



HAL
open science

D'exils en émotions, l'identité humaine

Noëlle Burgi

► **To cite this version:**

Noëlle Burgi. D'exils en émotions, l'identité humaine. Tariq Ragi, Sylvia Gerritsen. Les territoires de l'identité, L'Harmattan; Licorne, pp.27-61, 1999, Villes Plurielles, 2-7384-6425-4. hal-01967956

HAL Id: hal-01967956

<https://hal.science/hal-01967956>

Submitted on 1 Jan 2019

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

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

D'EXILS EN ÉMOTIONS, L'IDENTITÉ HUMAINE

Chapitre d'ouvrage paru dans T. Ragi (dir.), Les territoires de l'identité, Paris, L'Harmattan, coll. Villes Plurielles, 1999, pp. 27-61.

Où se situe le vrai ? S'agissant de la vie d'un être, de sa biographie, de son identité, la réponse est pour le moins incertaine. Dans un de ses beaux essais consacrés à Antonin Artaud, Paule Thévenin¹ raconte l'anecdote suivante. Selon le registre de l'état civil, Artaud était né le 4 septembre 1896 à Marseille, au 15 rue du Jardin-des-Plantes. Or le poète avait maintes fois situé le lieu de sa naissance non au 15, mais au 4 de la même rue. Était-ce « par erreur », comme l'affirme Thomas Maeder, l'un de ses derniers biographes ? Non. « L'erreur, ici, c'est le biographe qui la commet en ne sachant pas voir qu'il n'y a pas, de la part d'Antonin Artaud, faux souvenir ou défaillance de la mémoire. »² Rebelle à toute définition de soi qui lui fût imposée, Artaud ne se reconnaissait même pas dans ce qu'il appelait sa « prétendue famille ». Plus que d'autres, il avait ressenti la nécessité de se démarquer des héritages identitaires transmis par les hasards ou les nécessités de l'histoire, de la société, de la filiation ou de la géographie. Il s'était inventé d'autres altérités. Il s'était choisi ses propres codes et repères d'identification. Le chiffre 4 et ses multiples en faisaient partie. Il y retrouvait ou voulait y reconnaître le jour, l'heure et l'année de sa naissance, le numéro et l'étage d'une maison, le jour de son baptême. Si l'on se souvient en outre que ce chiffre correspondait « au symbole pour lui abject de la croix et que, il le rappellera plus d'une fois, l'homme qui avait été mis en croix (mis en 4) au Golgotha n'était pas le dénommé Jésus-christ [...], mais lui, Artaud, on comprend que ce n'est pas par erreur qu'il a écrit être entré dans la vie de ce monde au 4, rue du Jardin-des-Plantes, puisqu'il lui fallait être né, qu'il ne pouvait être né que dans un immeuble marqué de ce chiffre, ce chiffre 4 où déjà s'inscrit l'insondable mystère de son destin. Et il nous faut alors bien admettre que la réalité est double : il y a celle du 4, et il y a

¹Paule Thévenin, « Le ventre double », in *Antonin Artaud, ce Désespéré qui vous parle*, Paris, Seuil, Coll. Fiction & Cie, 1993, pp. 11-31.

²*Ibid.*, p. 13.

celle du 15. Connaître celle du 15 n'a pas d'autre intérêt que de faire mieux entendre ce qui est à lire et à découvrir dans la vérité mythologique du 4. »³

Cas extrême, unique en son genre, Artaud pourrait nous apprendre sur nous-mêmes plus de choses que ne le supposerait un regard incrédule, pressé de confiner aux domaines de l'irrationnel et de la littérature cette conception de soi éminemment subversive. Malgré ses excès, ou justement grâce à eux, le discours d'Artaud sur lui-même bien la dimension narrative de l'identité humaine, la part d'initiative singulière intervenant dans la définition de soi et, partant, la valeur de vérité de l'imaginaire dans la constitution du soi. À quelle réalité appartient en effet le poète ? À son état civil ? À sa « vérité mythologique » ? À une autre réalité qui ne serait ni la première ni la seconde, et la première et la seconde ? En situant le vrai entre le 4 et le 15, et plus exactement dans un jeu de renvois entre ces deux chiffres, Paule Thévenin suggère que seul leur éclairage réciproque permet de restituer la couleur, l'épaisseur et la multidimensionnalité de la personnalité d'Artaud. Et elle met en lumière, *a contrario*, la platitude et l'inutilité d'une approche qui négligerait le caractère énigmatique de l'expérience humaine au profit d'une accumulation de faits désincarnés.

La dimension narrative de l'identité n'est pas réservée aux poètes ou aux génies. Inégalement et diversement exprimée selon le parcours, la curiosité, les capacités ou les talents de chacun, elle n'en forme pas moins une composante centrale et universelle du soi. Il suffit de s'écouter ou d'écouter les autres, et notamment leurs histoires de vie : n'est-on pas frappé par la multiplicité des scénarios interprétatifs ou des intrigues à l'aide desquels les individus et les groupes se représentent leur existence, lui donnent un sens et actualisent leurs relations réciproques ? Certes, il y a une différence entre l'extravagance des propos d'Artaud et les schémas interprétatifs par la médiation desquels se déclinent habituellement les identités individuelles et collectives. Mais il s'agit d'une différence de degrés, de proportions, non d'une différence de nature. Il y a deux raisons à cela. La première, c'est que tout processus d'identification, qu'il procède *ou non* d'un choix personnel, passe nécessairement par un investissement affectif⁴ dont l'analyse devra tenir compte, quitte à écorner un peu le dogme de l'objectivité scientifique. La deuxième raison est liée à la première. Même s'ils ne sont pas poètes, les individus « se rapportent à leurs propres vies et à la réalité sociale sur un mode qui n'est pas seulement celui de la participation sans distance, mais précisément sur celui de la non-congruence »⁵, de la déviance, de la distorsion par rapport à la réalité. Autrement dit, l'imagination sociale et culturelle, avec ses mythes, ses modèles, ses croyances, fait partie intégrante de la réalité. « Si l'on

³ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁴ Artaud dénie son lieu de naissance, mais il ne se trompe pas sur lui-même car sa dénégation n'est pas d'ordre logique : justement, elle est affective.

⁵ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 19.

n'accorde pas que la vie sociale a une structure symbolique, il n'y a aucun moyen de comprendre comment nous vivons, faisons des choses et projetons ces activités dans des idées, pas de moyen de comprendre comment la réalité peut devenir une idée ou comment la vie réelle peut produire des illusions ; elles ne seront toutes que des événements mystiques et incompréhensibles⁶. » Mais alors, où se situe le vrai ? Comment tenir compte à la fois de l'imaginaire et de la réalité sans succomber à la tentation de rêver sa vie plutôt que de construire son rêve ?

