

Identité narrative collective et critique sociale

Alain Loute

Centre de Philosophie du Droit, Université catholique de Louvain

Abstract

For many authors, the transformations of capitalism have had the effect of causing suffering (stress, stigmatization, disaffiliation, etc.) whose social dimension is not recognized. For Emmanuel Renault, theoretical critique can analyze these new sufferings and become a "spokesman" giving voice to suffering beings. In this article, the author proposes to problematize this form of critical intervention, building on Paul Ricœur's reflections on the issue of the dispossession of the actors' power to recount their actions themselves. If Renault's intervention makes sense in relation to the ideologization of narrative identity, it remains unsatisfactory against "internal" resistances to the emplotment of the self. Ricœur's analysis of the analytic experience teaches us that these resistances cannot be lifted through mere intellectual understanding and that the narrative restructuring of the personality must sometimes take the form of real work.

Keywords: *Critical theory, Narrative identity, Critical intervention, Paul Ricœur, Emmanuel Renault*

Résumé

Pour de nombreux auteurs, les transformations du capitalisme ont eu pour effet de provoquer de nombreuses souffrances (stress, stigmatisation, désaffiliation, etc.) qui ne sont pas reconnues dans leur dimension sociale. Pour Emmanuel Renault, dans un tel contexte, le critique théorique en analysant ces nouvelles souffrances peut s'en faire le "porte-parole" et redonner une voix aux êtres souffrants. Dans cet article, l'auteur se propose de problématiser cette forme d'intervention critique en prenant appui sur les réflexions de Paul Ricœur sur la question de la dépossession des acteurs de leur pouvoir de se raconter. Si une intervention comme celle de Renault prend tout son sens par rapport aux phénomènes d'idéologisation de l'identité narrative, elle reste insatisfaisante face aux résistances "internes" à la mise en intrigue de soi. Les analyses de Ricœur sur l'expérience analytique nous apprennent que ces résistances ne peuvent être levées par leur seule compréhension intellectuelle et que la restructuration narrative de la personnalité doit parfois prendre la forme d'un véritable travail.

Mots-clés: *Théorie critique, Identité narrative, Intervention critique, Paul Ricœur, Emmanuel Renault*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 1 (2012), pp.53-66

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.119

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Identité narrative collective et critique sociale

Alain Loute

Université catholique de Louvain

Le point de départ de notre réflexion est un certain diagnostic quant à l'état de la critique sociale aujourd'hui. Il nous semble que ce qui mine la critique sociale aujourd'hui, ce qui entrave sa relance et son renforcement, c'est peut-être moins directement un problème *pragmatique* (l'organisation de l'action collective, sa coordination, ses appuis stratégiques, etc.) que ce que l'on peut appeler un problème d'*intelligence collective*. Différents auteurs s'inscrivant dans la tradition de la théorie critique posent un diagnostic qui nous semble aller dans ce sens. Axel Honneth, par exemple, affirme que les syndicats allemands "en ce moment n'ont absolument pas la capacité sémantique de traduire les expériences individuelles de mépris, d'impuissance, d'humiliation (...), de manière à faire apparaître leur dimension collective, à partir de laquelle les individus pourraient réaliser qu'ils partagent avec d'autres une expérience sociale et qu'ils pourraient protester."¹ A lire Honneth, le manque de capacité d'action des forces critiques renverrait à tel un déficit "sémantique". L'enjeu, pour la critique sociale, serait de parvenir à reproduire une parole collective fédératrice qui permettrait aux acteurs de partager leur expérience du mépris et qui les conduirait à s'engager dans un mouvement social de protestation. Avant le problème "pragmatique" de l'organisation de l'action collective se poserait, de manière spécifique, un problème "sémantique" de partage d'une expérience collective.

Dans la lignée des travaux d'Axel Honneth, Emmanuel Renault développe une analyse similaire dans son ouvrage *Souffrances sociales: Philosophie, psychologie et politique*.² Dans cet ouvrage, il a montré que les transformations actuelles du capitalisme ont eu pour effet de provoquer des souffrances³ (stress, stigmatisation sociale, désaffiliation, etc.) qui ne sont pas toujours reconnues dans leur dimension sociale et qui ne sont pas l'occasion de nouvelles actions collectives. Au lieu de protester, les individus ont tendance à intérioriser le discours de l'individualisation des risques sociaux,⁴ et ne lisent dès lors leur vécu souffrant que comme une expérience personnelle et non comme participant d'une expérience sociale d'injustice. Pour Renault, si ces expériences individuelles de souffrance sociale ne débouchent pas sur une forme d'action collective protestataire, c'est, comme pour Honneth, parce qu'il manque une forme de langage politique qui permettrait de traduire ces expériences dans un cadre d'expérience collective. Fait défaut ce qu'il appelle, en s'inspirant de la *frame analysis* en sociologie des mouvements sociaux, "un cadre d'injustice", c'est-à-dire un ensemble de schèmes partagés qui règlent le travail d'interprétation de la situation.⁵

