peut-être » : ils ont « peut-être » contribué à ouvrir une brèche... Un double présupposé nous semble encore empêcher Ricœur de prêter attention à ce problème lié à la dimension collective de l'action et de sa créativité sociale. D'une part, n'est-on pas tenu de considérer en suivant Ricœur qu'un tel donné ne peut pas ne pas se signaler socialement par sa seule force excessive, par sa « surabondance »[8] ? D'autre part, ne faut-il pas aussi présupposer que les acteurs ne pourront rester indifférents au signal du geste excessif ? Le rapprochement que Ricœur effectue entre l'« exemplarité » du geste excessif et la « communicablité » de l'œuvre d'art va dans le sens de telles présuppositions chez Ricœur :

> « De quelle façon peut-on dire qu'il y a, dans l'ordre des choix moraux extrêmes, exemplarité et communicabilité ? Il faudrait par exemple explorer ici la beauté spécifique des actes que nous admirons éthiquement. Je pense particulièrement au témoignage rendu par des vies exemplaires, des vies simples, mais qui

---

[6] RICŒUR P., *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 175.
[7] *Ibidem.*
[8] RICŒUR P., « Culpabilité, éthique et religion », *op. cit.*, p. 429.

attestent par une sorte de court-circuit de l'absolu, du fondamental, sans qu'il soit besoin pour elle de passer par les interminables degrés de nos laborieuses ascensions ; voyez la beauté de certains visages dévoués, ou, comme on dit consacrés. (...) Et, de la solitude de l'acte sublime, on est aussitôt amené à sa communicabilité par une saisie préréflexive et immédiate de son rapport de convenance avec la situation : dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef d'œuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la situation à la singularité de la question. (...) Il y a, grâce à l'appréhension du rapport de convenance entre l'acte moral et la situation, un effet d'entraînement qui est bien l'équivalent de la communicabilité de l'œuvre d'art »[9].

De tels présupposés laissent l'action collective dans l'indétermination. Peut-on vraiment espérer qu'un geste excessif, sublime, pourra se signaler de manière telle qu'il pourra être identifié et reçu par les acteurs du marché financier et les amènera, par exemple, à adopter une convention d'interprétation plus « citoyenne » ? Un tel geste pourra-t-il entraîner les acteurs à reconnaître les nouvelles souffrances qu'engendre le capitalisme connexionniste et les amener à produire une nouvelle cité qui puisse les dénoncer ?

A travers la mise à jour de ces présupposés, la finalité ultime de notre geste critique n'est pas déconstructive. Nous ne cherchons pas à invalider les avancées que Ricœur nous a permis d'effectuer. Par rapport aux auteurs conventionnalistes, un double déplacement s'est opéré que nos critiques ne remettent nullement en cause. De la première partie à la seconde partie de cet ouvrage, nous sommes passé d'une théorie de l'*action qui convient* à une philosophie de l'*action créatrice*. Ricœur nous a montré que les acteurs ne sont pas condamnés soit à reproduire une convention qui a émergé, soit à attendre le donné d'une nouvelle convention ; ils peuvent la créer. En outre, Ricœur nous a fait passer d'une approche qui postule la *propension* des acteurs à produire les normes du bien vivre-ensemble à une approche qui cherche à déterminer ce qui *dispose* les acteurs à créer ces normes. Plutôt que de croire que les acteurs les créent spontanément, ou qu'une telle propension peut être (ré)suscitée par le théoricien critique, Ricœur tente de penser la manière dont les acteurs peuvent se capaciter à la tâche de création des normes.

[9] RICŒUR P., *La critique et la conviction, op. cit.*, pp. 273-274.

C'est à travers la disposition individuelle au geste excessif que Ricœur ouvre la voie d'une véritable auto-capacitation des acteurs. Un geste excessif est quelque chose qu'un acteur laisse advenir par son action. En agissant, l'acteur excessif laisse se manifester la potentialité excessive qui l'habite. Il ne faudrait pas voir, sous couvert de cette disposition au geste excessif, un retour au présupposé d'une propension spontanée des acteurs. La logique excessive n'est pas quelque chose de « contenu » en l'homme qui émergerait spontanément et le ferait agir comme un « possédé ». Ce sont les acteurs qui, par la suspension de leur volonté propre, laisse place en eux à une surcapacité susceptible de les entraîner et de transformer leur volonté propre.

Nous pensons que, pour Ricœur, si l'homme dépend d'un donné dans son pouvoir de se projeter, il n'est pas condamné à l'attendre. Il peut le laisser émerger par son pouvoir pâtir. Il appartient donc à l'acteur de poser un geste excessif, même si, paradoxalement, ce geste implique que l'acteur se déprenne de sa capacité d'initiative et de maîtrise propre à l'action. Nous pensons que c'est pour cela que Ricœur parle bien, ci-dessus, du « geste courageux » d'un Willy Brandt comme d'une « *option* ouverte » et comme d'une « demande » de pardon. N'appartient-il pas à l'acteur de laisser agir en lui la logique excessive ? Pourquoi sinon Ricœur continuerait-il à parler d'un « geste » excessif et non d'un événement excessif ? Pour Ricœur, les Willy Brandt et Martin Luther King ne sont ni des acteurs possédés par une force qui les dépasse, ni des acteurs stratégiques qui anticipent l'effet qu'aura leur geste excessif sur les autres acteurs. Ce sont des hommes ordinaires qui se sont rendus disponibles à quelque chose qui habite tout homme, mais auquel tout homme ne fait pas attention.

Ce qui nous intéresse tout particulièrement dans cette figure du geste excessif, c'est qu'il a pour effet de transformer l'acteur, de le capaciter à l'exercice de la créativité éthique, sans pour autant que ce qui le capacite soit un donné extérieur qu'il ne peut qu'attendre. C'est l'acteur qui s'est transformé lui-même en se disposant, par son action, à la logique excessive qui l'habite. Nous voyons dans cette disposition individuelle à la logique excessive la mise en œuvre d'une attention non plus sélective, mais proprement générative. Il ne s'agit pas, pour l'acteur, de se rendre attentif à quelque chose qui lui est donné, mais bien de se rendre attentif à quelque chose qu'il génère à travers son action. Une telle attention générative nous paraît essentielle à notre question de l'« auto-capacitation ». Cette attention conduit bien l'acteur à se capaciter lui-même au travers de son action.

Les critiques que nous adressons à Ricœur ne remettent donc pas en cause l'intérêt que nous portons à cette question de l'auto-capacitation des acteurs, que nous continuons à considérer comme une voie de sortie du

dilemme herméneutique – critique. Nous pensons même que Ricœur fait davantage que révéler l'importance de cette question. Il propose également une piste de réponse qui mérite toute notre attention. Cette piste, c'est la possibilité, pour l'acteur individuel, de se disposer au geste excessif. Cependant, cet apport reste incomplet car il laisse impensée l'articulation de cette disposition individuelle à une forme de disposition sociale. Chez Ricœur, une réflexion sur le processus qui rendrait possible une telle articulation fait tout simplement défaut. Entre la transformation de l'acteur excessif et l'auto-capacitation de la société à la création collective des normes du bien vivre-ensemble, il reste tout un chemin à parcourir que Ricœur ne balise pas.