Il est clair qu'aucune société ou, si l'on préfère, aucune culture n'accepterait que la définition de l'individualité et la détermination des identités puissent être, comme dans l'exemple d'Artaud, tout à fait arbitraires. Il en va d'un impératif de sécurité intellectuelle. Sauf à admettre une parfaite adéquation entre réalité et fiction, les scénarios interprétatifs doivent être compatibles avec le minimum de contraintes pesant sur les définitions du possible et du probable, avec l'univers du sens dans lequel ils s'inscrivent, en un mot avec le principe de réalité tel que le définit la norme sociale d'une collectivité humaine particulière. Mais cela ne résout pas entièrement le problème de la délimitation des frontières entre l'objectif et le subjectif, l'imaginaire et la réalité. Car la norme sociale est inscrite dans l'histoire, elle n'est pas indépendante des pratiques sociales et peut faire l'objet de conflits d'interprétation parfois indécidables. En d'autres termes, que se passe-t-il lorsque le principe de réalité ne fonctionne plus comme tel, ne permet plus de maîtriser intellectuellement le monde où l'on vit et où l'on adhère à une image de l'homme, de la nature et des rapports entre eux ? Je pense, par exemple, à la difficulté éprouvée par les membres des sociétés dites traditionnelles ou en développement à se situer face aux épreuves que leur imposent la « modernisation » et le contexte mondial ; aux sociétés est-européennes qui se sont retrouvées, après la chute du mur de Berlin, violemment coupées de leur passé, sans prise sérieuse sur l'avenir, livrées sans défense aux ravages de l'ordre économique dominant⁷ ; et, encore plus près de nous, à ceux qui ne reconnaissent plus ou ne veulent plus reconnaître la France de l'égalité et celle des droits de l'homme. La liste ne s'arrête pas là, les exemples abondent. Dans tous ces cas-là et dans d'autres, la mise en question partielle mais essentielle du principe de réalité, c'est-à-dire des normes, des valeurs et des institutions dans lesquelles se reconnaissaient et auxquels s'identifiaient des individus ou des populations, provoque des demandes de sens et stimule l'imagination narrative⁸. C'est alors que les modèles

⁶*Ibid.*, p. 25.

⁷Voir, par exemple, N. Burgi (dir.), *Fractures de l'État-nation*, Paris, Kimé [2e éd.], pp. 15-70.

⁸Avec ces exemples, je ne veux pas dire que la norme n'est qu'exceptionnellement mise en cause. Au contraire, elle fait toujours l'objet de conflits, mais ceux-ci donnent lieu à des pratiques ou à des événements qui sont ressentis comme déstabilisateur par les individus ou les groupes avec une intensité variable selon le contexte. Sur la France, on consultera, outre les classiques des historiens, et notamment la série des *Lieux de mémoire* dirigés par Pierre Nora,

interprétatifs les plus opposés se heurtent les uns aux autres en élevant chacun des prétentions analogues d'authenticité et de légitimité. Comment trancher ?

Il faut trancher. Si l'on quitte le royaume de l'art pour entrer dans l'univers de la politique, on conçoit facilement que le sommeil de la raison puisse engendrer des monstres aussi redoutables que les scènes d'horreur dessinées par Goya⁹. Il faut trancher, et c'est un vieux débat. On sait depuis longtemps que les systèmes symboliques contribuent à définir la réalité sociale et que l'imbrication entre imaginaire et réalité expose constamment les sciences humaines au danger de tenir un fait pour une valeur et inversement. Les paradigmes sociologiques établis, tel celui de l'action rationnelle, n'ignorent pas ce danger. Mais autant les outils méthodologiques qu'ils proposent pour évaluer la réalité sociale sans tomber dans le piège des jugements de valeur peuvent paraître suffisants pour l'étude de sociétés ou de conjonctures relativement stables, autant ils se révèlent incomplets dans les périodes de profonde remise en question des institutions et des valeurs.

Afin d'éclairer le problème épineux de la signification qu'il convient d'attribuer aux constructions imaginaires au moyen desquelles les hommes se (re)définissent, se reconnaissent ou se combattent les uns les autres, je commencerai par réfléchir aux tensions ou aux contradictions résultant de l'impératif de stabilité et simultanément d'adaptation aux circonstances les plus déstabilisatrices auxquelles sont toujours confrontés les hommes et les cultures. Je m'appuierai pour cela sur le cas de figure sociologiquement exemplaire de l'exil. Je soutiendrai l'hypothèse que la ligne de partage entre l'imaginaire et la réalité, celle qui pose des bornes et permet de définir des limites, ne passe pas par un faux débat sur l'objectivité. Si elle est efficace dans des contextes restreints, cette dernière notion se révèle inopérante lorsqu'il s'agit de décoder, d'interpréter et de comprendre des dynamiques sociales transgressant les normes et les cadres institués.

Cela laisse ouverte la question de savoir jusqu'où la subjectivité et l'affectivité des individus doit être écoutée et prise en compte pour un jugement politique qui se voudrait stable et équitable. Quand l'accord ne peut plus se faire sur une norme tenue pour objective, faut-il pour autant renoncer à l'affirmation de valeurs universelles¹⁰ et se réfugier, par exemple, dans le relativisme culturel ? On pourrait également, me semble-t-il, en appeler à un idéal normatif plus large dont l'objet serait inévitablement l'humanité de l'homme. Ce ne serait pas alors sur le terrain de l'objectivité, mais sur

par exemple les travaux de Pierre Birnbaum, notamment*****. Voir également les travaux de Yves Déloye, notamment son ouvrage *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

⁹Voir, par exemple, Francisco Goya, *The disasters of war*, New York, Dover Publications, 1967. L'allusion à *El sueño de la razón produce monstruos* de Goya renvoie à une autre série de dessins, les *Caprices*.

¹⁰Étant entendu que cette universalité n'existe pas hors contexte.

celui de l'éthique que se redessineraient les frontières entre objectivité et subjectivité, faits et valeurs, imaginaire et réalité. Je tenterai de montrer la pertinence politique d'une telle approche en introduisant une réflexion sur l'émotion et le principe de responsabilité.

L'exil, ses mondes et l'identité narrative

Aborder l'identité par l'exil, c'est penser non une situation extrême comme pouvait l'être celle d'Artaud, mais une *situation limite*. Défini, par exemple, comme une migration volontaire ou forcée d'un endroit où l'on est interdit, ou d'un endroit vécu comme tel, à un autre où l'on aimerait se faire accepter¹¹, l'exil représente dans le parcours d'une vie une expérience radicale mettant à l'épreuve les liens rattachant une personne au contexte dans lequel son identité se déploie. Le simple fait de s'installer en terre étrangère oblige en effet l'exilé à se situer face à un ailleurs où il doit apprendre à vivre sans le secours de ses repères sociaux, linguistiques ou symboliques habituels. Ces circonstances le placent dans un entre-deux qui l'oblige à se réinventer une place parmi ceux qu'il a quittés, à s'en inventer une autre et se la construire dans l'univers de son présent, à se redéfinir dans son rapport à autrui et au monde.