Pour ces auteurs, la relance de la critique sociale dépendrait donc moins de l'organisation de l'action collective – la mobilisation des ressources, la lutte contre les *free rider*, la professionnalisation des mouvements sociaux, etc., pour parler comme la théorie de la mobilisation des ressources⁶ –, que d'un travail spécifique de partage d'une expérience collective. L'enjeu est donc d'arriver à produire une parole collective qui permette le partage d'expérience. Comment retrouver la capacité à dire "nous", afin de retrouver une capacité d'agir collectivement? L'intérêt de ces auteurs est qu'ils ne se limitent pas à soulever cette question,

mais qu'ils tentent également d'y répondre. Pour ces auteurs, une piste de réponse doit être cherchée du côté de la critique théorique. Ainsi, pour Renault, le critique théorique, en se faisant l'observateur et l'analyste des nouvelles souffrances sociales, peut s'en faire le "porte-parole", en entendant par porte-parole non pas simplement celui qui se ferait le "relais" d'une parole déjà constituée, mais celui qui contribuerait à la produire. Il rapproche cette conception du porte-parole de la conception honnethienne de la "critique comme mise au jour."⁷

Lorsqu'elle se fait porte-parole de la souffrance sociale, "la critique théorique tente de fournir aux subalternes des outils culturels pour décrire leur propre expérience et accéder à la revendication dans une dynamique d'*empowerment*."⁸ Pour Renault, "l'analyse de la souffrance a pour fonction d'offrir des schèmes d'intelligibilité contribuant à un partage de l'expérience et à des dynamiques revendicatives."⁹ Il voit dans l'ouvrage *La misère du monde* coordonné par Bourdieu, ou dans les travaux de Das¹⁰ sur l'invisibilisation de phénomènes de violés collectifs en Inde, l'exemple parfait d'une telle critique théorique: "Chez des auteurs comme Bourdieu et Das, l'écriture et la théorisation de la souffrance sociale ont précisément pour fonction de contribuer à la mise en visibilité de la souffrance et d'induire chez les individus un nouveau rapport à leur souffrance qui est susceptible de leur rendre leur capacité d'action et d'engagement politique."¹¹ Dans ces critiques théoriques, "il s'agit de jouer sur les ressorts à la fois cognitifs et affectifs de la critique, en proposant des modes d'intelligibilité du monde social contribuant à induire de nouveaux rapports à sa propre souffrance et à celle d'autrui, et, de ce fait, un nouveau rapport pratique au monde qui les produit, et de nouvelles possibilité de revendication."¹² Pour Renault, ces critiques théoriques contribueraient à la constitution de nouveaux "cadres d'injustice".

Renault a le mérite de tenter de penser une forme d'intervention critique qui participe à la relance de la critique sociale en permettant le partage d'expériences de souffrance que le pouvoir tend à individualiser. Néanmoins cette proposition suscite de nombreuses questions. N'est-ce pas surestimer le pouvoir du discours du critique théorique que d'espérer qu'il puisse contribuer à la production de nouveaux *frames* qui permettraient aux acteurs de retrouver un pouvoir d'agir? L'analyse et la description de la souffrance sociale à elles seules permettent-elles aux acteurs de retrouver la "capacité sémantique" de partager une expérience commune? Le discours du théoricien ne risque-t-il pas de rencontrer des *résistances* de la part des acteurs? Nous voudrions dans cet article interroger et problématiser davantage cette forme d'intervention critique. Loin de nous l'idée de remettre en question la légitimité du projet de Renault de penser une forme d'intervention critique qui puisse agir sur ce que nous avons appelé le problème d'"intelligence collective" auquel fait face la critique sociale. Notre objectif est, au contraire, de prendre au sérieux cette conception de l'intervention du critique théorique et de mettre à jour les présupposés sur lesquels elle repose. Pour un tel exercice, les travaux de Paul Ricœur sur l'identité narrative constituent une ressource précieuse. Dès *Temps et récit*, ce dernier a précisé que ce concept s'appliquait tant aux individus qu'aux collectivités. Comme c'est le cas pour l'identité personnelle, la constitution de l'identité d'un collectif dépend d'une capacité sémantique à mettre son histoire collective en récit. La capacité à agir comme un "nous" dépendrait de la capacité à mettre en intrigue l'histoire collective de ce "nous". Ce qui attire tout particulièrement notre attention, c'est que Ricœur s'est consacré à différentes reprises à une question qui intéresse de près la théorie critique, à savoir la question de la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir de se raconter eux-mêmes. Que cela soit par manipulation des identités collectives ou par une impuissance plus fondamentale, les acteurs peuvent être dans l'impossibilité de se raconter. Comment dès lors les acteurs peuvent-ils retrouver le pouvoir de

raconter leur propre histoire? L'intervention critique préconisée par Emmanuel Renault permet-elle de lutter contre ce phénomène de dépossession?

Afin d'aborder ces questions, nous reviendrons, dans un premier temps, sur le concept ricœurien d'identité narrative, tant dans sa dimension personnelle que collective. Dans un second temps, nous examinerons ce qui constitue pour Ricœur les causes de la fragilité de l'identité narrative collective et les formes de dépossession du pouvoir de se raconter qu'elles peuvent rendre possible. Nous confronterons alors la conception du critique théorique comme porte-parole de la souffrance sociale à cette analyse ricœurienne des causes de l'impuissance à se raconter. Enfin, nous terminerons en cherchant chez Ricœur des éléments de réponses aux perplexités que suscite l'intervention critique défendue par Renault.

