

## Recension

Johann Michel, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, pp. 181.

Samuel Lelièvre  
EHESS

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 8, No 1 (2017), pp. 154-161

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2017.405

<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](#).

## Recension

Johann Michel, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, pp. 181.

Philosophe et politiste, Johann Michel est l'auteur d'une œuvre imposante et dont l'un des objectifs, notamment après *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (2006), est de faire fructifier les enseignements de la philosophie ricœurienne dans plusieurs domaines: les rapports entre herméneutique philosophique et épistémologie des sciences sociales, les enjeux de mémoire et de reconnaissance, les processus de subjectivation, ou encore les institutions sociales et politiques. Faisant suite à ses ouvrages précédents *Gouverner les mémoires* (2010), *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (2012), *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis* (2013), *Devenir descendant d'esclave* (2015), *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales* (2015) rassemble des travaux conduits par l'auteur depuis 2005, et dont la majorité a été publiée initialement sous forme d'articles dans des revues françaises ou étrangères de philosophie et de sciences sociales. L'auteur déploie une réflexion d'ordre méthodologique et épistémologique, à partir mais aussi au-delà de la philosophie ricœurienne, en suivant les trois grandes orientations suivantes: une première grande partie, intitulée "Aller et retour vers la science historique," est ainsi dédiée aux "questions d'épistémologie attenantes à la science historique"; une seconde grande partie, "Habiter et résister dans les institutions," traite du "dialogue entre philosophie et sciences sociales" notamment à travers "l'apport de l'herméneutique à une théorie sociologique des institutions"; enfin, une troisième grande partie du livre réunit des articles invitant à redessiner les contours d'une "Anthropologie sociale du soi." Johann Michel revient en introduction sur le passage, entre le XX<sup>e</sup> siècle et le XXI<sup>e</sup> siècle, d'une situation de "schisme" entre philosophie et sciences historiques ou sociales à une situation d'"interfécondations entre ces disciplines." (11) Une relecture plus subtile de cette évolution historique permet toutefois d'apercevoir des liens qui ont toujours existé entre les deux champs de savoirs — au-delà d'un "schisme" radicalisé, surtout dans le contexte français. C'est dans cette perspective qu'on peut situer la reprise de la question de l'herméneutique proposée par ce livre; son objectif, écrit l'auteur, est de "poursuivre la tâche de l'herméneutique épistémologique en venant de Dilthey et surtout de Ricœur et [de] prolonger le travail de greffe de l'herméneutique sur la socio-phénoménologie." (19) La question du sens est elle-même envisagée comme le lieu de rencontre entre la socio-phénoménologie et l'herméneutique. Après avoir rappelé de manière judicieuse le "champ de conflictualité" entre les différentes conceptions de l'herméneutique — herméneutique de la "recollection de sens" *vs.* herméneutique du soupçon, herméneutique épistémologique *vs.* herméneutique ontologique, et herméneutique relativiste *vs.* herméneutique universaliste —, Johann Michel s'attarde plus spécifiquement sur l'opposition entre la voie longue de l'herméneutique de Ricœur et la voie courte de Gadamer (dans le prolongement de Heidegger). S'il reconnaît, avec Marc-Antoine Vallée (*Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, PUR, 2012), que "la voie dite courte [de] Gadamer n'est pas aussi courte que l'on a coutume de le penser," (15) l'auteur considère que la "voie longue" de Paul Ricœur reste singulière. Il ajoute, de manière déterminante pour l'ensemble du livre, que "la synthèse inouïe que propose Ricœur est bien de

faire converger l'herméneutique épistémologique léguée notamment par Dilthey et l'héritage ontologique issue de Heidegger et de Gadamer." (16, *c'est l'auteur qui souligne*) L'herméneutique philosophique ricœurienne vise en somme à faire ressortir une approche des sciences humaines et sociales qui demeure indépendante des "sciences de la nature." Tout en continuant de s'appuyer sur le modèle des "sciences structurales," elle peut être qualifiée de "poststructuraliste." Johann Michel indique clairement sa préférence pour la "voie longue" ricœurienne car elle permet à son propre travail de recherche de saisir les "modes par lesquels l'histoire et le social *viennent au sens*" (17, *c'est l'auteur qui souligne*) et de "se coordonner avec les réquisits de la sociophénoménologie." (17)