Pour qu'il y ait capacitation à la créativité sociale, il faut que le geste excessif ne limite pas sa portée à une transformation individuelle de l'acteur, mais qu'il conduise à un véritable changement social. Or, la difficulté est qu'un geste excessif est une expérience fondamentalement singulière et individuelle. Pour Ricœur, de tels gestes « ne peuvent faire institution »[10]. Il n'y a pas d'équivalent au niveau social de la transformation intérieure qu'engendre le geste excessif. Comment dès lors rendre possible au niveau collectif l'apprentissage que rapporte la figure du geste excessif au plan individuel ?

Dans le chapitre sur l'action prescrite, nous avons relevé chez Ricœur différentes pistes envisageables de disposition sociale à la logique du geste excessif. Après avoir reconnu qu'un tel geste ne se commande pas, nous nous sommes demandé si la société ne pouvait pas chercher à en favoriser l'émergence, en institutionnalisant le conflit, et à s'y rendre attentive en renforçant notre capacité d'imagination en rendant notre tradition *vivante*, notamment à travers la lutte contre l'oubli commandité et institutionnalisé. A nos yeux, de telles dispositions sociales sont insuffisantes. D'une part, l'attention qu'elles visent à mettre en œuvre est une attention sélective et non générative. Elles consistent non pas à se rendre attentif à quelque chose qu'elles engendrent, mais à quelque chose qui leur est donné et qu'il leur faut attendre. Nous ne sommes dès lors plus dans la perspective de l'« auto-capacitation » de la société. En effet, celle-ci dépend de quelque chose qui n'est pas elle et qu'elle ne peut qu'attendre. Sur ce point, nous avons précisé que l'institutionnalisation du conflit ne constitue pas en elle-même une garantie de manifestation de la logique excessive. D'autre part, le problème de l'appropriation collective (*mimèsis* III) de la signification du geste excessif n'est pas résolu. Rien n'est dit quant à ce qui

[10] RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

ferait que les acteurs, collectivement, réceptionneraient et s'approprieraient le possible qui leur est ainsi donné à penser.

Il est possible de relever, chez Ricœur lui-même, des indices de la reconnaissance de l'incapacité de telles dispositions sociales à se faire le relais, au niveau collectif, du geste excessif individuel. A lire Ricœur, force est de constater que des dispositions comme la lutte contre l'oubli commandé ne peuvent être qu'individuelles. Dans un de ses derniers articles où il revient sur *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ricœur écrit au sujet de l'« amnésie » commandée :

> « la pratique de l'amnistie n'est-elle pas nuisible à la vérité et à la justice ? où passe la ligne de démarcation entre l'amnistie et l'amnésie ? La réponse à ces questions ne se trouve pas au niveau politique, mais au niveau le plus intime de chaque citoyen, en son for intérieur. Grâce au travail de mémoire, complété par celui de deuil, chacun de nous a le devoir de ne pas oublier de dire le passé, si douloureux soit-il, sur un mode apaisé, sans colère »[11].

Une disposition comme la lutte contre l'oubli ne semble pas pouvoir être mise en œuvre collectivement, mais seulement par les individus pris un à un. En reliant le travail de mémoire et la lutte contre l'oubli à l'initiative de l'individu, c'est le développement même d'une attention « sociale » qui semble mise à mal.

Fondamentalement, il semble que, pour Ricœur, le geste excessif ne soit communicable que d'individu à individu :

> « A chacun des jeunes bourgeois riches d'Assise, François dit : "Vends tout ce que tu as et viens." Et ils le suivent ! Ce n'est pas un ordre universel qu'il leur adresse, mais une injonction d'individu singulier à individu singulier ; c'est par là que passe l'effet d'entraînement et que des actes analogues, tout aussi singuliers, sont à leur tour suscités »[12].

Lorsque Ricœur affirme que des gestes excessifs peuvent conduire la société vers une plus grande effectuation de la visée éthique, c'est donc qu'il présuppose que le geste excessif, du fait de son exemplarité et de sa communicabilité, entraînera une sorte de « contagion mimétique »[13] qui amènera les individus, un à un, à refigurer leur agir, en réveillant « quelque

[11] RICŒUR P., « Mémoire, Histoire, Oubli », in *Esprit*, n° 323, 2006, pp. 20-29, pp. 28-29.
[12] RICŒUR P., *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 274.
[13] « Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par "imitation", alors c'est au sens où l'on parle de l'*Imitation de Jésus-Christ* » (RICŒUR P., *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 274).

chose d'assoupi »[14] chez eux, à savoir la potentialité excessive qui les habite. A nos yeux, un tel présupposé gagnerait à être problématisé.

Plutôt que de se contenter de dire que les gestes excessifs agissent sur la société « à la faveur d'une alchimie secrète »[15], qu'ils « déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix »[16], ne faudrait-il pas aussi se pencher sur les processus qui permettent de recréer au plan social l'attention générative à l'œuvre dans le geste excessif ? Une telle tâche nous paraît essentielle car si nous voulons bien accorder à Ricœur que des gestes excessifs peuvent initier un mouvement de création sociale, nous retenons également de lui qu'il est « des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre »[17]. La « solitude de l'acte sublime »[18] n'est pas sans lien avec la solitude tragique « des "témoins historiques" dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire »[19].

[14] Dans un débat, Ricœur répond à Jacques Ellul qui pose la nécessité d'une rupture radicale pour sortir du totalitarisme technicien : « Je ne suis pas du tout étranger à cette approche de radicalité de l'extériorité ; je me demande simplement comment on peut être entendu. Et, sous une apparence pédagogique, cette question est anthropologique. Je veux dire que, si nous employons les mots "autre", "tout autre" et si cela ne signifie strictement rien pour personne, notre parole est vaine. Mais notre parole ne sera vaine si, d'une certaine façon, elle réveille quelque chose d'assoupi » (RICŒUR P., Débat avec REMOND R., ELLUL J. et d'autres, in *Colloque sur le dieu unique*, Paris, Buchet/Castel, 1986, pp. 159-167, p. 164).
[15] RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 618.
[16] RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.
[17] RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 208.
[18] RICŒUR P., *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 273.
[19] RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 208.

Bibliographie

AGLIETTA M., « Ordre monétaire et banques centrales », in A. Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 189-218.

AGLIETTA M., *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1997.

AGLIETTA M., *Macroéconomie financière, T. II, Crises financières et régulation monétaire*, Paris, La Découverte, 2001.

AGLIETTA M. et GERSCHLAGER C. (propos recueillis par), « L'euro, avec ou sans confiance ? Comment créer une nouvelle valeur ? Entretien avec Michel Aglietta », in *Esprit*, n° 276, 2001, pp. 104-120.

AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.

AGLIETTA M. et ORLEAN A., *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002.

AGLIETTA M. et ORLEAN A., « Réflexions sur la nature de la monnaie », in *La lettre de la régulation*, n° 41, juin 2002, pp. 1-4.

AGLIETTA M., ANDREAU J., ANSPACH M., BIROUSTE J., CARTELIER J., DE COPPET D., MALAMOUD C., ORLEAN A., SERVET J-M., THERET B. et THIVEAUD J.-M., « Introduction », in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 9-31.

AMABLE B. et PALOMBARINI S., *L'économie n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir Editions, 2005.

ANSCOMBE G. E. M., *L'intention*, trad. par M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002.

BADIOU A., *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 1997.

BATIFOULIER P. (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001.

BATIFOULIER P. et DE LARQUIER G., « De la convention et de ses usages », in P. Batifoulier (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 9-31.

BATIFOULIER P. et THEVENON O., « Interprétation et fondement conventionnel des règles », in P. Batifoulier (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 219-252.