Quiconque a été poussé « par l'État, la peur, la pauvreté ou l'ennui »¹² à faire en terre étrangère l'expérience d'un séjour dont la durée se prolonge au-delà de son espoir ou de sa crainte du retour, sait à quel point cet entre-deux est compliqué à vivre. Compliqué : selon les personnes et selon les circonstances, il est difficile, surprenant, enrichissant, aliénant, heureux, malheureux. À moins de se perdre et même d'en perdre la raison, il faut apprendre à forcer le dialogue entre deux mondes : deux mondes qui, s'ils parlaient (mais ils ne parlent pas, ce sont les hommes qui en parlent), ne parleraient pas la même langue¹³. Deux « univers de reconnaissance »¹⁴ entre lesquels il n'y a que méconnaissance, des univers moins faits pour connaître que pour s'y reconnaître, pour substituer « aux frontières indéfinies d'un univers en fuite la sécurité totalitaire des mondes clos »¹⁵. Les cultures sont d'ailleurs si peu faites pour dialoguer et les individus si mal préparés à s'ouvrir à l'altérité que la tentation a longtemps été grande parmi les sociologues, les philosophes et les ethnologues de

¹¹Je modifie légèrement la définition proposée par Chantal Benayoun dans « Entre l'exil assumé et l'exil réinventé : Les juifs d'Afrique du Nord en France », in *Les Nouveaux Cahiers*, n° 110, automne 1992, pp. 17-22.

¹²Joseph Brodsky, « Cette condition que nous appelons l'exil », in « Émigrer, immigrer », *Le genre humain*, n° 19, février 1989, p. 94.

¹³Je paraphrase ici Marc Augé. Voir ses articles reproduits dans *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 107.

¹⁴*Ibid.*, pp. 123-147.

¹⁵*Ibid.*, p. 131.

réifier les premières et d'ontologiser les seconds. Soit dit en passant, c'était en quelque sorte prendre l'institution imaginaire de la société¹⁶ pour la réalité et universaliser la représentation occidentale du sujet authentique.

Ce vertige de la clôture — celle des cultures et celle du moi — est très précisément ce qui rend l'exil si problématique. On conçoit en effet sans difficulté que l'expérience du déplacement ne fait disparaître ni les traits de caractère ni pour l'essentiel l'héritage culturel d'une personne. Quelles que soient les circonstances, les composantes les plus stables de l'identité demeurent, résistent. C'est dire, *a contrario*, la puissance intégratrice des valeurs et des normes sociales apprises ou transmises par nos « origines », puissance redoublée par le besoin de tout être humain de se couler dans une culture sans laquelle il ne peut exister, et amplifiée par ce que nous appellerions de la célèbre formule le monopole de la violence légitime. Ce n'est pas sans raison que l'ethnologie ou la sociologie ont cherché à déterminer un *substrat*, à trouver une sorte d'invariant relationnel donnant à l'identité sa signification forte de permanence dans le temps¹⁷. Ainsi, par exemple, chacun à sa manière, Durkheim et Weber avaient justement souligné que *l'intériorisation* des normes, des valeurs ou de visions typiques du monde garantissait la stabilité d'un groupe ou d'une collectivité et notamment la régularité et la prévisibilité des comportements. L'identité, selon eux, se ramenait peu ou prou à ce processus d'intériorisation qui lui donnait son unité et sa cohérence implicites. La culture pouvait être alors projetée de l'intérieur vers l'extérieur, et elle était supposée causer, motiver, expliquer le comportement¹⁸. De même, l'exil a longtemps été abordé dans le cadre de cette problématique. Avec cette particularité que la notion d'enracinement prenait une importance centrale puisque l'identité était conçue par référence à la culture du pays d'origine. C'est à l'aune de ce modèle que l'on essayait de trouver les causes de l'assimilation plus ou moins réussie de l'exilé dans la société d'accueil. Et avec des nuances que je m'abstiendrai d'exposer ici, on classait les comportements et les motivations des exilés selon le degré de leur attachement à un lieu ou à une culture d'origine¹⁹.

Mais si les mondes sont clos, comment les faire dialoguer ? L'exilé s'exposerait-il au risque d'une perte de substance qui serait à la mesure de son « assimilation »

¹⁶Allusion à Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

¹⁷Pour une réflexion critique sur la méthode ethnologique, voir Gérard Lenclud, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Collection Ethnologie de la France, Cahier 7, 1992.

¹⁸Voir les articles critiques de Ann Swidler, « Cultural Power and Social Movements » et d'Alberto Melucci « The Process of Collective Identity » dans H. Johnston, B. Klandermans (dir.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, respectivement pp. 25-40 et 41-63.

¹⁹Voir l'analyse critique de Yoshi Shain, *The Frontier of Loyalty. Political Exiles in the Age of the Nation-State*, Middletown, Wesleyan University Press, 1989.

virtuelle ou réelle ? Serait-il condamné à dresser le bilan des gains ou des pertes pour sa culture d'origine, par exemple à vivre déchiré entre sa judéité et sa déjudaisation²⁰, sa fidélité et sa trahison, son authenticité et ses illusions ? « Les liens que les hommes tissent, défont et refont au fil de leur vie avec des territoires et des cultures réels ou imaginaires, les passions qui les animent ce faisant, méritent plus que ce décompte aussi froid que vain. »²¹ Ils méritent plus et expriment plus : ils participent d'une réalité autrement riche, vivante et complexe²². Les appartenances ne sont jamais entièrement, jamais définitivement exclusives. Comme l'a bien montré Judith Shklar qui prenait soin de distinguer les notions de loyauté, d'obligation politique, d'engagement, de fidélité ou d'allégeance, elles sont porteuses de conflictualité et tantôt se renforcent, tantôt se détruisent²³. À l'inverse, comme Marc Augé, citant Georges Devereux²⁴, aime à le rappeler, face à la dureté des temps modernes, la tentation éprouvée par certains de se réfugier dans des identités « de classe »²⁵ signale un danger d'effondrement imminent de l'identité individuelle : « Si l'on n'est rien qu'un Spartiate, qu'un capitaliste, qu'un prolétaire, qu'un bouddhiste, on est bien près de n'être rien du tout, et donc de ne pas être du tout²⁶. » C'est dire que l'identité individuelle « passe par l'édification d'identités multiples, tâche à laquelle s'emploient d'ailleurs tous les systèmes culturels dont nous pouvons avoir connaissance²⁷. »

À cela il faut ajouter que ni les cultures ni les individus ne se définissent comme consubstantiels à elles et à eux-mêmes. D'un côté, les cultures évoluent, elles sont inscrites dans l'histoire. Leur plasticité, leur capacité d'adaptation et d'initiative ne font guère mystère si l'on veut bien les considérer comme des « ensembles de relations de sens »²⁸. Comment comprendre autrement que les exilés puissent ressentir le retour dans leur lieu d'origine comme un nouvel exil ? Ils ne parlent plus exactement la même langue : les mots, les expressions ont changé. Ils ne perçoivent plus et ne sont plus

²⁰Sur ce point, voir le beau texte de Chantal Benayoun, « Entre l'exil assumé et l'exil réinventé : Les juifs d'Afrique du Nord en France », *op. cit.*, pp. 17-22. Voir aussi du même auteur « Juifs, Pieds-Noirs, Séfarades ou les trois termes d'une citoyenneté », in J.-J. Jordi, E. Temime (dir.) *Marseille et le choc des décolonisations*, Edisud, pp. 125-132.

²¹*Ibid.*, p. 18.