1. La première grande partie du livre est d'une importance décisive pour comprendre l'ensemble de ces développements. Ainsi, le premier chapitre de cette partie ("La science historique et la *Rückfrage*" – chapitre qui correspond à la reprise d'un texte de 2015) se concentre sur la question de la "science historique." En prenant appui sur un article de Ricœur intitulé "L'originaire et la question en retour dans la *Krisis* de Husserl" (in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, 285-295), ainsi que sur *Temps et récit 1* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Johann Michel revient sur la translation des sciences de la nature ou "logico-mathématiques" aux sciences humaines et sociales, en procédant d'une part à "une lecture critique de la *Rückfrage* husserlienne" et, d'autre part, à une dérivation de la question de l'histoire de celle du récit. L'interprétation que fait Ricœur de la *Lebenswelt* est pour l'auteur d'ordre socio-herméneutique – et elle se situe dans la lignée d'Alfred Schütz. Cependant, une ambiguïté demeure, reconnue par Ricœur lui-même, qui oblige à se placer à la fois sur le plan ontologique et sur le plan épistémologique, correspondant à "l'exigence de validité" universelle propre à toute science. (29) Pour Johann Michel, Ricœur évite ainsi l'écueil du relativisme et prépare le terrain aux sciences humaines et sociales, avec les sciences historiques comme modèle. En amont de la réflexion ricœurienne, il faut cependant revenir encore à Husserl, afin de comprendre que ce qui intéresse le philosophe c'est la question du "sens de l'histoire" dans le contexte de crise qui marque la philosophie européenne au début du XX<sup>e</sup> siècle. (30) Cette approche de l'histoire à partir de la *Rückfrage* va se rejouer de manière plus complexe dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Dans ce dernier ouvrage, un rapport de dérivation entre mémoire et histoire se met en effet en place – et parfois de manière problématique –, même s'il ne s'agit pas tant de faire dériver l'histoire de la mémoire que de relier les procédures historiographiques et historiques à des éléments constitutifs de la mémoire tels que le témoignage.

Le second chapitre de la première grande partie ("L'histoire comme science herméneutique" – chapitre qui reprend un texte de 2010) prolonge la "reprise heuristique de la *Rückfrage*" opérée précédemment afin d'introduire plus complètement le "paradigme herméneutique" issu de la philosophie ricœurienne dans les sciences historiques et sociales. (41) Selon Johann Michel, Ricœur peut être placé dans le prolongement de Dilthey à condition de prendre acte de son rejet de la dichotomie entre "comprendre" (*Verstehen*) et "expliquer" (*Erklären*) instauré par l'herméneutique diltheyienne. L'apport de l'herméneutique philosophique en faveur de la légitimation scientifique de l'histoire vient prolonger l'effort précédent de lui accorder une autonomie épistémologique. Il ne s'agit pas, pour Ricœur, de se priver d'une source incontournable, mais de substituer à la dichotomie entre comprendre et expliquer une dialectique plus fine. Pour Johann Michel, le philosophe répond de cette façon à la nécessaire articulation entre une "exigence d'objectivité" et une "subjectivité qu'il faut bien appeler transcendante."

(43) *Temps et récit* accomplit un pas plus avancé en direction d'une épistémologie de l'histoire lorsque Ricœur mobilise les théories narrativistes, notamment anglo-saxonnes. Mais le problème de la dichotomie entre comprendre et expliquer demeure, bien que de manière plus discrète, dans le "modèle fort" constitué par l'approche néo-positiviste (englobant l'explication nomologique et l'explication causale) (46). De manière très subtile, l'auteur indique que Ricœur n'a pas cherché à "justifier le soubassement psychologique de l'herméneutique" mais à "affaiblir (sans l'abandonner donc) le modèle néo-positiviste [afin de] mieux le rendre compatible avec certaines théories narrativistes." (46-47) Il s'agit, dès lors, de distinguer entre l'explication au moyen de lois et l'explication plus complexe relative à la reconnaissance des régularités historiques mais non définies par l'histoire même — Johann Michel faisant notamment référence aux régularités de type "dispositionnel" dans *Temps et récit*. À ses yeux, on peut dire que Ricœur se situe ainsi dans un "paradigme pluraliste d'explications" (48) — paradigme qui inclut notamment "l'explication par mise en intrigue" pour laquelle le modèle aristotélicien du récit revêt une valeur centrale.