Le concept d'identité narrative

Avant toute chose, il nous faut revenir sur le concept ricœurien d'identité narrative. Pour Ricœur, c'est en racontant sa vie, que le soi advient à la compréhension de lui-même. Mettre en intrigue sa vie, c'est faire le même exercice que l'opération de configuration d'un texte. C'est, selon les mots de Ricœur, opérer une synthèse de l'hétérogène. Quand on configure le récit de sa vie, on rassemble des éléments aussi hétérogènes que des buts, des motifs, des causes, des circonstances, etc. sous une même totalité de sens. On subsume 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. L'incident devient nécessaire à la marche de notre histoire.

En racontant l'histoire de notre vie, nous mettons aussi en intrigue le personnage de cette 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. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage."¹³ Cette identité narrative a ceci de particulier qu'elle permet d'opérer la synthèse entre deux modes différents de permanence de soi dans le temps, à savoir entre, d'un côté, ce que Ricœur appelle la *mêmeté* – la perpétuation du même dans le caractère, en entendant par caractère "l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne"¹⁴ – et, d'un autre côté, l'*ipséité* – le maintien de soi dans la parole tenue. Le récit permet l'articulation de ces deux modes de permanence. Dans l'expérience vive, le sujet n'a qu'une intuition discordante de lui-même, déchirée entre ces deux modes antinomiques. La mise en intrigue de soi, en articulant le caractère et le maintien de soi, confère au soi une unité: "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."¹⁵ L'unité produite par la mise en intrigue de soi n'est pas une unité substantielle mais narrative, c'est-à-dire qu'elle est le produit d'une mise en intrigue qui produit l'unité d'une histoire à travers l'hétérogène et le divers.

Par la médiation de son identité narrative, le sujet n'accède pas seulement à une compréhension de soi. Il retrouve la conviction de son pouvoir-faire. L'identité narrative, en permettant à l'acteur de penser son *initiative*, est également la médiation au travers de laquelle il reprend possession de l'assurance qu'il a de son pouvoir-faire. En se racontant, le soi ne fait pas

que révéler son pouvoir-faire, il peut le *transformer*. En mettant en intrigue sa vie, l'acteur n'est pas contraint de raconter seulement des actions passées, il peut également schématiser des actions possibles. Pour Ricœur, l'imagination narrative 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."¹⁶

Comme nous l'évoquions précédemment, Ricœur n'a pas limité l'application de ce concept à la seule identité personnelle. Citons Ricœur: "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."¹⁷ Pour Ricœur, "l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution 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."¹⁸ A titre d'exemple, il écrit: "la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits."¹⁹ De nombreux moments de célébrations et de rituels publics ont pour fonction de reproduire cette identité narrative, en rappelant à la mémoire collective les événements fondateurs de l'histoire de la communauté.

A suivre Ricœur, c'est en puisant dans leur identité narrative collective que les membres de la société pourraient, lorsque la démocratie subit une crise de légitimation, retrouver la motivation du vouloir vivre ensemble.²⁰ L'identité narrative collective semble être la médiation à travers laquelle nous renouons avec ce que Ricœur appelle, à la suite de Arendt, le "pouvoir-en-commun", cette force commune qui se dégage du vouloir vivre-ensemble et qui peut être occultée par les structures hiérarchiques de domination.

Les causes de la fragilité de l'identité narrative collective

Après avoir présenté le concept d'identité narrative, il nous faut maintenant passer en revue les causes de la fragilité de l'identité narrative collective, qui peuvent expliquer la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir de se raconter. Il nous semble que, chez Ricœur, deux types de fragilité peuvent expliquer ce phénomène de dépossession. D'une part, le caractère intrinsèquement manipulable des identités narratives qui rend possible leur instrumentalisation. D'autre part, la possibilité de traumatismes, de "blessures" et de blocages qui peuvent rendre les acteurs incapables de se raconter et de s'attribuer une identité quelconque. Commençons par le premier type de fragilité.

Pour Ricœur, toute collectivité est confrontée au risque de ce qu'il appelle, reprenant une expression de Jacques Le Goff, la "déraison identitaire". Celle-ci consiste "dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, ou, si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la *promesse*, à la rigidité inflexible d'un *caractère*, au sens quasi typologique du terme."²¹ Ce repli sur la mêmeté doit se comprendre comme une forme de défense identitaire, tant par rapport à l'œuvre du temps, que par rapport à l'altérité, le repli sur l'identité-*idem* se traduisant par une clôture identitaire de la communauté.

Cette “tentation identitaire”, Ricœur l’explique à partir du phénomène idéologique. L’identité narrative collective peut être instrumentalisée idéologiquement par des acteurs détenteurs de pouvoir pour légitimer leur autorité. Ce qui rend possible cette manipulation de l’identité collective, ce sont “les ressources de variation qu’offre le travail de configuration du récit.”²² Tout récit est sélectif, l’idée de récit exhaustif étant performativement impossible:

C’est cette fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l’occasion et les moyens d’une stratégie rusée qui consiste d’emblée en une stratégie de l’oubli autant que de la remémoration. De ces stratégies relèvent les tentatives exercées par certains groupes de pression qu’ils soient au pouvoir, dans l’opposition ou réfugiés dans des minorités agissantes, pour imposer une histoire “autorisée”, une histoire officielle, apprise et célébrée publiquement.²³

Poussée jusqu’à son paroxysme, cette dynamique d’idéologisation de l’identité collective conduit à l’occultation de toute autre histoire possible: “Raconter un drame, c’est en oublier un autre.”²⁴ Imposer une seule histoire, c’est faire disparaître d’autres histoires possibles. Les acteurs dont les souffrances ne sont pas reconnues par l’histoire officielle sont alors condamnés au silence.