BATIFOULIER P., MERCHIERS J. et URRUTIAGUER D., « Peut-on se coordonner sur une base arbitraire ? Lewis et la rationalité des conventions », in P. Batifoulier (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 63-95.

BENATOUIL T., « Critique et pragmatique en sociologie, Quelques principes de lecture », in *Annales HSS*, mars-avril 1999, n° 2, pp. 281-317.

BERTEN A., « D'une sociologie de la justice à une sociologie du droit, A propos des travaux de L. Boltanski et L. Thévenot », in *Recherches Sociologiques*, 1993/1-2, pp. 69-89.

BESSY C., « La place de l'intersubjectif et du commun dans l'approche de l'économie des conventions », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome 1, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 165-178.

BESSY C. et FAVEREAU O., « Institutions et économie des conventions », in *Cahiers d'économie politique*, n° 44, 2003, pp. 119-164.
BIENCOURT O., CHASERANT C. et REBERIOUX A., « L'économie des conventions : l'affirmation d'un programme de recherche », in P. Batifoulier (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001, pp. 193-218.
BIGNON V., *La Crise monétaire allemande 45-48 et les modèles de prospection monétaire*, Thèse de l'Ecole polytechnique, 2002.
BOUCHINDHOMME C., « Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 163-183.
BOUCHINDHOMME C. et ROCHLITZ R. (dir.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990.
BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences, Trois essais de sociologie de* l'action, Paris, Métailié, 1990.
BOLTANSKI L., « Sociologie critique et sociologie de la critique », in *Politix*, n° 10-11, 1990, pp. 124-134.
BOLTANSKI L., *La souffrance à distance, Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.
BOLTANSKI L., « Nécessité et justification », in *Revue Economique*, vol. 53, 2002, pp. 275-289.
BOLTANSKI L., *La condition fœtale, Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.
BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
BOLTANSKI L. et CHIAPELLO E., « Comment interpréter les changements du capitalisme, Réponses à quelques critiques », in *Sociologie du travail*, n° 43, 2001, pp. 409-421.
BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 (1ère édition 1987).
BOLTANSKI L., DOSSE F., FOESSEL M., HARTOG F., PHARO P., QUERE L. et THEVENOT L., « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », in *Esprit*, n° 323, 2006, pp. 43-67.
BOUCQ C. et MAESSCHALCK M., *Déminons l'extrême droite*, Bruxelles, Couleur livres, 2005.
BOYER R., « L'économie des conventions 15 ans après, Un point de vue à partir de la théorie de la régulation », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome I, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 45-66.
BRAUDEL F., *La méditerranée et le Monde méditerranéen de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.
CAHUC P., *La nouvelle microéconomie*, Paris, La Découverte, 1998.
CAILLE A., « Remarques sur l'économie des conventions », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome I, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 93-102.

CARR D., « Table ronde, Temps et récit, volume 1 », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 301-311.
CHANGEUX J.-P. et RICŒUR P., *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998.
CHIAPELLO E., « Reconciling the Two Principal Meanings of the Notion of Ideology, The example of the Concept of the "Spirit of Capitalism" », in *European Journal of Social Theory*, 6 (2), 2003, pp. 155-171.
COBBAUT R., « "Corporate governance" et procéduralisation », in J. Lenoble et P. Coppens (dir.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 351-363.
DE BLIC D., « La sociologie politique et morale de Luc Boltanski », in *Raisons politiques*, 3, 2000, pp. 149-158.
DEJOURS C., *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
DESCOMBES V., « Le pouvoir d'être soi », in *Critique*, n° 529-530, 1991, pp. 545-576.
DESCOMBES V., « L'action », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 103-174.
DESCOMBES V., *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
DODIER N., « Agir dans plusieurs mondes », in *Critique*, n° 529-530, 1991, pp. 427-458.
DODIER N., « Les appuis conventionnels de l'action, Eléments de pragmatique sociologique », in *Réseaux*, 62, 1993, pp. 63-86.
DODIER N., « L'espace et le mouvement du sens critique », draft, 2003, 43 p.
DOSSE F., *L'empire du sens, L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.
DOSSE F., *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.
DRAY W., *Laws and Explanation in History*, Londres, New York, Oxford University Press, 1957.
DUPUY J.-P., « Convention et Common Knowledge », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 361-400.
DUPUY J.-P., EYMARD-DUVERNAY F., FAVEREAU O., ORLEAN A., SALAIS R., THEVENOT L., « Introduction », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 141-145.
EYMARD-DUVERNAY F. (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome I, Débats*, Paris, La Découverte, 2006.
EYMARD-DUVERNAY F. (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome II, Développements*, Paris, La Découverte, 2006.
EYMARD-DUVERNAY F., « Introduction », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome I, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 11-20.
EYMARD-DUVERNAY F., FAVEREAU O., ORLEAN A., SALAIS R. et THEVENOT L., « Des contrats incitatifs aux conventions légitimes, Une alternative aux politiques néolibérales », in F. Eymard-Duvernay (dir.),

L'économie des conventions, Méthodes et résultats, Tome II, Développements, Paris, La Découverte, 2006, pp. 17-42.
FAVEREAU O., « Marchés internes, marchés externes », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 273-328.
FAVEREAU O., « L'économie de l'action collective », in F. Chazel (dir.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 251-256.
FAVEREAU O., « L'économie normative de la rationalité limitée », document de travail, 1996.
FAVEREAU O., « Rationalité », article n° 146, in P. Joffre et Y. Simon (dir.), *Encyclopédie de gestion*, Paris, Economica, 1997, pp. 2794-2808.
FAVEREAU O., « L'incomplétude n'est pas le problème, c'est la solution », in B. Reynaud (dir.), *Les limites de la rationalité, T. 2 : Les figures du collectif*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 219-233.
FAVEREAU O., « La procéduralisation du droit et théorie économique », in J. Lenoble et P. Coppens (dir.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 155-170.
FAVEREAU O. et PICARD P., « L'approche économique des contrats : unité ou diversité ? », in *Sociologie du travail*, 1996, n° 4, pp. 441-464.
FRIEDBERG E., *Le pouvoir et la règle, Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil, 1993.
GARDINER P., *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959.
GIDDENS A., *La constitution de la société, Eléments de la théorie de la structuration*, trad. par M. Audet, Paris, P.U.F., 1987.
GIDDENS A., *Les conséquences de la modernité*, trad. par O. Meyer, Paris, L'Harmattan, 1994.
GIDDENS A. et BLAIR T., *La troisième voie, Le renouveau de la social-démocratie*, trad. par L. Bouvet, E. Colombani et F. Michel, Paris, Seuil, 2002.
GODARD O., HENRY C., LAGADEC P. et MICHEL-KERJAN E., *Traité des nouveaux risques*, Paris, Gallimard, 2002.
GODBOUT J. T. et CAILLE A., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 2000.
HEMPEL C. G., « The Function of General Laws in History », in *The Journal of Philosophy*, 39, 1942, pp. 35-48.
HIRSCHMAN A., « Rival Interpretations of Market Society, Civilizing, Destructive or Feeble ? », in *Journal of Economic Literature*, vol. 20, n° 4, 1982.
KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1967.
KANT E., *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.
KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié, in E. KANT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1985.
KARSENTI B., « Le capitalisme au présent, Une lecture du *Nouvel esprit du capitalisme* de L. Boltanski et E. Chiapello », in *Multitudes*, n° 3, 2000, accessible à l'adresse suivante : : http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article243 (10.01.2008).