Le troisième chapitre de la première grande partie ("Ontologie historique" — chapitre correspondant à la reprise d'un texte publié en 2013) se concentre sur la question de l'ontologie. Si Ricœur conserve un lien avec une perspective heideggérienne instituée dans *Sein und Zeit*, il a cherché à s'en dépendre à travers la perspective herméneutique qui lui est propre. En fait, écrit Johann Michel, Ricœur s'est surtout intéressé à "des ontologies régionales, relativement dispersées, qui se concentrent sur le statut de tel ou tel être rencontré au gré de son itinéraire philosophique." (57) Il parle, en ce sens, de l'"ontologie fragmentée" de Paul Ricœur. Le primat accordé par ailleurs à l'être agissant et souffrant est, ajoute l'auteur, "ce qui permet de comprendre pourquoi l'onto-anthropologie chez Ricœur tend à détronner en un sens l'ontologie fondamentale [...]" (57) De *Temps et récit 3* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'intérêt du philosophe s'est notamment porté sur l'aporie de l'être de l'avoir-été. Johann Michel identifie deux moments correspondant à deux stratégies pour affronter cette aporie: une stratégie renvoyant à une "tentation onto-poétique" (59-63) et une stratégie liée à une "pulsion réaliste." (64-69) La notion de "représentance" revêt une importance certaine à cet égard. Tout en servant à marquer une différence avec le concept de représentation, la représentance désigne une tension ontologique entre la référence au "passé tel qu'il a été" (Ranke) et la notion de trace (61-62). Si la connaissance historique est une connaissance par traces, elle se déploie encore largement sur un mode analogique; d'un point de vue onto-poétique, on peut même parler d'un rapport tropologique et, plus spécifiquement, métaphorique à l'avoir-été — la "visée d'un être-comme... corrélatif du voir-comme" est-il écrit dans *Temps et récit 3* (Paris, Seuil, 1985, 281, *c'est l'auteur qui souligne*). Un risque de déréalisation du passé historique se joue cependant dans ce fondement onto-poétique (issu de la *Métaphore vive*) de l'ontologie historique ricœurienne — avec une référence appuyée aux travaux de Hayden White. Dès lors, la "pulsion réaliste" qui se met en place dans le passage de *Temps et récit* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* vise à marquer la différence entre récit historique et récit fictionnel. La raison en serait "une vive attention accordée à l'événement dénommé Shoah" (65) et le souci de se protéger des dérives négationnistes: Johann Michel en veut pour preuve la place de cette question dans l'architecture de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ainsi que l'impact de la controverse entre Ginzburg et Hayden White. Cela ne veut pas dire, cependant, que Ricœur épouserait un "réalisme naïf," le "réalisme critique" étant clairement la voie privilégiée. (68)