²²Les travaux de recherche sont aujourd'hui nombreux, qui illustrent à quel point la formation et la reconstitution des identités individuelles et collectives passe par des voies multiples et complexes. Pour n'en citer que quelques uns, on peut se reporter à l'article de Paul Zawadzki qui examine la manière dont en Pologne se transmet et se reconstitue, surtout parmi la jeune génération d'aujourd'hui, une identité juive qui a subi la double rupture de la Shoah et du communisme. Voir également la série d'ouvrages *****

²³Judith Shklar, « Obligation, Loyalty, Exile », in *Political Theory*, Vol. 21, n° 2, 1989, pp. 181-197.

²⁴Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.

²⁵C'est-à-dire l'appartenance à une fratrie, une classe d'âge, un clan, un village, une nation, etc.

²⁶*Ibid.*, pp. 165-166, cité par Marc Augé, *Le sens des autres*, *op. cit.*, p. 121.

²⁷Marc Augé, *op. cit.*, p. 74.

²⁸*Ibid.*, p. 109.

perçus par les autres de la même manière. Après une longue absence — qui peut n'être que de quelques années —, il leur arrive d'être traités, chez eux, d'« immigrés », d'« étrangers », de « vacanciers ». D'un autre côté, il est impossible de penser les êtres humains comme des individus absolus, parfaitement affranchis des contraintes de l'altérité. Pour peu que l'on y pense, la place et l'importance d'autrui dans la définition de soi se donne à voir avec une évidence immédiate. Ainsi par exemple, en mettant doublement l'accent sur la socialisation — sur le décalage entre les identifications acquises et les normes, valeurs ou usages de la société d'accueil —, l'exil souligne à quel point l'autre est constitutif de l'identité d'une personne, à quel point il entre dans la définition du même. Et comme il fait ressortir les tensions suscitées par la rencontre de deux univers et par la nécessité de combler le décalage entre soi et autrui, il met en valeur l'aspect négocié de l'identité, les dimensions de reconnaissance et de réciprocité qu'elle implique²⁹.

En somme, l'identité est à la fois très stable et toujours mouvante. Elle est stable : elle suppose la durée et, partant, des critères permettant de reconnaître la permanence dans le temps, permettant la réidentification du même dans le temps. Pour une part importante, ce sont les mondes clos précédemment évoqués qui fournissent ces critères. Ce sont les sociétés et les cultures, ensembles de relations de sens dotés d'un pouvoir normatif et coercitif, et qui dans cette optique pourraient se concevoir « comme la zone imposée du consensus sur les règles du jeu (du jeu) »³⁰. Stable, l'identité individuelle et celle de l'existence singulière est toujours mouvante : elle n'admet jamais qu'une « définition sans cesse différée, toujours asymptotique et soumise à l'épreuve de l'événement »³¹. Mais *dans les deux cas*, elle est *ipséité*, au sens que lui donne Emmanuel Lévinas, identité d'un sujet structuré comme un autre dans le même, d'un sujet altérisé : l'individu authentique, sincère, affranchi de la relation à autrui est impensable³².

Stabilité, mobilité, ipséité : nous tenons ici une clef pour l'interprétation des notions d'*idem* et d'*ipse* selon Paul Ricœur. La distinction proposée par le philosophe est difficile à saisir, mais je veux l'évoquer ici car elle est indissociable de ces deux autres notions ricœurriennes, centrales pour nous, que sont l'événement et l'identité

²⁹Pour une analyse contemporaine insistant sur cette dimension voir Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1997. Georg Simmel avait très tôt (1908) averti du danger de concevoir l'identité comme une différence essentialiste et distinctive. L'étranger selon lui se présente comme un événement historique qui transforme sa *nature* identitaire, son essentialisme, en un processus négocié. Voir « Digressions sur l'étranger », in Y. Grafmeyer, I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, pp. 53-59.

³⁰Selon l'heureuse formule de Marc Augé, *Le sens des autres*, *op. cit.*, p. 43.

³¹*Ibid.*, p. 42

³²Je tiens à remercier Gérard Bensussan pour une discussion sur Lévinas et Ricœur qui m'a permis de mieux comprendre le problème de l'ipséité et les notions ricœurriennes d'*idem* et d'*ipse* dont je parlerai maintenant.

narrative³³. *Idem* renvoie aux traits relativement stables que l'identité doit à son enracinement dans le corps, dans le caractère et dans la culture. Ces traits composent, dit Ricœur, le pôle de la mêmété. Mais cela ne signifie pas que l'identité-mêmété puisse ou doive se comprendre en dehors du temps ou de la relation à autrui³⁴. La distinction entre *idem* et *ipse* pointe d'un côté vers l'idée de structure, vers le pôle relativement stable de l'*idem*, et de l'autre vers l'idée d'événement, vers le pôle dynamique de l'identité. Selon Ricœur, l'identité oscille toujours entre ces deux pôles.

Si elle désigne le même dans l'autre et l'autre dans le même, l'ipséité ricœurienne signale surtout la part d'initiative singulière intervenant dans la définition de soi. Elle permet de penser l'être humain dans la dynamique de sa relation intime avec ce qui n'est pas encore et ce qui n'est déjà plus : l'événement — un bonheur, un malheur, un simple regard d'autrui — représente justement ce qui s'interpose entre ces deux moments d'incertitude. Il provoque une tension, un effet de rupture, forçant l'identité à se déplier, à mesurer l'écart entre ses composantes les plus stables et les plus dynamiques, et à se mettre en mouvement afin de reconstituer son unité, d'intégrer la trace laissée par l'imprévu, l'inconnu, l'incommensurable. C'est alors que se découvre la place centrale du récit dans la reconstitution du soi : en renouant la trame d'une vie, en transformant rétroactivement l'événement en intrigue, le hasard en destin, la contingence en nécessité de l'histoire d'une vie, l'identité narrative y contribue de façon décisive.

À la faveur de l'événement, on passe ainsi des mondes clos qui stabilisent, codifient, canalisent les émotions³⁵ et les récits (grâce à des rites, des normes, des symboles, des mythes, des héros) à l'univers presqu'infini³⁶ des interprétations possibles — celles qui distinguent les cultures entre elles et aussi la représentation que l'on s'en fait, celles qui les redessinent de l'intérieur, celles qui permettent aux existences singulières de se rapporter à leurs propres vies et à la réalité sociale avec quelque décalage. Ce n'est donc pas un hasard si la période actuelle se caractérise par un questionnement identitaire multiforme et insistant : l'événement — la recomposition de l'« ordre mondial », les guerres civiles, la puissance consentie aux

³³Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Coll. Points Essais, 1990.

³⁴Il va de soi que l'interprétation proposée ici m'est personnelle. Ricœur dit, par exemple, « que l'on ne peut penser jusqu'au bout l'*idem* de la personne sans l'*ipse*, lors même que l'un recouvre l'autre » (p. 147). Le mot *recouvrir* est problématique : il semble indiquer que Ricœur dissocie bien *idem* et *ipse* et qu'il réintroduit avec *idem* une ontologie de l'être. Mais je n'en suis pas encore tout à fait sûre. Après longue réflexion, il me semble que le critère permettant de distinguer *idem* et *ipse*, ce qui fait la différence, ce n'est pas l'altérité mais la part d'initiative individuelle ou collective, la part de préférence évaluative entrant dans la définition de soi. C'est en tout cas l'interprétation que je propose ici, la seule, d'ailleurs, qui me soit intelligible et qui puisse nous intéresser — même si je dois pour cela dénaturer un peu le propos de Ricœur.