KEARNEY R., « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », in *Philosophie*, 16, 1995, pp. 283-304.
KEMP P., « Ethique et narrativité, A propos de l'ouvrage de Paul Ricœur : *Temps et récit* », in *Aquinas*, 29, 1989, pp. 211-231.
KEMP P., « Narrative Ethics and Moral Law in Ricœur », in J. Wall, W. Schweiker et W. D. Hall (dir.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, New York/London, Routledge, 2002, pp. 32-44.
KERMODE F., *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, Londres/Oxford/New York, Oxford University Press, 1966.
KEYNES J. M., *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, Coll. « Petite bibliothèque Payot » – n° 139, 1971.
KUHN T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
LACROIX J., *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F., 1966.
LAFAYE C. et THEVENOT L., « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », in *Revue française de sociologie*, XXXIV, 1993, pp. 495-524.
LATOUR B., « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », in *Sociologie du travail*, 36/4, 1994, pp. 587-607.
LATOUR B., « Moderniser ou écologiser ? A la recherche de la "septième" cité », in *Ecologie politique*, n°13, 1995, pp. 5-27.
LATOUR B., *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 1999.
LEFORT C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.
LEPETIT B., « Le présent de l'histoire », in B. Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience, Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 273-298.
LEWIS D., *Convention (A philosophical Study)*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
LEWIS D., « Langages et langage », in *Réseaux*, n° 62, 1993, pp. 11-18.
LIVET P., « Les limitations de la communication », in *Les Etudes Philosophiques*, n°2/3, 1987, pp. 255-275.
LIVET P., *La communication virtuelle, Action et communication*, Combas, L'éclat, 1994.
LIVET P., « Dynamique des règles, incomplétude et espace d'indécidabilité, Réponse à Favereau et Reynaud », in B. Reynaud (dir.), *Les limites de la rationalité, Tome 2 : Les figures du collectif*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 255-261.
LIVET P. et THEVENOT L., « Les catégories de l'action collective », in A. Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 139-167.
LIVIAN Y.-F. et HERREROS G., « L'apport des économies de la grandeur : Une nouvelle grille d'analyse des organisations ? », in *Revue Française de Gestion*, n° 101, novembre-décembre 1994, pp. 43-59.
LOUTE A., « Réflexivité et contexte dans l'architecture des régimes pragmatiques de Laurent Thévenot », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 93, 2002.

LOUTE A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXVII, n°1, 2006, pp. 65-83.
LORDON F., *Fonds de pension, piège à cons ?*, Paris, Raisons d'agir, 2000.
MAESSCHALCK M., « Paul Ricœur et les éthiques procédurales », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, T. 86, n° 1, 2006, pp. 67-96.
MAESSCHALCK M. et LOUTE A., « Intérêt actuel de la philosophie de l'argent, Néo-institutionnalisme et réflexivité », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 103, 2003.
MAESSCHALCK M. et LOUTE A., « La philosophie de l'argent : Du lien social à la "communauté de destin" (ou régulation et innovation) », in F. Mertz (dir.), *Ethique et commerce, Réalités et illusions*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 181-202.
MACINTYRE A., *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.
MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique, Cahier III, La Critique de Kant*, Bruges/Paris, Charles Beyaert/Félix Alcan, 1923.
MELDEN A. I., *Free Action*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
MENARD C., « Peut-on se passer des conventions ? », in F. Eymard-Duvernay (dir.), *L'économie des conventions, Méthodes et Résultats, Tome 1, Débats*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 67-75.
NKERAMIHIGO T., *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur, Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1984.
ORLEAN A., « Pour une approche cognitive des conventions », in *Revue Economique*, vol. 40, n° 2, mars 1989, pp. 241-272.
ORLEAN A., « Introduction, Vers un modèle général de la coordination économique par les conventions », in A. Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 9-40.
ORLEAN A., « Réflexions sur la notion de légitimité monétaire, l'apport de G. Simmel », in J.-M. Baldner et L. Gillard (dir.) *Simmel et les normes sociales*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 19-34.
ORLEAN A., « Jeux évolutionnistes et normes sociales », in *Economie Appliquée*, tome L, n° 3, 1997, pp. 177-198.
ORLEAN A., « La monnaie autoréférentielle : réflexions sur les évolutions monétaires contemporaines », in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 359-386.
ORLEAN A., *Le pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999.
ORLEAN A., « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », in *Esprit*, n° 269, 2000, pp. 51-75.
ORLEAN A., « La monnaie, opérateur de totalisation : entretien réalisé par F. Bourdarias », in *Journal des anthropologues*, n° 90-91, 2002, pp. 331-352.
ORLEAN A., « L'économie des conventions : définitions et résultats », in A. Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, Paris, Quadrige/P.U.F., 2004, pp. 9-48.

PETIT J.-L., « Herméneutique et sémantique chez Paul Ricœur », in *Archives de Philosophie*, 48, 1985, pp. 575-589.
PETIT J.-L., *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 1991.
PIETTE A., « Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française ? », in *Recherches sociologiques*, 1994/2, pp. 87-99.
RAMAUX C., « La critique est-elle soluble dans le capitalisme ? », in *L'Année de la régulation*, n° 5, 2001, pp. 279-308.
RENAULT E., « La philosophie critique : porte-parole de la souffrance sociale ? », in *Mouvements*, n° 24, 2002, pp. 21-32.
RICŒUR P., *Philosophie de la volonté, 2, Finitude et Culpabilité, I, L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
RICŒUR P., *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964.
RICŒUR P., « Vérité et mensonge », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 165-193.
RICŒUR P., « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 235-245.
RICŒUR P., « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 246-259.
RICŒUR P., « Le paradoxe politique », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 260-285.
RICŒUR P., « Vraie et fausse angoisse », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 317-335.
RICŒUR P., Débat avec R. Mehl et d'autres sur « Démythiser l'accusation », in *Archivio di Filosofia*, 35, n° 1-2, 1965, pp. 67-75.
RICŒUR P., *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
RICŒUR P., « Démythiser l'accusation », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 330-347.
RICŒUR P., « La liberté selon l'espérance », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 393-415.
RICŒUR P., « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430.
RICŒUR P., *Sémantique de l'action*, Syllabus, Louvain, Cercle de Philosophie, 1971.
RICŒUR P., « La foi insoupçonnée », in *Recherches et Débats (Foi et religion, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, 19 (1971), n° 71, pp. 64-75.
RICŒUR P., « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », in *Revue philosophique de Louvain*, T. 70, 1972, pp. 93-112.
RICŒUR P., « Imagination productive et imagination reproductive selon Kant », in *Séminaire 1973-1974, Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire*, I, Paris, Centre de Recherches Phénoménologiques, Polygraphié, 1974, pp. 9-13.
RICŒUR P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

RICŒUR P., « Le problème du fondement de la morale », in *Sapienza*, 28, n° 3, 1975, pp. 313-337.
RICŒUR P., *La sémantique de l'action*, ouvrage édité par D. Tiffeneau, Paris, Editions du CNRS, 1977.
RICŒUR P., « La structure symbolique de l'action », in *Actes de la 14e Conférence internationale de sociologie des religions*, Lille, Secrétariat C.I.S.R., 1977, pp. 29-50.
RICŒUR P., « Herméneutique de l'idée de Révélation », in *La révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54.
RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 2, La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
RICŒUR P., *Temps et récit, Tome 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
RICŒUR P., « Avant la loi morale : l'éthique », in *Encyclopaedia Universalis, Supplément II, Les enjeux*, Paris, 1985, pp. 42-45.
RICŒUR P., « Le temps raconté », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 271-285.
RICŒUR P., « Table ronde, Temps et récit, volume 1 », in *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985, pp. 316-322.
RICŒUR P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
RICŒUR P., « De l'interprétation », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 11-35.
RICŒUR P., « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 39-73.
RICŒUR P., « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 75-100.
RICŒUR P., « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 101-117.
RICŒUR P., « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 119-133.
RICŒUR P., « Qu'est-ce qu'un texte ? », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.
RICŒUR P., « Expliquer et comprendre, Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 161-182.
RICŒUR P., « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 183-211.
RICŒUR P., « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 213-236.
RICŒUR P., « La raison pratique », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 237-259.
RICŒUR P., « L'initiative », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 261-277.