2. La question de l'institution est au centre de la seconde grande partie du livre ("Habiter et résister dans les institutions,") notamment à travers l'opposition traditionnelle entre grands ensembles sociaux (classe, peuple, nation etc.) et individus — une opposition qui, rappelle l'auteur, fonctionne le plus souvent comme une alternative stérile. Johann Michel propose de résoudre ce problème en trois temps: tout d'abord en faisant usage d'un "paradigme socio-phénoménologique et herméneutique, inspiré de Ricœur," (73) en mettant ensuite ce paradigme à l'épreuve du pragmatisme et d'"holisme structural" (au sens de Vincent Descombes), et en réfléchissant finalement sur les institutions à partir des "pratiques de subjectivation et des résistances" à la violence institutionnelle. (74) L'auteur rappelle, dans le premier chapitre de cette partie ("Le sens des institutions" — chapitre qui reprend un texte publié en 2012) que "Ricœur est l'un des grands penseurs contemporains de l'institution." (75) Son approche oscille entre deux pôles. On trouve, d'un côté, un pôle d'analyses d'ordre épistémologique et ontologique sur l'être des institutions — au sein duquel, écrit Johann Michel, "la philosophie fait plus que côtoyer les sciences sociales." (75) D'un autre côté, un pôle d'analyses d'ordre éthico-politique où Ricœur s'interroge de manière normative sur "le sens des institutions justes." (75) La référence à Hegel pourrait revêtir ici une certaine pertinence — même si, d'une manière générale, on pourrait penser que la philosophie ricœurienne se situe aux antipodes de la philosophie hégélienne. L'auteur veut rendre compte d'une tension chez Ricœur marquée par un double refus: le refus de faire porter "tout le poids des institutions" sur les individus et le refus d'accorder une "spiritualité spécifique" aux institutions — soit au sens de l'hégélianisme soit au sens du sociologisme durkheimien. (77) Il s'agit de trouver une "voie médiane ou une alternative tenable pour dépasser une aporie ontologique tenace qui hante la philosophie et les sciences sociales et qu'il formulait déjà dans ses premières réflexions sur la science historique." (77) C'est que l'on "baigne" toujours, pour Ricœur, dans un univers institutionnel; ce qui fait qu'on ne peut revenir à une origine de celles-ci. Sans placer le philosophe dans un cadre hégélien, Johann Michel considère que "Ricœur partage indéniablement cette conviction anthropologique en vertu de laquelle le sujet est vide et inessentiel tant qu'il n'a pas parcouru le monde de la culture et des institutions." (78) Il n'en reste pas moins que Ricœur s'oppose cependant au "spiritualisme" hégélien: dans son article intitulé "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité" (in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 311-334), il se propose en effet de penser une "*dérivation phénoménologique des institutions* sans jamais convoquer une spiritualité distincte des relations entre les Ego." (80, *c'est l'auteur qui souligne*) L'auteur indique alors que "le pari, qui est aussi un risque, est ici de faire reposer entièrement le poids des institutions sur des échanges intersubjectifs." (80) Et si "la phénoménologie husserlienne n'offre pas de ressources suffisantes pour résister à la force de l'esprit hégélien," (80) des ressources pourraient être recherchées du côté des approches sociologiques de Weber et Schütz.

L'objectif du second chapitre de la seconde grande partie ("Herméneutique, pragmatisme et critique des institutions," d'après un texte publié en 2014) est de se confronter plus directement au "paradoxe de l'origine des institutions qui hante aussi bien la philosophie que les sciences sociales." (89) Toute institution, du point de vue de la sociologie pragmatiste renvoie à des grammaires régissant les modalités de l'action et de la reconnaissance dans le monde social. Johann Michel identifie essentiellement deux registres, l'un structural et pragmatique ("l'ordre premier" du sens — 91-99), l'autre méta-pragmatique ("les ordres seconds" du sens — 99-109). Le premier registre est celui du rapport doxique aux institutions, le second, celui de la "légitimation"