³⁵Sur ce point, voir, par exemple, Patricia Paperman, « L'absence d'émotion comme offense », in *Raisons pratiques*, n° 6, 1995, pp. 175–196.

³⁶Allusion à Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1973.

marchés financiers, la réouverture des plaies sociales que sont la pauvreté et le chômage — alimente le sentiment d'une perte de sens et ravive l'imagination narrative. Or on constate aussi que lorsque l'univers infini s'ouvre, cette dernière intervient pour mieux le refermer : pour reconstituer l'unité d'une vie ou celle du corps social, pour quadriller à nouveau l'espace, se repérer dans le temps, redevenir le centre d'un monde que l'on a su un moment décentré³⁷. Si la réinvention permanente d'« univers de reconnaissance » apparaît alors comme une donnée incontournable de l'existence humaine, il ne s'ensuit pas forcément que la dynamique sous-tendant l'imagination narrative soit toujours régressive et qu'elle doive conduire les individus à se retourner nostalgiquement vers les âges d'or du passé. Les utopies servent aussi à l'exploration du possible, elles peuvent être excentriques et novatrices³⁸. Pour le meilleur et pour le pire : « on n'aurait jamais pu atteindre le possible si dans le monde on ne s'était pas toujours attaqué à l'impossible. »³⁹ Mais ce n'est pas exactement la tendance actuelle. Dans le monde contemporain, les « contraintes », par exemple, sont réelles, mais elles protègent aussi les responsables officiels d'un acte de courage politique. Surtout, à réaliser la prégnance diffuse des appels du type « La France aux Français »⁴⁰, on doit craindre que la dynamique la plus inquiétante soit à l'œuvre : quand on ne reconnaît plus l'autre comme faisant partie de soi, on ne se reconnaît plus soi-même.

L'imagination narrative n'est donc pas exempte de dérives, et cela d'autant moins qu'elle est portée et transportée par les émotions et les passions : amour, haine, colère, désespoir, jalousie, vanité. Artaud, on s'en souvient, est *ce Désespéré qui nous parle*. Les dérives sont peut-être inévitables au niveau individuel. Mais en politique elles ne sont pas une fatalité. Elles ne *doivent pas* l'être. Comment leur assigner des limites ? Étant donné l'extrême gravité des enjeux, le langage du relativisme ne sied pas⁴¹ : quoi qu'en disent les partisans de la tolérance, elle ne s'érige pas en principe de gouvernement⁴². Attendra-t-on alors de nos responsables politiques qu'ils

³⁷Philip Golub, « Un monde décentré », in N. Burgi (dir.), *Fractures de l'État-nation*, op. cit., pp. 106-112.

³⁸Sur les fonctions de l'idéologie et l'utopie, voir Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit.

³⁹M. Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », loc. cit., in *Le savant et le politique*, Paris, Plon [UGE - 10/18], 1959, p. 185.

⁴⁰Pour une perspective de sociologie historique, voir Pierre Birnbaum,

⁴¹Aucun langage de ce type, y compris celui qui, en France, trouve des excuses pour les électeurs du Front National. Que ces derniers sachent ou non ce qu'ils sont en train de faire ne devrait pas servir d'argument aux responsables politiques — sauf à accepter que tout est permis pour prendre et/ou conserver le pouvoir et qu'une sorte de fatalité transforme la politique en instrument au service de la « vanité » des autorités (dont nous parlerons plus loin). Les arguments que l'on voudrait connaître, ce sont ceux qui mettent en perspective les moyens et les fins du gouvernement de la cité.

⁴²À propos de la tolérance, je pense en particulier au débat nord-américain sur le multiculturalisme, notamment aux travaux de Michael Waltzer. Voir son ouvrage *On Toleration*, Yale University Press, 1977 ainsi que la critique d'Anthony Appiah, « The Multiculturalist Misunderstanding », in *New York Review of Books*, Vol. XLV, n° 15, 9 octobre 1997, pp. 30-36. Par ailleurs, pour une approche mettant bien en lumière la complexité du problème, voir les

maîtrisent leurs émotions et s'en tiennent à l'objectivité des faits ? On l'aura compris, l'objectivité des faits ne saurait être, elle non plus, érigée en critère de jugement ni en principe d'action, car les faits sont autant que les valeurs tributaires d'une interprétation. Quant à l'émotion, si on veut bien la distinguer des affects et la définir à partir du sens fort que lui confère son étymologie, comme ce qui *met en mouvement* la pensée et le jugement, elle n'est pas, par principe, l'ennemie de la raison. Au contraire, elle en est le souffle. L'é-motion est en effet l'activité de l'esprit qui soutend la pensée rationnelle et donne aux idées leur mobilité et leur puissance (y compris négative). Ainsi comprise, elle est consubstantielle et non distincte de la pensée dite rationnelle⁴³ qui, lorsqu'elle est livrée à elle-même, s'apparente à un univers newtonien sans évolution et sans surprise. Mais, comme nous le verrons, elle doit être articulée sur la responsabilité pour produire un jugement stable et équitable.

L'émotion, dimension de la responsabilité politique

Pour donner un coup d'arrêt aux dérives de l'imaginaire et à la confrontation avec une multitude de modèles d'action et de vie qui risquent de paralyser la capacité d'engagement, il faut choisir. Et ce choix, qui définit les finalités essentielles à partir desquelles se déterminent les hiérarchies et donc les priorités pour l'action, engage la responsabilité et pose le problème de l'éthique.

C'est très exactement le thème sur lequel réfléchit Max Weber dans un passage célèbre de sa conférence sur « Le métier et la vocation d'homme politique »⁴⁴. Examinant le problème de l'éthique en politique, il commence par se demander quelles sont les qualités indispensables au succès de l'activité politique. La *passion* en est une. Cette notion ne désigne pas ici les affects, par exemple la vanité, la cupidité ou l'ambition personnelle. Le sociologue allemand s'engage justement dans une polémique contre la « vanité »⁴⁵ des « démagogues », contre le besoin qu'ils ont « de se mettre personnellement, de la façon la plus apparente possible, au premier plan »⁴⁶. Il fustige l'« arrogance »⁴⁷ de ces hommes politiques uniquement assoiffés de pouvoir, dont les intérêts personnels et matériels priment toute autre considération, qui veulent toujours avoir raison et se déchargent de leurs responsabilités sur les

travaux de Mary Waters, notamment son ouvrage *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, University of California Press, 1990.

⁴³Voir, par exemple, l'ouvrage d'A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994 (traduit chez Odile Jacob sous le titre *L'erreur de Descartes*).

⁴⁴M. Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », *loc. cit.* in *Le savant et le politique*, *op. cit.*

⁴⁵*Ibid.*, pp. 163-164.

⁴⁶*Ibid.*, p. 164.