Pour Ricœur, une des répliques à cette déraison identitaire doit être recherchée au niveau même du récit. Si la sélectivité du récit permet sa manipulation, il permet également la *critique* de la manipulation. Il est toujours possible de raconter autrement. Sur ce point, les travaux des historiens sont essentiels pour Ricœur. En confrontant l’histoire officielle avec des histoires alternatives, ils luttent contre la clôture du récit qu’institue l’identité narrative collective officielle. Dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Ricœur va jusqu’à dire que la querelle entre historiens, portée sur la place publique, constitue une forme de “dissensus générateur de démocratie.”²⁵ Il nous semble que, face à cette première fragilité de l’identité collective, l’intervention critique préconisée par Renault prend tout son sens. En décrivant les nouvelles formes de souffrance sociale, en tentant de l’expliquer et en montrant les causes sociales, le critique théorique fournit des schèmes d’intelligibilité alternatifs qui permettent de mettre en intrigue autrement l’identité narrative collective. Les acteurs peuvent alors s’approprier une identité narrative qui fasse droit à leurs souffrances.

Les réflexions de Ricœur permettent néanmoins d’adresser un avertissement à cette forme d’intervention critique, à savoir qu’il existe une manipulation plus subtile encore que l’instrumentalisation idéologique de l’identité à des fins de légitimation du pouvoir. Il s’agit de la “direction de conscience qui se proclame elle-même porte-parole de la demande de justice des victimes.”²⁶ En se faisant porte-parole de victimes muettes, l’intervenant critique court le risque, intrinsèque à son entreprise, de constituer, à son tour, une histoire autorisée de la souffrance. Comment s’assurer que l’intervention critique n’est pas motivée par une volonté de puissance? Quelle forme d’auto-limitation permettrait-elle au critique théorique de s’assurer que son discours critique ne se mue pas en discours idéologique qui prétend dire le tout de la réalité sociale? Garder et maintenir “vivante” la querelle des historiens ou des critiques théoriques suffit-il à lutter contre ce risque d’exercice d’une forme de violence symbolique? Ces avertissements posés, passons maintenant à la seconde fragilité de l’identité narrative.

L’autre source de dépossession du pouvoir de se raconter ne doit plus être cherchée du côté de l’imposition extérieure d’une identité narrative hégémonique, mais du côté de mécanismes de résistance “internes”. Dans ses réflexions sur la psychanalyse, Ricœur a mis en

avant le fait que des mécanismes de résistance peuvent entraver le processus de configuration narrative de soi.²⁷ Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur rend compte, à partir d'un texte de Freud intitulé *Remémoration, répétition, perlaboration* (1914), d'un mécanisme de résistance qui peut entraver l'appropriation par l'acteur de ses souvenirs. La résistance au travail du souvenir mise en avant par Freud dans ce texte prend la forme d'une "compulsion de répétition". Cet obstacle est caractérisé par une tendance au passage à l'acte. Ricœur écrit, citant Freud: "le patient 'ne reproduit pas [le fait oublié] sous forme de souvenir mais sous forme d'action: il le répète sans évidemment savoir qu'il le répète.'"²⁸

Ces résistances, la psychanalyse nous apprend qu'elles ne peuvent être levées par leur seule compréhension intellectuelle. Pour lever un tel obstacle à l'appropriation par l'acteur de ses souvenirs, le processus thérapeutique doit consister en un véritable "travail" de "maniement des résistances."²⁹ En ce qui concerne ce travail, que Freud a appelé *Durcharbeitung* (*perlaboration* en français et *working through* en anglais), Ricœur retient de Freud deux indications, l'une relative à l'analyste, l'autre au patient:

Au premier, il est conseillé une grande patience à l'égard des répétitions survenant sous le couvert du transfert. Le transfert, note Freud, crée de la sorte un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie réelle; on peut parler de celui-ci comme d'une "arène", où la compulsion est autorisée à se manifester dans une liberté quasi totale, l'occasion étant offerte au fond pathogène du sujet de se manifester ouvertement.³⁰

Au patient, il est demandé de cesser de se cacher à lui-même son état et de regarder la maladie comme une partie de lui-même. Pour Ricœur, la pratique analytique a ceci de particulier qu'elle lutte contre des résistances, des *forces*, à travers des effets de *sens*. Il parle de la psychanalyse comme d'une "étrange technique": "Nous sommes donc en face d'une étrange technique: c'est une technique par son caractère de travail et par son commerce avec les énergies et les mécanismes afférents à l'économie du désir, mais c'est une technique hors pair, en ce sens qu'elle n'atteint ni ne manie les énergies qu'à travers des effets de sens, à travers un travail de parole."³¹

Si les catégories comme celles de résistances ou de compulsion de répétition ont bien été forgées dans le colloque analytique, Ricœur soutient qu'elles peuvent être appliquées légitimement au plan du collectif: "On peut parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective."³² Ricœur écrit encore: "ce qui, dans l'expérience historique, fait figure de paradoxe, à savoir *trop* de mémoire ici, *pas assez* de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition, et finalement se trouve soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration."³³ A lire Ricœur, comme c'est le cas pour l'individu, des mécanismes de résistances peuvent empêcher une collectivité de faire retour sur elle-même et de se doter d'une identité narrative.