RICŒUR P., « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.
RICŒUR P., « Science et idéologie », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 303-331.
RICŒUR P., « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 379-392.
RICŒUR P., *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
RICŒUR P., Débat avec REMOND R., ELLUL J. et d'autres, in *Colloque sur le dieu unique*, Paris, Buchet/Castel, 1986, pp. 159-167.
RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
RICŒUR P., *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990.
RICŒUR P., « Mimèsis, référence et refiguration », in *Etudes phénoménologiques*, n°11, 1990, pp. 29-40.
RICŒUR P., « Réponses », in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *« Temps et récit » de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, pp. 187-212.
RICŒUR P., « Approches de la personne », in *Esprit*, n° 160, 1990, pp. 115-130.
RICŒUR P., *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
RICŒUR P., « Langage politique et rhétorique (1990) », in *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 161-175.
RICŒUR P., « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », in *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 196-215.
RICŒUR P., « Le cercle de la démonstration (1988) », in *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 216-230.
RICŒUR P., « Ethique et morale (1990) », in *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-267.
RICŒUR P., « Ethique et politique (1959) », in *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, pp. 233-238.
RICŒUR P., « Signe et sens », in *Encyclopaedia Universalis*, T. XX, Paris, 1992, pp. 1075-1079.
RICŒUR P., « Fragilité et Responsabilité », in P. Van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers et K. Boey (dir.), *Eros and Eris*, Dodrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 295-304.
RICŒUR P., « Morale, éthique et politique », in *Pouvoirs*, vol. 65, 1993, pp. 5-17.
RICŒUR P., « Théonomie et/ou autonomie », in *Archivio di Filosofia*, vol. 62, 1994, pp. 19-36.
RICŒUR P., *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Editions Esprit, 1995.
RICŒUR P., *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
RICŒUR P., *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995.
RICŒUR P., « Avant-propos », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 7-27.
RICŒUR P., « Qui est le sujet du droit ? », *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 29-40.

RICŒUR P., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 71-97.
RICŒUR P., « Après *Théorie de la justice* de John Rawls », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 99-120.
RICŒUR P., « La pluralité des instances de justice », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 121-142.
RICŒUR P., « La conscience et la loi, Enjeux philosophiques », in *Le juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, pp. 209-221.
RICŒUR P., « Une réponse de P. Ricœur à P. Kemp », in A. Thomasset (dir.), *Paul Ricœur, Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters, 1996, pp. 655-658.
RICŒUR P., *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.
RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
RICŒUR P., *Le juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001.
RICŒUR P., « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, pp. 55-68.
RICŒUR P., « Lectio magistralis *de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001* », in D. Jervolino, *Paul Ricœur, Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 75-91.
RICŒUR P., *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004.
RICŒUR P., « Mémoire, Histoire, Oubli », in *Esprit*, n° 323, 2006, pp. 20-29.
STAQUET A., « Narrativité et normativité de l'éthique : Ricœur et Kemp », in *Ethica*, vol. 8, n° 1, 1996, pp. 11-27.
THERET B., « De la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales », in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 253-287.
THEVENOT L. (dir.), *Conventions économiques*, Paris, P.U.F./Cahiers du Centre d'étude de l'emploi, 1986.
THEVENOT L., « Les investissements de forme », in L. Thévenot (dir.), *Conventions économiques*, Paris, P.U.F./Centre d'études de l'emploi, 1986, pp. 21-71.
THEVENOT L., « Economie et formes conventionnelles », in R. Salais et L. Thévenot (dir.), *Le travail, marchés, règles, conventions*, Paris, INSEE-Economica, 1986, pp. 195-215.
THEVENOT L., « Equilibre et rationalité dans un univers complexe », in *Revue Economique*, 1989, n° 2, pp. 147-197.
THEVENOT L., « L'action qui convient », in *Les formes de l'action*, P. Pharo et L. Quéré (dir.), Paris, Editions de l'EHESS, série *Raisons pratiques* n° 1, 1990, pp. 39-69.
THEVENOT L., « Le régime de familiarité, Des choses en personnes », in *Genèses*, sept. 1994, n° 17, pp. 72-101.

THEVENOT L., « Sociétés à plusieurs grandeurs », in B. Doray et J. M. Rennes (dir.), *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovite*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 195-215.
THEVENOT L., « Stratégies, intérêts et justifications, A propos d'une comparaison France - Etats-Unis de conflits d'aménagement », in *Techniques, territoires et sociétés*, 1996, n° 31, pp.127-149.
THEVENOT L., « Mettre en valeur la nature, Disputes autour d'aménagements de la nature, en France et aux Etats-Unis », in *Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 49, 1996, pp. 27-50.
THEVENOT L., « Ethique et sens du juste, Enquête sur les jugements de valeur », in P. Livet (dir.), *Le retour de l'éthique*, Paris, Vrin, 1997, pp. 149-177.
THEVENOT L., « Pragmatiques de la connaissance », in A. Borzeix, A. Bouvier et P. Pharo (dir.), *Sociologie et connaissance, Nouvelles approches cognitives*, Paris, Editions du CNRS, 1998, pp. 101-139.
THEVENOT L., *L'action au pluriel, Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.
THEVENOT L., MOODY M. and LAFAYE C., « Forms of valuing nature: arguments and modes of justifications in French and American environmental disputes », in M. Lamont et L. Thévenot (dir.), *Rethinking Comparative Cultural Sociology, Repertoires of Evaluation In France and the United States*, Cambridge, Cambridge Press, 2000, pp. 229-272.
THOMASSET A., *Paul Ricœur, Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/Peeters, 1996.
VON WRIGHT G. H., *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.
WEBER M., *Le Savant et le Politique*, trad. par J. Freund, Paris, Plon, 1959.
WEBER M., *Economie et Société*, trad. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavry, Paris, Plon, 1971.