⁴⁷*Ibid.*, p. 165.

autres et sur le monde⁴⁸. Si la passion devait renvoyer à de tels états de vulnérabilité, elle éteindrait, selon la belle expression des philosophes classiques, « la lampe de l'intelligence », et l'homme politique commettrait, dit Weber, un « péché mortel »⁴⁹. Mais c'est loin d'être le cas si, comme l'entend Weber, la passion désigne une « cause », une foi, une conviction, une *croyance*, l'« objet à réaliser »⁵⁰ : « Si le dévouement à une cause politique est autre chose qu'un simple jeu frivole d'intellectuel, mais une activité menée avec sincérité, il ne peut avoir d'autre source que la passion et devra se nourrir de passion. »⁵¹ C'est pourquoi la passion est une qualité décisive : sans elle, dit encore Weber, l'activité politique *perdrait toute consistance interne*⁵².

Toutefois, notre époque étant « indifférente à Dieu et aux prophètes »⁵³, personne n'a à se prononcer sur le contenu ou la nature de cette passion. Elle dépend des convictions de chacun. Elle relève d'un choix *personnel et solitaire* qu'aucune entité métaphysique ou transcendante ne peut légitimer. Si elle donne consistance à l'activité politique, elle n'est pas forcément partagée par autrui, elle ne suppose aucun accord éthique *a priori*. Elle est donc potentiellement arbitraire, d'autant qu'à la passion s'ajoute une deuxième qualité qui est tout le contraire de la première, mais est tout aussi vitale pour le succès de l'activité politique : le « détachement », ou encore « le froid coup d'œil »⁵⁴. Cette qualité permet au responsable politique de « maintenir à distance les hommes et les choses »⁵⁵ et de persévérer dans son projet même « si le monde, jugé de son point de vue, est trop stupide ou trop mesquin pour mériter ce qu'il prétend lui offrir »⁵⁶. Ainsi, passion et raison doivent, selon Weber, cohabiter dans le même individu, quoique la première soit partisane et donc susceptible à tout moment de détourner le jugement politique de la voie de la sagesse.

On pourrait en conclure que l'activité politique est par définition une activité arbitraire et qu'il est impossible de trancher équitablement les conflits d'interprétation. Plus encore, si l'on considérait, à l'instar d'un point de vue dominant dans les recherches contemporaines, que l'émotion présuppose ou peut se définir comme des

⁴⁸Nous dirions aujourd'hui sur les *contraintes*. *Ibid.*, pp. 168 et 183.

⁴⁹*Ibid.*, p. 164. Bien entendu, dans cette hypothèse, on se perdrait dans un océan de subjectivité.

⁵⁰*Ibid.*, p. 162. Tous ces termes apparaissent sous la plume de Weber qui les emploie indistinctement l'un à la place de l'autre. L'imprécision de son vocabulaire rend assez difficile l'interprétation de ce texte.

⁵¹*Ibid.*, p. 163.

⁵²⁵²*Ibid.*, p. 165.

⁵³« Le métier et la vocation de savant », *loc. cit.*, in *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁴*Ibid.*, p. 163.

⁵⁵*Id.* La notion de « coup d'œil » peut être rapprochée de celle de raison détachée.

⁵⁶*Ibid.*, p. 185.

représentations, des croyances ou des évaluations⁵⁷, c'est-à-dire, dans le langage de Weber, comme des passions, on dira avec le sociologue allemand que l'émotion est peut-être décisive en politique, mais qu'elle ne saurait fonder un jugement politique stable et équitable. Cependant, par une série d'énoncés contradictoires, Weber nous invite à envisager l'hypothèse que la politique n'est pas condamnée à osciller entre les croyances arbitraires d'un homme solitaire, « parfaitement affranchi des contraintes de l'altérité »⁵⁸, et le pragmatisme d'un regard invulnérable, froid et distant. Par exemple, à deux moments différents de sa réflexion, il affirme : « On fait la politique avec la tête et non avec les autres parties du corps ou de l'âme. [...] Mais il est tout aussi vrai qu'on ne la fait pas uniquement avec la tête. »⁵⁹

Si la politique mobilise à la fois la tête, le corps et l'âme de ceux qui la pratiquent, la question se pose de savoir si l'on peut trouver une *commune mesure*, s'il existe un ou des critères susceptibles d'établir un *juste équilibre* entre utopie et pragmatisme, passion et coup d'œil, valeurs et faits ? Comme nous le savons, une croyance, une foi, la règle morale elle-même⁶⁰ n'y suffiraient pas car, dans une situation concrète, il leur manquerait justement une commune mesure, un critère à l'aide duquel les choses les plus dissemblables peuvent se comparer et les conflits de devoirs se trancher. Avec cette réserve, les études citées plus haut ont raison de souligner que ce travail d'évaluation (la recherche d'un juste équilibre) ressortit à l'émotion, au moins en partie. Mais pour que cela ait un sens, il faudrait renoncer à confondre celle-ci avec des représentations, des croyances ou des jugements de valeur. L'émotion précède le jugement, y compris le « jugement stratégique », c'est-à-dire le modèle narratif à l'aide duquel le jugement se met en scène et se construit⁶¹.

⁵⁷Les chercheurs les plus divers aboutissent à la conclusion que l'émotion est un jugement de valeur. Voir, par exemple, le numéro consacré à « La couleur des pensées » de la revue *Raisons pratiques*, n° 6, 1995 *op. cit.* L'article de Martha Nussbaum, « Les émotions comme jugements de valeur » (pp. 19-32) est particulièrement intéressant et éclairant. Voir aussi les contributions, notamment celle de Robert Solomon (pp. 251-282) parues dans A.O. Rorty (dir.), *Explaining Emotions*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1980. Voir également l'important travail de Herman Parret, *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1989. Entre autres choses, l'auteur critique en linguiste et philosophe les approches dites cognitivistes qui considèrent les émotions comme des croyances ou des représentations. Mais la définition qu'il propose lui-même n'est pas convaincante : l'émotion serait un « jugement stratégique plutôt que cognitif, qui peut être considéré comme un *scénario* » — c'est-à-dire comme un modèle narratif à l'aide duquel le jugement se met en scène et se construit. Pour une critique plus détaillée, voir N. Burgi-Golub, « Emotion as a Dimension of Ethical and Moral Motivation », *Innovation*, Vol 10, n° 4, 1997, pp. 433-444.

⁵⁸Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 527.

⁵⁹Max Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, pp. 163 et 182.

⁶⁰Par exemple, dans le texte de Weber, le Sermon sur la Montagne.

⁶¹Cette idée est inspirée des travaux de Ronald De Souza. Les émotions, explique-t-il, sont associés à des « scénarios paradigmatiques (*paradigm scenarios*) puisés d'abord dans l'expérience quotidienne de l'enfance et que viennent ultérieurement renforcer les histoires et contes de fées avant que l'art et la littérature ne les raffinent et les élargissent. » Les émotions

Elle pourrait se définir comme ce qui *met en mouvement* la pensée et le jugement. Par comparaison avec d'autres définitions possibles, celle-ci présente deux avantages. D'abord, elle ne se confond pas avec la pensée, le jugement ou les modèles narratifs que trouvent ou que produisent les hommes pour (re)donner un sens à leurs actions ou à leur vie. Ensuite, l'émotion selon cette définition se comprend au singulier et non au pluriel. Elle se distingue donc des émotions, c'est-à-dire des sentiments et des passions, ou encore des « états » de vulnérabilité momentanés susceptibles selon les approches classiques de troubler l'ordre naturel.