Signalons ici que ces réflexions ricœuriniennes sur la pratique analytique ne sont pas les seules à mettre à jour l'existence de résistances sociales à la mise en intrigue du collectif. Luc Boltanski et Eve Chiapello ont ainsi relevé, dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, les résistances que les acteurs peuvent développer face à l'institutionnalisation de nouveaux repères de la critique:

Du fait de l'institutionnalisation de certaines épreuves jouant le rôle de points focaux et associées à des répertoires de critique et de justification intégrés à un savoir commun, si la

critique tente de s'orienter dans des directions différentes, elle aura du mal à se faire entendre et risquera toujours d'être rabattue sur les épreuves reconnues.³⁴

Pour le dire en utilisant des termes kuhniens, un collectif risque toujours de négliger des anomalies, afin de pouvoir maintenir un fonctionnement normal. Se rendre inattentif aux voix dissonantes – “fermer les yeux” pour reprendre une expression de Laurent Thévenot et Luc Boltanski³⁵ – c'est permettre au collectif de maîtriser ce que les économistes nomment l'“incertitude radicale”. Si un collectif n'opérait aucune résistance par rapport à ces anomalies, si une “convention d'interprétation” – pour reprendre l'expression de André Orléan³⁶ – ne focalisait pas son attention, il ne pourrait tout simplement pas se poser comme un “nous” et agir collectivement. Cependant, ce mécanisme de résistance aux anomalies, sans laquelle l'action collective serait tout simplement impossible, peut se radicaliser au point de se prémunir contre toute forme de remise en cause. Les habitudes d'action peuvent être si ancrées qu'elles deviennent ce que Argyris et Schön ont appelé des “routines défensives”.³⁷

La question est alors de savoir comment s'opère la lutte contre ces résistances à la mise en intrigue du collectif. Face à ces résistances, l'intervention critique préconisée par Renault nous semble problématique. Cette intervention présuppose qu'une production sémantique – la description critique de la souffrance sociale – puisse induire chez les individus un nouveau rapport à leur souffrance qui puisse leur rendre leur capacité d'action. Or, les réflexions de Ricœur sur la pratique psychanalytique, ne nous ont-elles pas appris que “la compréhension intellectuelle du système des résistances ne suffit pas?”³⁸ Ricœur écrit encore qu'il “est tout à fait inefficace de révéler au patient la signification de ses symptômes aussi longtemps que la compréhension purement intellectuelle de leur signification n'a pas été incorporée au travail de l'analyse.”³⁹ Pire encore, à lire Freud, l'explication des souffrances pourrait même conduire à un renforcement des résistances. A ce propos, Ricœur cite Freud: “informer le patient de son inconscient aboutit régulièrement à une intensification de son conflit et à une exacerbation de ses troubles.”⁴⁰

Face à de telles résistances, l'intervention critique ne surestime-t-elle pas le pouvoir de l'analyse critique? Qu'est-ce qui garantit que le discours critique ne sera pas considéré comme une anomalie qu'il faut négliger? En soulevant une telle question, notre propos n'est pas de dénoncer comme illusoire le pouvoir des idées et du sens sur le monde et de plaider pour une approche matérialiste du devenir humain. Nous faisons nôtre la conviction, partagée tant par Ricœur que par Renault, que le langage, loin de constituer un monde pour lui-même, renvoie au monde et qu'il peut révéler et transformer des dimensions de notre expérience vive. Nous retenons plutôt des réflexions de Ricœur sur la pratique analytique différentes questions, adressées comme autant de défis, tant à l'herméneutique qu'à la critique sociale: comment une parole peut-elle devenir une parole “agissante”, “révélatrice” et “transformatrice” pour le dire dans des catégories de *Temps et récit*? Quelles sont les conditions de l'“efficacité symbolique”⁴¹ du sens? Pour que les mécanismes de résistance soient levés, il ne suffit pas de recevoir un sens qui nous est donné à penser. Il faut *agir*. En psychanalyse, les résistances sont levées à travers un dispositif thérapeutique. Pour que le discours de la critique sociale transforment les acteurs, ne faut-il pas également imaginer un dispositif qui permette d'agir contre les résistances, de déstabiliser les routines défensives, plutôt que croire que les mots à eux-seuls ont le pouvoir de transformer les acteurs?

Comment lutter contre les résistances collectives?