Index rerum

Acte excessif : 10, 271, 274, 275, 279, 280, 281, 289, 290, 291, 292, 293, 294
Acteur : 5-9, 11, 13-18, 22-26, 29-39, 41, 48, 51, 59, 61, 63, 67, 68, 70, 72, 75, 79-93, 95, 97, 103, 105, 107, 110, 111, 119, 121-127, 131, 133, 134, 137-142, 144, 174-176, 178, 183-185, 202, 212, 222, 225, 227, 228, 231-240, 243, 244, 247, 248, 252, 254, 257, 258, 262, 264, 266, 273-275, 277-295
Action collective : 7, 8, 11, 13, 14, 17, 34, 35, 41-43, 58, 59, 63, 79, 81, 82, 84, 87, 88, 93, 95, 97, 100, 102, 117, 142, 147, 244, 292
Action de base : 166, 214
Action humanitaire : 100, 102
Action sociale : 118, 221, 225
Agapè : 281
Agent : 14, 17, 32, 44-49, 52-55, 57, 58, 63, 88, 93, 107, 110, 120, 121, 133, 147, 148, 151, 152, 154-157, 159, 160, 162-166, 168, 175, 176, 178-180, 185, 188, 189, 212, 214-217, 219, 225-226, 230, 231, 258, 259, 262
Altérité : 240, 251-253
Amitié : 251, 253
Amour : 17, 227, 247, 271, 274-277, 279-281
Auto-capacitation : 9, 139, 140, 144, 289, 293, 294
Autonomie : 77, 258, 259, 261, 263, 264, 272
Autoréférentialité : 68-69, 106, 264

Banque centrale : 75, 76, 96, 104, 106-109
Belle âme : 276
Bien commun : 7, 13, 18, 19, 21-24, 28, 29, 33, 35, 36, 54, 59, 75, 82, 86, 90, 99, 108, 114, 123, 126, 128-130, 137-139, 141, 142, 147, 183, 143, 284, 285, 287, 290

Capacitation : 266, 274, 278, 280, 290, 294
Capacité : 5-7, 9, 10, 26, 29-32, 36, 43, 57, 62, 66, 77, 86, 89, 123, 125, 127, 135, 137-142, 144, 151, 153, 168, 180, 183, 214, 231, 243, 244, 247-252, 254, 257, 258, 266, 272, 273, 277, 278, 280, 285-289, 291, 293, 294-296
Capitalisme : 5, 6, 39, 95-98, 102, 103, 117, 122, 123, 125, 292
Cité : 7, 8, 13, 16-25, 28-30, 32, 33, 36-41, 59, 85, 87, 88, 92, 97, 98, 100, 101, 103, 122, 123, 126, 127, 129-131, 285, 286, 288, 292
Cité par projets : 100, 101, 103, 104, 117, 122-126, 138, 284
Cité verte : 17, 129, 130, 286
Common knowledge : 60, 62, 70
Communauté de destin : 7, 74-76, 86, 104, 137, 138
Confiance : 72-76, 80, 83, 89, 90, 92, 106-108, 134
Confiance éthique : 74, 75, 83, 92, 96, 97, 104, 105, 114, 134
Confiance hiérarchique : 74, 83, 85
Confiance méthodique : 73, 74, 83, 85
Configuration (narrative) : 184, 185, 187-190, 193, 194, 197, 202-205, 210, 212, 218, 222, 227, 235, 238, 239, 241, 246, 247, 282
Connaissance par observation : 159, 161, 164, 166
Connaissance pratique : 152, 157, 159, 161, 164, 166
Conscience malheureuse : 273, 275, 288, 290

Conscience scrupuleuse : 288, 273
Contrat : 19, 23, 43, 44, 46, 48, 49, 53-57, 79, 82, 83, 115, 133
Créativité : 9, 139, 144, 196, 226, 243, 251, 254, 255, 266, 271, 275, 280, 281, 287-289, 293
Créativité sociale : 8, 9, 139, 141, 143, 144, 243, 244, 255, 271, 274, 277, 278, 281, 290, 291, 294

Dette : 65, 73-75, 78, 96, 106-108, 115, 135
Disproportion : 252, 266, 271-274, 277, 289

Equilibre de Nash : 46, 49, 50, 51
Espérance : 125, 127, 273, 275
Esprit du capitalisme : 98, 99, 101, 143
Estime de soi : 248-252, 257, 259, 272
Expérience vive : 189, 197, 208, 223, 227, 228, 230, 234, 278

Fatalisme : 96, 122-124, 138, 273, 284, 286, 288

Geste excessif : (cf. acte excessif)

Herméneutique : 8, 9, 119-123, 131, 132, 137-139, 142, 144, 145, 184, 204, 206-208, 210, 224, 227, 232, 235, 247, 283, 285, 287-289, 294

Identité narrative : 229, 230, 235, 236, 282
Idéologie : 98, 144, 226, 228, 229, 289
Imagination : 9, 143, 144, 184, 185, 192-197, 206, 212, 221, 226-228, 231-243, 247, 248, 258, 272, 276, 277, 280, 281, 288, 294
Incertitude radicale : 56, 57, 66, 75, 79, 86
Indécidabilité : 27, 28, 31, 32, 36, 82, 87, 126, 281
Individualisme citoyen : 114, 115
Individualisme patrimonial : 114-116, 132, 134
Innovation sémantique : 187, 190, 193, 194, 196, 197, 206, 290

Jugement moral en situation : 265, 266, 278, 279

Langage ordinaire : 145, 147-153, 155, 158-161, 166, 168, 176, 180, 184, 198
Liberté : 77, 78, 142, 145, 180, 187, 240, 242, 250, 258, 261, 264, 268, 272, 275
Lien social : 63-65, 71, 105, 116, 228, 241
Liquidité : 64, 66-68, 70, 72, 76, 77, 79, 90, 92, 105, 109, 114
Logique d'équivalence : 271, 274, 276-278
Logique de surabondance : 281, 277
Logique excessive : 271, 274, 277, 278-280, 293, 294
Logique d'excès : (cf. logique excessive)

Mal : 126, 259, 272, 273, 276, 288
Marché : 6, 23, 45-47, 49, 63, 64, 70, 95, 109-113, 115, 116, 128, 132, 133, 138, 283, 292
Médiation symbolique : 174, 176, 177, 189, 202, 209, 210, 224-226, 228, 238, 241, 246, 250, 253, 287, 288
Mémoire : 219, 268, 295
Mimèsis : 184-186, 188, 189, 193, 198, 202, 203, 205, 206, 208-212, 222, 223, 226, 228, 229, 235, 238, 241, 278, 282, 287, 291, 295
Mimétisme : 68, 71, 89, 93, 111, 134
Mise en intrigue : 10, 15, 180, 184, 185-189, 194, 195, 197, 198, 206, 208, 209, 211, 216-218, 220-223, 227, 228, 232, 234, 235, 237, 239, 240, 249, 258, 274
Monde commun : 6, 25, 26, 28-30, 85, 87, 241
Montée en généralité : 29, 30, 32, 33, 36, 40, 41, 87, 88

Opportunisme : 6, 55, 103, 104, 126
Optimum de Pareto : 48, 51

Pardon : 275, 276, 290, 291, 293
Pouvoir-faire : 9, 147, 151, 152, 158, 159, 164, 166, 168, 183, 184, 202, 212, 214-216, 227, 230-232, 235, 237, 240, 243, 249, 252, 258, 259, 274
Préfiguration (narrative) : 184, 187, 189, 195
Principe de justice : 255, 259, 261, 262, 275
Promesse : 36, 72, 110, 170, 173, 230, 248
Puissance d'agir : 32, 157, 165, 166, 180, 181, 226, 251

Raison d'agir : 154, 155, 159, 161, 165, 178, 179
Rationalité : 32, 43, 44, 46, 47, 49-51, 53, 55, 56, 58, 59, 63, 69, 70, 80, 85, 86, 89, 92, 111, 135, 194, 287, 288
Refiguration (narrative) : 183, 184, 198, 199, 202-206, 210, 212, 228, 235, 237, 240, 242, 248, 282, 291
Réflexivité : 30, 41, 87-89, 121, 144, 232, 243
Risque : 5, 56, 66, 75, 83, 100, 125

Schématisme : 111, 190, 194-196, 204, 227, 232-234
Schématisation : (cf. schématisme)
Sens de la justice : 16, 252, 254, 259, 262, 265, 272