ou, suivant Boltanski, un “registre méta-pragmatique de réflexivité critique.” (90-91) Les institutions ont une nécessité de cohérence interne au-delà des “transformations,” des “facteurs endogènes et exogènes de perturbation,” même s’il n’y a pas fermeture ou fixation des choses; une telle cohérence est déterminée par un “sens” qui “ne réside pas d’abord dans une conscience, mais dans des grammaires anonymes qui typifient des règles et des rôles.” (93) Une forme de concordance pourrait être relevée ici entre la conception hégélienne de l’esprit objectif des institutions (au sens de la *Sittlichkeit*) et la conception ricœurienne d’une “configuration textuelle.” (94) Si le développement d’une “herméneutique textuelle” des institutions peut être mis en place à partir de ce site et être couplé aux approches structuralistes ou pragmatistes (Boltanski, Thévenot, Lemieux), ces constructions théoriques ne permettent pas de prendre en compte et d’analyser l’historicité des institutions. Dès lors, il s’agit moins pour l’auteur de procéder à un couplage entre herméneutique, structuralisme ou pragmatisme que, comme le propose Ricœur lui-même, d’opérer une greffe à partir d’un paradigme socio-phénoménologique. L’objectif visé est de pouvoir “répondre au défi de l’esprit objectif hégélien.” (96) Il est également nécessaire, pour Johann Michel, d’élaborer une approche microsociologique, dans le cadre même d’une perspective herméneutique, afin de prendre en compte des “degrés intermédiaires de réflexivité” au sein de ce qu’il appelle le “registre pragmatique” — à l’instar des “distances de rôle” ou des “adaptations secondaires” chez Goffman. (96-99) Finalement, les développements sur les “ordres seconds” du sens introduisent une dimension à la fois plus réflexive, critique et exploratoire. Si l’auteur se réfère à l’opposition entre registre pragmatique et méta-pragmatique du rapport aux institutions (Boltanski), il suggère la possibilité de dépasser cette opposition à travers le “surcroît de sens” porté par le registre méta-pragmatique. (100) Une perspective critique est nécessaire et souvent incontournable dès lors qu’on se confronte à la violence symbolique résultant du “fait de contingence des institutions,” souvent corrélé à la “domination de classe.” (101) Johann Michel étend d’abord cette perspective à ce qu’il appelle les “incertitudes cognitives” générées par le “fait de natalité” (Arendt) — c’est-à-dire le fait que chaque nouvelle génération vienne bousculer les institutions en place —; et il fait ensuite porter son analyse sur la question de la “socialisation secondaire” (notamment au sens de Berger et Luckmann) pouvant mettre au jour des écarts plus ou moins déstabilisants entre les personnes — avec leur parcours individuel —, et les institutions légitimées par un pouvoir, des règles et des rôles. (102-103) Ces institutions peuvent renvoyer à une “contradiction herméneutique,” au sens de Boltanski: elle peuvent à la fois être désintéressées et sans corps mais aussi être incarnées par des personnes situées et avec des intérêts. Une “résolution toujours provisoire” (104) de cette contradiction peut se jouer dans la production d’un “surcroît de sens” que l’auteur suggère de rapprocher de la conception ricœurienne de l’idéologie. Mais Johann Michel va aussi au-delà, en proposant d’intégrer deux aspects de l’herméneutique ricœurienne à une perspective méta-pragmatique: l’herméneutique du soupçon (telle que formulée dans *De l’interprétation* et *Le conflit des interprétations*) et la critique des idéologies (après le “premier Habermas,”) avant de faire finalement référence à la conception ricœurienne de l’utopie comme mode de subversion du rapport à l’idéologie.

Dans le dernier chapitre de cette grande partie (“Subjectivation et institution totale” — chapitre qui correspond à la reprise d’un article de 2005), Johann Michel se concentre sur un cas, “l’institution concentrationnaire,” cas-limite d’une institution totale. Ce cas nous place bien au-delà du cadre des asiles étudiés par Goffman. La question se poserait pourtant de savoir si

l'adjectif "concentrationnaire" peut être légitimement adjoint au terme d'"institution" ou s'il ne s'agit pas d'une contradiction dans les termes, étant donné ce qui a été mis au jour dans les deux chapitres précédents. On peut considérer que Johann Michel utilise précisément cet exemple comme "cas-limite," en tant qu'il renvoie de manière réflexive à la problématique des rapports entre sciences sociales et histoire, et qu'il s'appuie, selon une procédure correspondant à la perspective ricœurienne dessinée précédemment, sur le cas d'un témoignage "littéraire": celui de Primo Levi dans *Si c'est un homme* (Paris, Julliard, 1987 [1947]). L'"institution concentrationnaire" se caractérise par sa destruction "méthodique et systématique de l'identité personnelle des reclus, pour en faire des autres hommes." (111) Or, confrontés à une institution folle et totalitaire qui développe toute une série de "techniques de dépersonnalisation" (isolement, nouvelle division du travail, perte d'objets biographiques, réduction des corps au statut d'objet, perte du nom propre, fabrication de la haine de soi, désocialisation de l'autonomie individuelle), certains reclus ont pu développer des tactiques d'adaptation secondaire, voire des "technologies de soi pour préserver ou reconstruire des résidus d'identité personnelle." (112) L'analyse de ce cas-limite à travers le prisme de *Si c'est un homme* renvoie, d'une manière sinon paradoxale du moins qui nécessite de sortir de certaines habitudes de pensée, à ce que Ricœur définit, à partir de Gadamer, comme l'ancrage herméneutique de l'histoire, par opposition au rêve impossible d'une "science libre de préjugés." "Le lien de l'homme au passé, écrit Ricœur, précède et enveloppe le traitement purement objectif des faits du passé." ("Herméneutique et critique des idéologies" in *Du texte à l'action*, 385). La Shoah nous ramène ainsi de la manière la plus emblématique et insoutenable qui soit à ce qui a eu lieu et met à l'épreuve notre assimilation de l'objectivité historique dès lors que celle-ci nous demande de regarder en face le génocide de cinq à six millions de juifs entre 1938 et 1945. Une compréhension effective des "heures sourdes de cette nuit sans heures" (Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, 47) ne peut advenir qu'à travers un accès à notre condition historique que rappelle le témoignage de Primo Levi.