Les réflexions de Ricœur sur la dépossession du pouvoir de se raconter nous auront permis de problématiser l'intervention critique préconisée par Renault. Loin de la disqualifier, nous avons tenté de tirer profit des réflexions de Ricœur sur la narrativité pour adresser différents avertissements à cette proposition critique.⁴² S'il nous aura permis de dégager plusieurs difficultés inhérentes à un tel projet critique, force est de constater cependant que Ricœur ne permet pas entièrement de les surmonter. Il reconnaît l'existence de résistances au plan collectif, mais ne parvient pas réellement à déterminer ce qui permettrait de lutter contre elles. Il insiste avant tout sur le constat que les ressources de la cure analytique sont sans équivalent au niveau social: "Où serait le symétrique du transfert? Celui du colloque? Qui est le psychanalyste? Qui peut diriger le travail de perlaboration, de *working through*?"⁴³ Tout au plus, Ricœur s'est limité à évoquer une piste: "ne peut-on dire que [...] c'est l'espace public de la discussion qui constitue l'équivalent de ce que l'on appelait plus haut l'"arène" comme région intermédiaire entre le thérapeute et l'analysant?"⁴⁴ En l'état, une telle piste reste insuffisante. Le fait que Ricœur l'évoque sous la forme d'une question n'est d'ailleurs pas anodin. Qu'est-ce qui garantit que la délibération ne sera pas l'occasion d'un renforcement des résistances et des routines défensives? Dans des situations de blocage social, l'organisation de débats publics ne peut-il pas conduire à un renforcement des résistances et des blocages?⁴⁵

Laissant en l'état la question des dispositifs sociaux et des formes d'action collective qui permettraient au collectif d'opérer le *travail* de sa mise en intrigue, c'est dans le for intérieur de chaque individu que Ricœur semble chercher la réponse à la question de la dépossession fondamentale du pouvoir de se raconter des acteurs sociaux. Lorsqu'il affirme que le processus de remémoration peut parfois prendre la forme d'un véritable *travail*, il ne se limite pas à évoquer la pratique analytique, où la "restructuration narrative de la personnalité"⁴⁶ est rendue possible par l'exercice d'une technique de maniement des énergies. S'il retient et se réapproprie cette notion freudienne, c'est également pour souligner la responsabilité individuelle de chacun face à son impuissance. Revenant sur la notion de "travail", il écrit ainsi dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: "la notion de travail – travail de remémoration, travail de deuil – occupe une position stratégique dans la réflexion sur les défaillances de la mémoire. Cette notion suppose que les troubles en question ne sont pas seulement subis, mais que nous en sommes responsables, comme en témoignent les conseils thérapeutiques qui accompagnent la perlaboration."⁴⁷ Il rappelle que "la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes (...) ne va pas sans une complicité secrète, qui fait de l'oubli un comportement semi-passif et semi-actif."⁴⁸ En écho au patient qui entre en cure et à qui il est demandé de faire face avec courage à ses maux, Ricœur adresse une injonction aux acteurs dépossédés de leur pouvoir de se raconter: "ose faire récit par toi-même!" Citons à nouveau Ricœur:

On retrouve ainsi, sur le chemin de la reconquête par les agents sociaux de la maîtrise de leur capacité à faire récit, tous les obstacles liés à l'effondrement des formes de secours que la mémoire de chacun peut trouver dans celle des autres en tant que capables d'autoriser, d'aider à faire récit de façon à la fois intelligible, acceptable et responsable. Mais la responsabilité de l'aveuglement retombe sur chacun. Ici la devise des Lumières: *sapere aude!* sors de la minorité! peut se récrire ose faire récit par toi-même.⁴⁹

De même, dans les conflits touchant à la mémoire collective (débat autour du devoir de mémoire, conflit entre les historiens et les juges, etc.), il semble que c'est le citoyen individuel, en son for intérieur, qui ait la responsabilité *finale* de trancher. Ricœur écrit ainsi: "où passe la ligne de démarcation entre l'amnistie et l'amnésie? La réponse (...) 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."⁵⁰ La réponse de Ricœur au risque évoqué plus haut que l'intervenant critique ou l'historien exercent une "direction de conscience" en se proclamant "porte-parole de la demande de justice des victimes" doit donc également être recherchée au plan individuel.

Ricœur semble donc chercher dans la responsabilisation individuelle une réponse à cette difficile question du *travail* de la mise en intrigue du collectif. Une telle position nous semble éminemment problématique. Ne risque-t-elle pas de moraliser la question de la dépossession du pouvoir de se raconter des acteurs sociaux? Ne contribue-t-elle pas au processus d'individualisation des risques sociaux qui tend à attribuer la cause de ces risques aux individus et qui est dénoncé avec virulence par des auteurs comme Renault et Honneth? Ne devrait-on pas plutôt continuer à réfléchir à la forme que doit prendre le travail du collectif sur lui-même pour arriver à manier les forces qui empêchent la formation de son identité? Une tâche qui s'impose à la critique sociale aujourd'hui n'est-elle pas de réfléchir aux conditions d'un *apprentissage collectif*⁵¹ d'un pouvoir de se raconter collectivement? Telles sont, parmi d'autres, les questions et défis que la critique sociale hérite de Paul Ricœur.