Sollicitude : 249, 251, 252, 258, 265, 269, 272, 279
Souffrance : 5, 97, 98, 100, 102, 121, 251, 252, 292, 292

Théorie des jeux : 49, 50, 52-54, 69
Tolérance pragmatique : 32, 36
Traditionalité : 195, 204, 226, 233
Tragique de l'action : 272, 273, 275, 279

Utopie : 144, 226, 228, 229, 253, 280

Violence : 17, 67, 71, 91, 93, 120, 127, 209, 210, 234, 247, 258-260, 262, 276, 278, 279

Index nominum

Aglietta M. : 7, 11, 13, 43, 47, 59, 63-67, 70-81, 83, 85-90, 92, 93, 96, 104-109, 114, 116-119, 122, 131-135, 138, 287
Alquié F. : 256
Amable B. : 91
Andreau J. : 77
Anscombe G. E. M. : 152, 154-157, 161-164, 167, 168, 213, 222, 223, 273
Anspach M. : 77
Apel K.-O. : 261
Arendt H. : 253, 259, 291
Aristote : 185, 186, 193, 194, 196, 206
Aron R. : 220, 221
Arrow K. : 48, 54, 63
Audet M. : 120
Augustin (saint) : 19, 22
Austin J. L. : 170
Azouvi F. : 291

Badiou A. : 279
Baldner J.-M. : 112
Barthes R. : 204
Batifoulier P. : 42, 44, 60, 61, 81, 82
Baudelaire C. : 233
Bénatouïl T. : 31
Benveniste E. : 149, 198
Berten A. : 29, 86
Bertrand P. : 225
Bessy C. : 43, 79
Biencourt O. : 44
Bignon V. : 67
Birouste J. : 77
Blair T. : 125
Blic D. (de) : 16
Boey K. : 250
Boltanski L. : 5, 7, 11, 13-33, 35-41, 59, 85-91, 93, 95, 97-103, 117, 119, 122-127, 130, 131, 133, 135, 141, 143, 281, 284-286
Borzeix A. : 31
Bossuet J.-B. : 19, 22
Bouchindhomme C. : 233, 234
Boucq C. : 280, 281
Bourdarias F. : 71, 106
Bouvet L. : 125
Bouvier A. : 31
Boyer R. : 58
Braudel F. : 217
Bremmers C. : 250

Cahuc P. : 48, 50
Caillé A. : 58, 64
Carr D. : 209
Cartelier J. : 77
Changeux J.-P. : 263
Chaserant C. : 44
Chavry J. : 225
Chazel F. : 48
Chiapello E. : 5, 7, 37, 39-41, 43, 86, 88, 95, 97-104, 117, 118, 122-126, 131, 133, 135, 138, 143, 144, 284-286
Cobbaut R. : 47, 55
Coleridge S. T. : 236
Colombani E. : 125
Coppens P. : 46, 47
Coppet D. (de) : 77

Dagognet F. : 202
Dampierre E. (de) : 225
Danto A. : 166, 214, 219
Debreu G. : 63
Dejours C. : 121
Delbos V. : 256
Descombes V. : 79, 150, 167
Dilthey W. : 207
Dodier N. : 14, 35, 119
Doray B. : 28
Dosse F. : 141
Dostoïevski F. M. : 233
Dupuy J.-P. : 44, 61, 62

Dray W. : 220

Ellul J. : 296
Eymard-Duvernay F. : 42, 44, 58, 80, 118

Favereau O. : 43-50, 52, 54-57, 83, 85, 86, 91, 118
Flaubert G. : 233
Foessel M. : 141
Frege G. : 198
Freund J. : 225, 260
Friedberg E. : 26, 27, 90
Frye N. : 200

Gadamer H.-G. : 16, 204
Gallie W. B. : 189, 219
Gardiner P. : 218
Gerard-Varet L.-A. : 35
Gerschlager C. : 108, 109
Giddens A. :, 120, 121, 125
Gillard L. : 112
Girard R. : 71
Godard O. : 56
Godbout J. : 64

Habermas J. : 261
Hall W. D. : 263
Hart O. : 56
Hartog F. : 141
Hayek F. : 43
Hegel G. W. F. : 227, 276
Heidegger M. : 201, 202
Hempel C. G. : 218, 220
Henry C. : 56
Herreros G. : 91
Hester M. B. : 200
Hirschman A. O. : 47
Hobbes T. : 19, 23
Homère : 233
Hume D. : 154
Husserl E. : 201, 202, 209, 210, 219, 227

Ingarden R. : 204

Jervolino D. : 270
Joffre P. : 49
Joyce J. : 204

Kambouchner D. : 150
Kamnitzer P. : 225
Kant E. : 145, 190-194, 196, 206, 227, 230, 255, 256, 259, 261, 264, 272
Karsenti B. : 125
Kearney R. : 240, 241, 247, 248
Kemp P. : 238, 239, 263
Kenny A. : 173
Kermode F. : 233
Keynes J. M. : 56, 68, 83, 121, 131, 283
Knight F. : 56
Kuhn T. S. : 111

Lacroix J. : 191
Lafaye C. : 127, 128, 130
Lagadec P. : 56
Lamont M. : 130
Larquier G. (de) : 42, 81
Latour B. : 130, 131
Launay M. (de) : 291
Lefort C. : 269
Lenoble J. : 46, 47
Lepetit B. : 37, 38, 88
Lévinas E. : 249, 250
Lewis D. : 59-61, 70, 80, 81
Livet P. : 27, 34-36, 87, 88
Livian Y.-F. : 91
Lordon F. : 134
Loute A. : 34, 63, 65, 286

MacIntyre A. : 224, 246, 248
Maesschalck M. : 63, 64, 261, 280, 281
Maillard J. : 225
Maréchal J. : 191, 192
Malamoud C. : 77
Maurice M. : 152
Mauss M. : 217
Mehl R. : 279

Melden A. I. : 152
Ménard C. : 57, 58
Merchiers J. : 60, 61
Mertz F. : 63
Meyer O. : 121
Michel F. : 125
Michel-Kerjan E. : 56
Michon C. : 152
Mink L. O. : 219
Moody M. : 130
Moore J. : 56
Mounier E. : 253

Nash J. F. : 49, 50, 51, 52, 60
Nkeramihigo T. : 273

Orléan A. : 7, 11, 13, 27, 42, 44, 45, 47, 51-53, 57, 59, 61, 63-81, 83, 85-90, 92, 93, 96, 104-122, 131-135, 138, 283, 284, 287

Pacaud B. : 190
Palombarini S. : 91
Pareto V. : 48, 51
Passeron J.-C. : 35
Patinkin D. : 64, 66
Paul (saint) : 279
Petit J.-L. : 148, 149, 201
Pharo P. : 31, 88, 141
Philonenko A. : 193
Picard P. : 56
Piette A. : 16, 118
Platon : 173

Quéré L. : 88, 141

Ramaux C. : 103
Rawls J. : 260-262, 265, 274
Rebérioux A. : 44
Rémond R. : 296
Renault E. : 120
Rennes J.-M. : 28
Revault d'Allonnes M. : 281
Ricœur P. : 8, 9, 14, 139, 141-145, 147-161, 163-180, 183-190, 192-221, 223-236, 238-241, 243-283, 286-296
Rimbaud A. : 233
Robbe-Grillet A. : 233
Rochlitz R. : 233, 234
Roman J. : 281
Rousseau J.-J. : 19, 23