3. La troisième grande partie, intitulée "Anthropologie sociale du soi," s'attache à relier les "conditions sociales de production du sujet" aux "conditions subjectives et intersubjectives de production du social." (137) L'auteur veut ainsi désigner une "voie anthropologique plus longue [qui irait] de Hegel à Ricœur en passant par Dilthey." (137) Le premier chapitre de cette dernière partie ("L'aveu et le témoignage. Deux paradigmes du sujet" — chapitre correspondant à la reprise d'un texte de 2013) tente une confrontation entre Ricœur et Foucault: si "Ricœur peut encore se dire post-cartésien," Foucault opère "un déplacement [...] beaucoup plus radical et sort complètement des gonds cartésiens" en considérant, hors de toute perspective réflexive, des formes historiques et des "régimes de véridictions" modifiant notre conception même de la subjectivité. (139) Si une "herméneutique du soi" est en jeu chez ces deux auteurs, Johann Michel se propose alors d'opposer deux couples de notions dénotant leurs différences de fond: les notions d'"attestation de soi" et le paradigme du "témoignage" chez Ricœur et ceux de "technologie de soi" et le paradigme de l'"aveu" chez Foucault. (140-150) Il existe en effet une différence entre fonction judiciaire et fonction historiographique du témoignage, mais les deux sous-tendent "l'herméneutique du soi" qui est déployée dans *Soi-même comme un autre*. La notion d'"attestation de soi" revêt, de son côté, une dimension à la fois dialogique et institutionnelle. À travers l'archéologie foucauldienne, en revanche, "technologies de soi" et paradigme de l'"aveu" sont directement relatifs l'un à l'autre. L'aveu doit être situé au sein du lien particulier qu'il est possible d'établir entre subjectivité et vérité. Comme pour le témoignage chez Ricœur, il revêt

une dimension dialogique et institutionnelle et est, ce faisant inséparable d'“un régime de véridiction” et d'une “technologie de soi,” cette dernière fonctionnant à l'assujettissement. (147) L'auteur rappelle enfin que “Foucault montre [...] qu'au cours du christianisme primitif il y a une relative dysfonction entre herméneutique du soi et herméneutique du texte [...]” (149) De ce point de vue, le protestantisme pourrait être rapporté à une tentative pour construire un meilleur ajustement entre ces deux plans, en reliant la vérité de la foi intime avec la vérité du texte; la notion d'aveu dans la *Symbolique du mal* pourrait être interprétée elle-même comme s'accordant mieux à un “sujet réformé.” (149) Johann Michel rappelle enfin que si Ricœur vise à “élargir, déplacer, transformer l'herméneutique du soi depuis sa formation historique dans le cadre du christianisme,” Foucault cherche plutôt à “la subvertir entièrement au profit d'autres formes de technologies de soi.” (150)