Allons plus loin en formulant des hypothèses qui restent à explorer. L'émotion peut être considérée comme l'une des expressions les plus originaires de l'éthique, comme une dimension de la motivation éthique et morale. Elle se trouve au fondement de l'identité morale de la personne. Elle est un sens : non pas du point de vue physiologique, mais du point de vue de la conscience. Un sens aux origines immémoriales, celui dont nous parlons quand nous évoquons le *sens de la justice* ou de la *dignité*. De ce point de vue, elle est un mode de compréhension de soi dont il faut préciser qu'il est privé de transparence, qu'il n'est ni une connaissance claire et distincte ni une stratégie adaptative⁶².

Ce défaut de transparence explique pourquoi l'émotion ne saurait à elle seule produire un jugement stable et équitable. Elle déclenche et enveloppe une pensée qui cherche à se développer, mais qui pourrait s'orienter vers les horizons les plus imprévisibles, produire les scénarios ou les intrigues les plus inattendus. Or le jugement stable et équitable (et tout particulièrement le jugement politique) relève d'une exigence éthique et morale dont la force contraignante est à la mesure du degré de responsabilité exercée. C'est pourquoi l'émotion ne saurait être dissociée de la responsabilité si elle devait aider à produire un jugement éthique, moral et politique stable.

La responsabilité est une des clés du problème posé par le jugement moral en situation et Weber ne s'y est pas trompé, qui la considère comme la troisième qualité déterminante pour le succès d'une activité politique, et plus encore comme son principe éthique. Mais ses réflexions sur la responsabilité sont incertaines, tant son propos paraît contradictoire. Il dit en effet : « Toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de

auraient ainsi une rationalité « minimale ». Voir « The Rationality of Emotions, in A.O. Rorty (dir.), *Explaining Emotions, op. cit.*, pp. 127-151.

⁶²Ni par conséquent un « jugement stratégique », pour reprendre l'expression citée tout à l'heure. Cette idée est développée par Jérôme Porée dont je ne reprends pas ici la problématique in « La vérité de l'émotion selon Pierre Kaufmann », communication non publiée présentée au séminaire « Émotion et motricité » dirigé par E. Monod et J. Naudin, Paris, École normale supérieure, décembre 1997.

la conviction⁶³. » Parce que la première soumet à l'obligation de répondre des conséquences prévisibles de nos actes, Weber en fait le principe éthique de l'homme politique. La responsabilité s'oppose donc à la conviction qui, elle, tend à mépriser les conséquences et risque de conduire à l'impuissance et à l'irresponsabilité⁶⁴. Mais, ajoute Weber, « cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction⁶⁵. » Au contraire, « elles se complètent l'une l'autre⁶⁶. » C'est pourquoi, explique-t-il, il peut arriver un moment où l'éthique de conviction vient barrer la route de l'homme profondément responsable qui en vient alors à déclarer : « Je ne puis faire autrement. Je m'arrête là ! ». « Une telle attitude, poursuit Weber, est authentiquement humaine et elle est émouvante⁶⁷. »

Comment deux principes irréductiblement opposés peuvent-ils simultanément être complémentaires et inspirer une attitude *authentiquement humaine et émouvante* ? Là réside la contradiction ou la maladresse de son propos. Mais cette contradiction n'est qu'apparente car une lecture attentive de la conférence révèle que la notion de conviction change de signification selon qu'elle est opposée à la responsabilité ou qu'elle s'inscrit dans un rapport de complémentarité avec elle.

Commençons par examiner la conviction au sens d'un principe irréductiblement opposé à celui de responsabilité. Elle recouvre la notion de *passion* rencontrée précédemment. Elle renvoie à une croyance, à une foi qui pourrait être aussi bien un précepte religieux⁶⁸ qu'une utopie⁶⁹ ou autre chose. La conviction est arbitraire. Elle tend à énoncer hors contexte, c'est-à-dire au mépris des conséquences pratiques immédiates ou prévisibles de l'agir, des principes ou des « commandements »⁷⁰ inconditionnels et univoques. Elle appartient au royaume des « nobles intentions »⁷¹, elle est « la cause au nom de laquelle l'homme politique cherche et utilise le pouvoir⁷². » Or non seulement « le résultat final de l'activité politique répond rarement à l'intention primitive de l'acteur »⁷³, mais encore les adversaires les plus

⁶³ « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, pp. 172.

⁶⁴ Ainsi, par exemple, « si l'éthique a-cosmique de l'amour nous dit : "Ne résiste pas au mal par la force", l'homme politique au contraire dira : "Tu dois t'opposer au mal par la force, sinon tu es responsable de son triomphe." » (*Ibid.*, p. 170).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁶⁷ *Id.*.

⁶⁸ Weber se réfère en particulier à « l'éthique absolue » du Sermon sur la Montagne.

⁶⁹ Il évoque, par exemple, la doctrine du socialisme scientifique (pp. 169 et 173) également qualifiée de « nouvelle éthique ».

⁷⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁷¹ *Ibid.*, p. 165.

⁷² *Ibid.*, p. 166.

⁷³ *Id.*.

acharnés « revendiquent exactement de la même façon, avec la même et entière sincérité subjective, la noblesse de leurs intentions ultimes⁷⁴. » En soi, la conviction ne confère aucune légitimité à l'action politique. Au mieux, elle lui donne une certaine consistance ; au pire, elle nourrit la vanité des hommes politiques qui l'instrumentalisent « pour avoir toujours raison »⁷⁵. En d'autres termes, la conviction n'est pas l'éthique comprise comme « la visée de la vie "bonne", avec et pour les autres, dans des institutions justes »⁷⁶. À ce titre, elle n'est pas de nature à orienter la sphère de la responsabilité : elle lui est irréductiblement opposée.

Cela ne veut pas dire que les « fins "bonnes" »⁷⁷ poursuivies par l'homme politique soient nécessairement dépourvues de toute dimension éthique. Cela signifie que la conviction, en tant que principe susceptible d'orienter la sphère de la responsabilité, ne doit pas se comprendre comme une affaire strictement personnelle. *Elle n'est pas arbitraire*, elle ne saurait légitimer le comportement d'un homme qui poursuivrait des buts sans égard pour les conséquences de ses actes, c'est-à-dire *sans égard pour autrui*. Cela signifie encore que, d'un point de vue éthique, la fin ne justifie pas les moyens, la politique ne se juge pas — et la responsabilité politique ne s'évalue pas — d'après la rhétorique ou les promesses d'un avenir meilleur, mais d'après ses résultats, c'est-à-dire au regard ses conséquences immédiates ou prévisibles. Cela signifie enfin que la visée de la vie « bonne » n'a de sens que rattachée à la pratique.