- ¹ Axel Honneth, interviewé in *Pensées critiques: Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)* (Paris: La Découverte, 2008), 177.
- ² Emmanuel Renault, *Souffrances sociales: Philosophie, psychologie et politique* (Paris: La Découverte, 2008).
- ³ Renault réserve "le terme de *souffrance sociale* aux usages de 'souffrance sociale' qui prennent social et souffrance au sens propre, en désignant la dimension proprement sociale d'atteintes subjectives qui peuvent être dite relever de la souffrance à proprement parler dans la mesure où elles appartiennent à la vie affective des individus" (Renault, *Souffrances sociales*, 48).
- ⁴ Une des caractéristiques actuelles de nos sociétés réside dans le paradoxe de la coexistence d'une situation d'interdépendance généralisée et d'un phénomène d'individualisation de la responsabilité. Ulrich Beck a bien mis en lumière ce phénomène d'individualisation des risques: "ce qui auparavant était surmonté collectivement comme un destin de classe, doit de plus en plus être pris en charge individuellement comme une défaillance personnelle. Ce qui était un destin statistiquement commun à des millions de personnes s'est transformé en une faute, une responsabilité et une névrose individuelles. Tout cela signifie que les crises sociétales apparaissent comme des crises *individuelles* et sont de moins en moins considérées dans leur dimension sociale et prises en charge politiquement" (Ulrich Beck, "Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités," *Lien social et politiques* 39 (1998): 15-25, 22). Un tel phénomène n'a en soi en rien de neuf. Le philosophe américain John Dewey, dans les années 20, soulignait déjà cette contradiction du recours à la figure de l'individu responsable dans un contexte où l'individu est de plus en plus submergé par les conséquences d'actions qui le dépassent. Dans *Le public et ses problèmes*, il rapporte que "la théorie d'un individu empreint de désirs et de revendications et doté d'un sens de la prévision, de prudence et d'amour pour l'amélioration de soi, a été forgée au moment même où l'individu comptait de moins en moins dans la direction des affaires sociales, et où des forces mécaniques et de vastes organisations impersonnelles déterminaient le cadre des choses" (John Dewey, *Le public et ses problèmes*, trad. Joëlle Zask (Pau/Tours/Paris: Publications de l'Université de Pau/Farrago-Leo Scheer, 2003), 119). Alors que, du fait d'innovations technologiques comme la vapeur et l'électricité, l'action personnelle était fortement "submergée par les conséquences débordantes d'actions collectives lointaines et inaccessibles" (Dewey, *Le public et ses problèmes*, 120), les "nouveaux modes d'association, qui étaient contractés volontairement, occupaient toute la pensée" (Dewey, *Le public et ses problèmes*, 121). Par contre, l'"effet des nouvelles conditions économiques sur les masses laborieuses fut largement inaperçu" (Dewey, *Le public et ses problèmes*, 121).
- ⁵ Sur la théorie des cadres, on se reportera à Daniel Céfai, "Les cadres de l'action collective, Définitions et problèmes," in *Les formes de l'action collective, Mobilisations dans des arènes publiques*, eds. D. Céfai et D. Trom (Paris: Editions de l'EHESS, 2001), 51-97; David Snow, "Analyse de cadres et mouvements sociaux," in *Les formes de l'action collective*, 27-49.
- ⁶ Cf. John D. McCarthy and Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory," *The American Journal of Sociology* 82 (6) (1977): 1212-1241.
- ⁷ Cf. Axel Honneth, "La critique comme "mise au jour": La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale," art. trad. par E. Renault, in *La société du mépris: Vers une nouvelles*

théorie critique (Paris, La Découverte, 2006), 131-149. Renault écrit: "Mise au jour signifie ainsi à la fois mise en visibilité des problèmes sociaux déniés ou euphémisés par le discours politique ordinaire et légitimation du droit à en faire des objets à part entière des délibérations politiques" (Renault, *Souffrances sociales*, 377). Dans le cadre de cet article, nous n'analyserons pas plus en avant cette figure honnethienne de la critique comme "mise au jour".

⁸ Renault, *Souffrances sociales*, 374.

⁹ Renault, *Souffrances sociales*, 150.

¹⁰ Cf. Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

¹¹ Renault, *Souffrances sociales*, 373-374.

¹² Renault, *Souffrances sociales*, 379.

¹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 175.

¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 146.

¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195-196.

¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 225.

¹⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit III: Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 356.

¹⁸ Ricœur, *Temps et récit III*, 356-357.

¹⁹ Ricœur, *Temps et récit III*, 357.

²⁰ "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" (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 304).

²¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 98-99.

²² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 103.

²³ Paul Ricœur, "Fragile identité: Respect de l'autre et identité culturelle," accessed February 7, 2012. <http://www.fondsRicœur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>

²⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 584.

²⁵ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 436.

²⁶ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 109.