Les second et troisième chapitres de cette dernière partie prolongent cette réflexion sur l'herméneutique du soi en introduisant non seulement la problématique de l'homme capable et faillible, pour reprendre la formule consacrée, mais aussi celle de l'homme fragilisé, marqué par certaines “incapacités” d'ordre physique ou psychologique aussi bien que sociale. Ainsi, le chapitre deux (“L'incapacité: approche phénoménologique et sociologique”) vise à “saisir la dimension proprement sociale du *je-ne-peux-pas*.” (152, *c'est l'auteur qui souligne*.) Or, il apparaît que “c'est à chaque fois sur le mode singulier qu'un être est affecté comme un *je-ne-peux* ou un *je-ne-peux-plus*.” (159, *c'est l'auteur qui souligne*.) Le chapitre trois (“De la substitution narrative”) traite de la question de l'incapacité narrative. Dans ce cadre, la relation étroite entre identité et narration, centrale pour Ricœur, est discutée. Cela exige une prise en compte de la narrativité comme “existential,” (162) du “pluralisme des modes possibles de mises en intrigue de soi” (162) ou d'une “narrativité-limite” — c'est-à-dire d'un récit limité par des expériences traumatiques. (162) Après avoir distingué le “narratif,” le “diachronique” et l'“épisodique,” l'auteur revient sur la critique du “réductionnisme de l'éthique narrative” proposé par G. Strawson qui revendique le choix de l'épisodique et du non-narratif. En découle un problème d'ordre “ontologique.” (164 et sq.) L'auteur reconnaît l'existence d'un réductionnisme narrativiste chez Ricœur (à la suite d'Arendt) (166). *Soi-même comme un autre* vient toutefois complexifier les choses. En effet, on assiste au passage de l'identité narrative à la mise en intrigue de soi comme moyen de se placer plutôt dans le cadre d'une diachronicité. La mise en intrigue de soi relève ainsi de l'ordre de l'“existential.” Il en résulte que chez Ricœur, écrit Johann Michel, la “théorie du récit s'avère plus prescriptive que descriptive.” (167) L'auteur fait finalement le choix de se positionner contre Strawson en reliant narrativité et diachronicité mais aussi contre Ricœur en découplant le rapport entre la narrativité et le schème aristotélicien. (168) Il en résulte qu'on doit pouvoir considérer à la fois l'impossibilité de se raconter — notamment à la suite d'un évènement traumatique ou dans le cas du “désespoir” — et la possibilité d'une substitution narrative. Cette dernière possibilité n'évacue pourtant pas le risque de la “violence de celui qui parasite et déforme l'impossible récit de soi”; (171) Johann Michel ajoute qu'“en se substituant au soi, l'autre-narrant peut contribuer à l'effacer comme sujet, *a fortiori* lorsqu'il n'a pas reçu formellement de mandat narratif.” (171)

En moins de deux cents pages, l'auteur effectue un parcours impressionnant en abordant des problèmes centraux en sciences sociales, à l'appui de la philosophie ricœurienne. Tout l'enjeu de ce travail est de réintroduire la question du “sens” dans des sciences sociales qui, après les *linguistic turn* et *cognitive turn*, pourraient soit être réduites à un plan sémantique, soit à une forme de soupçon — le même soupçon qui peut parfois être adressé à l'endroit de

l'herméneutique. Or, les nouveaux liens qui sont apparus entre sciences historiques et sciences sociales permettent précisément cette réintroduction des apports de l'herméneutique comme "ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens" (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 44) mais aussi dans la visée anthropologique que lui assigne Ricœur. Ce faisant, l'herméneutique semble inséparable d'une perspective méta-critique selon laquelle il convient de reconnaître une scientificité propre aux sciences historiques et sociales qui, sans être coupées des "sciences de la nature," continuent de s'en distinguer; cette distinction est nécessaire non seulement en raison des objets d'études de ces sciences historiques et sociales mais surtout en raison de l'articulation entre engagement dans le monde social et héritages, articulation qui revêt un caractère structurant et déterminant sur le plan épistémique. Ces neuf études de Johann Michel forment un ensemble très cohérent et riche et, ce faisant, viennent précisément augmenter la force et la pertinence de publications antérieures. Certes, on se situe dans le cadre d'une synthèse, mais celle-ci revêt d'autant plus d'intérêt et de force que les différents travaux ont été conduits avec beaucoup de rigueur. Réciproquement, le fait que les questions soulevées soient examinées de manière très précise et analytique à chaque étape du livre fait qu'on est aussi conduit à apprécier la grande richesse de l'ensemble et la stratification des différentes questions en liaison avec une problématisation de la discussion que l'on peut entretenir, en tant que philosophe, historien, anthropologue ou sociologue avec Ricœur. Cette qualité pourrait, à elle seule, constituer une raison pour faire de *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales* un ouvrage indispensable à tout chercheur travaillant sur les questions traitées par l'auteur, en même temps qu'une réappropriation non-scolastique et critique de la philosophie ricœurienne qui permet, en définitive, de mieux en apprécier les subtilités et la complexité.