Saint-Simon C.-H. : 19, 22, 23
Salais R. : 44, 118, 119
Sars P. : 250
Schleiermacher F. : 207
Schweiker W. : 263
Searle J. : 170, 173
Servet J.-M. : 77
Shakespeare W. : 233
Simmel G. : 112
Simon H. : 47
Simon Y. : 49
Smith A. : 19, 22
Staquet A. : 239
Strawson P. F. : 15

Théret B. : 75, 77
Thevenon O. : 82
Thévenot L. : 7, 11, 13-38, 44, 59, 85-92, 99, 118, 119, 127-131, 141, 143, 286
Thiveaud J.-M. : 77
Thomasset A. : 226, 239
Tiffeneau D. : 149
Tremesaygues A. : 190

Urrutiaguer D. : 60, 61

Van Tongeren P. : 250
Wright G. H. (von) : 211-216, 231

Walras L. : 48
Weber M. : 173, 220, 221, 225, 260
Weil E. : 234
Wittgenstein L. : 281

Table des matières

INTRODUCTION **5**

I. LA THEORIE DES CONVENTIONS : L'ACTION QUI CONVIENT **11**

Chapitre 1 : La théorie conventionnaliste de l'action **13**

1. La sociologie des conventions 13

1.1. Le projet de la sociologie des cités 13

1.2. Le modèle des cités 17

1.2.1. L'axiomatique du modèle de la cité 18
1.2.2. Une pluralité de cités 22
1.2.3. Le jugement de justification en situation 23
1.2.4. Compétences des acteurs 29

1.3. Portée et limites du modèle des cités 32

1.3.1. La justification : une action parmi d'autres 33
1.3.2. La validité spatiale et temporelle du modèle des cités 36

1.4. *Le nouvel esprit du capitalisme* : passage d'une analyse synchronique à une analyse diachronique des cités 39

2. L'économie des conventions 42

2.1. Qu'est-ce que l'économie des conventions ? 43

2.2. La typologie des théories économiques de Olivier Favereau 45

2.2.1. La théorie économique standard 46
2.2.2. La théorie économique standard étendue 49
2.2.2.1. La théorie des jeux non coopératifs 49
2.2.2.2. La coordination par des « règles-contrats » 53
2.2.3. La théorie économique non standard 57

2.3. Une conception non standard des conventions : les travaux de Aglietta et Orléan sur la monnaie 59

2.3.1. Lewis : une conception standard des conventions 59
2.3.2. De l'institution de la monnaie à la théorie de l'action collective 63

2.3.2.1. Autoréférentialité et mimétisme 68
2.3.2.2. Confiance et légitimité sociale de la monnaie 73
2.3.2.3. Monnaie et autonomie 77

2.4. La théorie de l'action collective de l'économie des conventions 79

3. La socio-économie des conventions : une théorie de l'« action qui convient » 84

3.1. La convention 84

3.1.1. La convention : produit et cadre des actions 84
3.1.2. La dimension cognitive et normative des conventions 85

3.2. L'acteur : réflexif, tolérant et intéressé 86

3.2.1. La réflexivité : un ajustement rétrospectif 86
3.2.2. Tolérance et confiance 89
3.2.3. Intérêt propre et bien commun 90

Chapitre 2 : La normativité dans la théorie conventionnaliste de l'action 95

1. Application de la théorie au contexte socio-économique contemporain 97

1.1. Le néo-capitalisme 98

1.2. La dé-politisation de la monnaie 104

1.2.1. L'indépendance de la banque centrale européenne 106
1.2.2. Le pouvoir de la finance 109

2. Propositions normatives 117

2.1. Le dilemme critique – herméneutique 119

2.2. Agir pour participer à l'implantation de la cité par projets 122

2.2.1. La cité comme horizon indépassable : l'illustration de la cité verte 127

2.3. Agir pour faire émerger une nouvelle convention légitime 131

Conclusion 137

II. PAUL RICŒUR : L'ACTION CREATRICE 141

Chapitre 3 : L'action décrite 147

1. L'analyse du langage ordinaire de l'action 147

1.1. Le réseau conceptuel de l'action 151

1.1.1. Le concept d'action 152
1.1.2. Le concept de motif 153
1.1.3. Le concept d'intention 154
1.1.4. Le concept d'agent 157
1.1.5. Un jeu de langage homogène ? 158

1.2. L'hétérogénéité sémantique du réseau conceptuel de l'action 159

1.2.1. L'effritement de l'opposition motif-cause 159
1.2.2. L'effritement de l'opposition de la connaissance par observation et de la connaissance pratique 161
1.2.3. La mise en question du pouvoir-faire de l'agent 164

2. La description de l'action sensée considérée comme un texte 168

2.1. Les quatre critères de la textualité 169

2.1.1. La fixation de la signification 170
2.1.2. L'autonomie sémantique du texte 171
2.1.3. Le déploiement de références non ostensives 171
2.1.4. L'éventail universel des destinataires d'un texte 172

2.2. L'action sensée considérée comme un texte 172

2.2.1. La fixation de l'action 172
2.2.2. L'autonomie sémantique de l'action 174
2.2.3. L'importance de l'action dépasse sa pertinence quant à sa situation initiale 175
2.2.4. L'éventail universel des « lecteurs » de l'action 176

2.3. L'hétérogénéité épistémologique de la description de l'action 177

Chapitre 4 : L'action racontée 183

1. Le modèle de la triple mimèsis 185

1.1. *Mimèsis* I : la préfiguration 187

1.2. *Mimèsis* II : la configuration 189
1.2.1. Le schématisme de la configuration narrative 190
1.2.2. La traditionalité : un schématisme historicisé 194
1.3. *Mimèsis* III : la refiguration 197
1.3.1. La présupposition ontologique de la référence 198
1.3.2. La médiation de l'acte de lecture 202
1.4. La mise en intrigue au cœur du cercle herméneutique 206
2. Apports de l'approche narrative de l'action 211
2.1. La réplique poétique à l'hétérogénéité du discours descriptif de l'action 212
2.2. L'extension du champ pratique 222
2.2.1. Le déploiement de la dimension temporelle de l'action 222
2.2.2. Le déploiement de la dimension sociale de l'action 225
2.3. L'action refigurée : la révélation et la transformation du pouvoir-faire 227
3. Limites de l'approche narrative de l'action 232
3.1. Le déclin de l'art de raconter 232
3.2. Le « mauvais infini » de l'imagination narrative 235
3.3. Imagination narrative et engagement 237
3.4. Imagination narrative et altérité 240

Chapitre 5 : L'action prescrite 243
1. La visée éthique 245
1.1. Agir pour la vie bonne 245
1.2. Agir avec et pour autrui 249
1.3. Agir dans des institutions justes 252
2. La norme morale 255
2.1. La mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne 255
2.2. De la sollicitude à la réciprocité 258

2.3. Du sens de la justice aux principes de justice 259
2.4. La dialectique du téléologique et du déontologique 262
3. La sagesse pratique 266
3.1. La réponse au problème de l'application des normes 267
3.2. La sagesse pratique et l'exigence éthique de créativité sociale 271
3.2.1. La faillibilité de l'action autonome pour la vie bonne 272
3.2.2. La « capacitation » à la créativité sociale : l'appropriation du geste excessif 274
4. Peut-on s'« auto-capaciter » à la créativité sociale ? 277

BIBLIOGRAPHIE 297

INDEX RERUM 309

INDEX NOMINUM 313

TABLE DES MATIERES 317