- ²⁷ Précisons d'emblée que ces réflexions ricœuriennes sur l'existence de mécanismes de résistance à la mise en intrigue de soi ne doivent pas être comprises comme une remise en question de son concept d'identité narrative. Comme le souligne Johann Michel, "une narration empêchée ou refusée témoigne encore du fait que la mise en récit est le problème par excellence de la construction des identités individuelles et collectives" (Johann Michel, "Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales," *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne] XLI-125 (2003), mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 19 avril 2012. URL: <http://ress.revues.org/562>; DOI: 10.4000/ress.562). Pour une analyse approfondie de l'influence sur le concept d'identité narrative des réflexions de Ricœur sur la pratique analytique, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article: Alain Loute, "Identité narrative et résistances: le travail de la mise en intrigue," *Studia Phaenomenologica* 10 (2010): 221-234.
- ²⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 84. Ricœur renvoie à l'édition allemande du texte de Freud: Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, in *Gesammelte Werke*, t. X (Francfort-sur-le-Main: S. Fischer Verlag, 1913-1917), 126-136, 129.
- ²⁹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85.
- ³⁰ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 85.
- ³¹ Paul Ricœur, "Psychanalyse et valeurs morales," in *Ecrits et conférences I: Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 2008), 167-204, 201.
- ³² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.
- ³³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 96.
- ³⁴ Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999), 591.
- ³⁵ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: Les économies de la grandeur* (Paris: Gallimard, 1991), 286; Laurent Thévenot, *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement* (Paris: La Découverte, 2006), 179.
- ³⁶ André Orléan rapproche la notion de convention de celle de paradigme chez Kuhn. "On peut, en effet, rapprocher la convention du paradigme. L'élaboration intellectuelle se concentre alors 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" (André Orléan, *Le pouvoir de la finance* (Paris: Odile Jacob, 1999), 177). Pour une présentation synthétique de la théorie conventionnaliste de l'action collective, tant dans l'économie des conventions (e. a. Olivier Favereau, André Orléan, etc.), que dans la sociologie des conventions (e. a. Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Eve Chiapello, etc.), nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage Alain Loute, *La création sociale des normes: De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur* (Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2008), 11-140.
- ³⁷ "Le raisonnement défensif consiste à rendre implicites et invulnérables ses propres principes et inférences face à la vérification publique. L'analyse qu'on peut en tirer passe alors nécessairement au

travers du filtre logique mis en place par les acteurs, soucieux consciemment ou non d'influencer le raisonnement vers une conclusion forgée d'avance" (Chris Argyris et Donald Schön, *Apprentissage organisationnel: Théorie, Méthode, Pratique* (Bruxelles: De Boeck, 2002), 148).

- ³⁸ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. M. Revault D'Allonnes et J. Roman (Paris: Seuil, 1997), 318.
- ³⁹ Ricœur, "La question de la preuve en psychanalyse," in *Ecrits et conférences I*, 41.
- ⁴⁰ Ricœur, "La question de la preuve en psychanalyse," 41.
- ⁴¹ Nous reprenons ici librement une notion lévi-straussienne. Cf. sur la question de l'efficacité symbolique chez Lévi-Strauss Marcel Hénaff, Claude Lévi-Strauss, *Le passeur du sens* (Paris: Perrin, 2008), 100-118.
- ⁴² Pour une analyse critique plus approfondie des travaux de Emmanuel Renault, cf. Laurence Blésin et Alain Loute, "Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagements, Apports pour une critique sociale," in *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, éd. Marc Maesschalck et Alain Loute (Monza: Polimettrica, 2011), 155-192. Cet ouvrage est accessible en Open Access sur le site de l'éditeur (www.polimettrica.com).
- ⁴³ Ricœur, "Fragile identité: Respect de l'autre et identité culturelle."
- ⁴⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 95.
- ⁴⁵ Un ouvrage de Marc Maesschalck et Christian Boucq remet en cause le pouvoir de la délibération publique à lutter à elle seule contre des mouvements d'extrême droite, en attirant notre attention sur 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" (Christian Boucq et Marc Maesschalck, *Déminons l'extrême droite* (Bruxelles: Couleur livres, 2005), 65).
- ⁴⁶ Paul Ricœur, "Le récit: sa place en psychanalyse," in *Ecrits et conférences I*, 285.
- ⁴⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 97.
- ⁴⁸ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 580.
- ⁴⁹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 580.
- ⁵⁰ Paul Ricœur, "Mémoire, Histoire, Oubli," *Esprit* 323 (2006): 20-29, 28-29. Dans un article précédent, nous avons tenté de montrer que, si Ricœur a bel et bien tenté de réfléchir à ce qui peut donner une portée collective au pouvoir transformant du pardon, à ce qui lui permettrait de "dépenser ses effets dans la région du politique" (Paul Ricœur, "Le pardon peut-il guérir?," *Esprit* 210 (1995): 77-82, 82), la logique du pardon n'agit, selon lui, qu'à travers l'engagement extrême d'acteurs singuliers, excessifs. Cf. Alain Loute, "Le pardon peut-il être collectif pour Paul Ricœur?," in *Paul Ricœur: Poetics*

and Religion, ed. J. Verheyden, T. L. Hettema, et P. Vandecasteele (Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2011), 405-419. La question qu'une telle position soulève est alors de savoir si l'on peut légitimement attendre d'un geste individuel une transformation sociale.

- ⁵¹ Il nous semble essentiel, pour la théorie critique, de développer une réflexion approfondie sur la problématique de *l'apprentissage collectif*. Sur ce point, les travaux de Jacques Lenoble et Marc Maesschalck sur ce qu'ils appellent le "tournant pragmatiste" en sciences sociales constituent une ressource précieuse. Cf. les pages consacrées au pragmatisme politique in Jacques Lenoble et Marc Maesschalck, *Démocratie, droit et gouvernance* (Sherbrooke: Editions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, 2011), 245-301; Jacques Lenoble and Marc Maesschalck, *Democracy, Law and Governance* (Ashgate, 2010), 165-200. Cf. également Marc Maesschalck, "Les enjeux du tournant contextualiste et pragmatiste en éthique," in *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, éd. Marc Maesschalck et Alain Loute (Monza: Polimetrica, 2011), 43-64.