La relation entre éthique et pratique est au centre du problème soulevé par la responsabilité politique. Car la pratique est caractérisée par une tension entre les fins poursuivies et les moyens mobilisés pour les atteindre et, comme le dit Weber avec insistance, il s'agit d'une tension particulièrement vive dans le monde de la politique. Les conséquences immédiates ou prévisibles des moyens mis en œuvre par un homme politique (la violence légitime) peuvent en effet s'avérer humainement désastreuses et entrer en contradiction avec des fins *a priori* bonnes du point de vue de la morale. Cette tension témoigne du « tragique qu'on trouve dans toute action et tout

⁷⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁶ Définition proposée par Paul Ricœur. Ce dernier distingue l'éthique de la morale qui, elle, désigne ce qui s'impose comme obligatoire. La morale représente donc le moment où la visée éthique est soumise à l'épreuve de la norme : à toutes les figures du mal et de la violence, elle répond par l'interdiction morale. Précisons que les conflits suscités par l'application de la règle nécessitent régulièrement un retour vers l'éthique. Voir l'article « Éthique et morale » dans P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-267 et *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 199 sq. La notion d'éthique est polysémique dans le texte de Max Weber où l'on rencontre toutes sortes d'expressions telles : « ce genre d'éthique », « éthique absolue », « nouvelle éthique », « éthique de conviction », « éthique de responsabilité », « commandement éthique », « exigences de l'éthique » qui ne renvoient pas toujours à la même notion. Mais il est clair que lorsque Weber se demande quel est le « lieu éthique » de la politique, il recherche une éthique au sens ricœurrien du terme.

⁷⁷ « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, p. 173.

particulièrement dans l'action politique »⁷⁸, elle donne naissance, pour le dire avec les mots de Ricœur, à « un *tragique de l'action* sur le fond d'un conflit de devoir⁷⁹. » Or, *c'est justement pour faire face à cette situation qu'une sagesse pratique est requise, c'est justement pour trancher ce conflit-là que l'homme politique fait appel aux ressources de la conviction, c'est-à-dire de l'éthique.*

De façon paradoxale, Weber apporte ainsi un début de réponse à la question qu'il considère comme « la plus primordiale » d'entre toutes : « De quel point de vue doit-on déterminer la valeur éthique d'une action prise dans sa particularité ; est-ce à partir de son *résultat*, ou est-ce à partir de sa valeur *propre*, laquelle serait à déterminer, d'une manière ou d'une autre, sur le plan éthique⁸⁰ ? » Pour des raisons tenant aux règles méthodologiques qu'il s'était lui-même fixées, le sociologue allemand a toujours été tenté de penser que rien ne permettait de trancher. Mais dans le cas particulier de la responsabilité politique, la gravité de l'enjeu tenant au monopole de la violence légitime, gravité dont il avait une conscience aiguë, l'a peut-être amené à transgresser ses propres limites épistémologiques, ouvrant ainsi la sociologie à une réflexion sur la dimension humaine et émouvante de la connaissance. Qu'est-ce, en effet, que cette conviction à l'aide de laquelle le tragique de l'action trouve, de façon sans doute fragile et transitoire, un dénouement capable d'émouvoir l'observateur le plus objectif⁸¹ ? Ce n'est pas, nous l'avons vu, une conviction arbitraire. C'est donc une conviction qui peut être partagée par autrui et *donner lieu à un accord éthique* (quand bien même le monde serait déserté par les dieux). C'est une conviction articulée sur la responsabilité. Et c'est aussi une conviction fondée sur un savoir axiomatique, qui fait appel à l'émotion, notamment au *sens de la dignité*, et dont la raison d'être est de ne jamais perdre de vue la *signification de l'activité humaine*.

Reste que la conviction ne donne aucune assurance quant aux fins ou aux orientations de l'agir qui sont toujours tributaires des conséquences de celui-ci. Elle ne peut qu'orienter la sphère de la responsabilité sans jamais lui donner de garanties. Mais cette incertitude ne doit pas conduire à un repli sur un savoir strictement factuel, sur une science des causes et des effets qui rejetterait de son domaine la connaissance

⁷⁸*Ibid.*, p. 165.

⁷⁹P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, op. cit., p. 265.

⁸⁰M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 432. La réponse est ici que la valeur éthique d'une action se détermine à partir d'une *dialectique* entre les conséquences de l'agir (ses résultats) et une conviction qui, comme nous l'avons vu, n'est pas arbitraire.

⁸¹Weber ne la définit pas positivement, mais on peut la déduire de la critique virulente à laquelle il se livre dans sa conférence sur « Le métier et la vocation d'homme politique » et qui est dirigée contre l'homme politique uniquement assoiffé de pouvoir. La conviction, au sens de l'éthique, appartient à un être qui s'intéresse à « l'affaire propre de l'homme politique, à savoir l'avenir et la responsabilité devant l'avenir » (p. 168), s'interroge sur « la signification de l'activité humaine » (p. 165), a « le sens des réalités [...] et avant tout le sens de la dignité » (p. 168).

des fins humaines⁸². Sinon, il n'y aurait plus aucun moyen de trancher entre les finalités possibles mais contradictoires de l'agir, aucun moyen de poser des bornes, de donner un coup d'arrêt à la poursuite froide et déterminée de choix parfaitement arbitraires⁸³. Si Weber le reconnaît de façon fugace et presque implicite dans la conférence étudiée plus haut, il hésite beaucoup à le faire. Surtout, il s'abstient d'en tirer les enseignements du point de vue de la théorie de la connaissance. Or ceux-ci sont aujourd'hui vitaux pour nous. C'est pourquoi, sur l'essentiel, la critique que lui porte Pierre Bouretz est fondamentale : les événements du siècle ayant actualisé parmi nous l'hypothèse du mal radical, ils « interdisent [...] une esthétique de la pensée ou de l'histoire qui efface le foyer de toute perspective, le sens de toute promesse et la possibilité de quelque confiance que ce soit dans le monde humain. »⁸⁴.

⁸²Comme l'écrit Hans Jonas, la responsabilité ne peut « s'exercer qu'en étant liée à un *savoir*. Le savoir qui est ici requis est double : objectivement, une connaissance des causes physiques ; subjectivement, une connaissance des fins humaines. » Ou encore : « La vision de l'avenir au service de l'éthique du futur revêt [...] *une fonction intellectuelle et une fonction émotionnelle ; elle doit instruire la raison et animer la volonté.* » (*Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, Coll. Rivages poche Petite Bibliothèque, 1998, pp. 70–71 et 87. Je souligne).

⁸³On peut aussi formuler le problème de la façon suivante : « Soit le politique accepte, comme c'est le cas aujourd'hui, de devenir une branche de la mécanique en se dissolvant dans la logique du marché, et il faut alors revendiquer de pouvoir qualifier de "rationnelles" des décisions économiques destructrices d'hommes, d'écosystèmes voire, à terme, de l'activité économique elle-même, soit l'économie décide d'intégrer dans son analyse le sens des actions qu'elle sous-tend et s'impose alors la fondation d'une rationalité économique renouvelée, d'une rationalité qui se confonde avec le raisonnable. » (Jean-Paul Maréchal, *Le rationnel et le raisonnable. L'économie, l'emploi et l'environnement*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1997, pp. 137–138).

⁸⁴P. Bouretz, *Les promesses du monde*, op. cit., p. 541.