

L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir

Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur

Marc Breviglieri

Haute Ecole de Travail Social de Genève et Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHESS).

Abstract

This article considers two sociological postures in relation to Paul Ricœur's anthropology of capable man. The first sociological approach scrutinizes the concept of human capacity from the perspective of Ricœur's hermeneutics. The second approach elaborated here aims to study the fundamental phenomena of the practical sphere exposed in *Philosophie de la volonté*. The question of capacities is raised to the upper level, where primitive sensitive experiences are carried out and human beings are still considered to be dependent on vital functions. A reflection will be carried out on the inner certainty of being able to be capable and consubstantial foundation of a practical space integrated by familiarity with the body schema. This study will allow for a critical illumination of social policies currently focused on the activation of individual capacities.

Keywords: *Sociology, Inhabited, Primitive, Life, Familiarity*

Résumé

Cet article envisage deux postures sociologiques au regard de l'anthropologie de l'homme capable de Paul Ricœur. Une première sociologie travaille en approfondissant la notion de capacité humaine sous le signe de l'herméneutique de Ricœur. Une seconde, dont le projet sera ici explicité, reprend l'ambition d'étudier les phénomènes fondamentaux de la sphère pratique exposée dans la *Philosophie de la volonté*. La question des capacités y est prise très amont, au niveau où s'exercent des expériences sensibles primitives, et où l'humain est encore considéré dans la dépendance au vital. Une réflexion y sera conduite sur l'assurance intime de pouvoir se rendre capable et la fondation consubstantielle d'un espace pratique intégré par familiarité au schéma corporel. Ce développement permettra pour finir un éclairage critique sur les politiques sociales actuellement centrées sur l'activation des capacités des individus.

Mots-clés : *Sociologie, Habité, Primitif, Vie, Familiarité*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 1 (2012), pp.34-52

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.134

<http://ricœur.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](#).

L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir

Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur

Marc Breviglieri

Haute Ecole de Travail Social de Genève et Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHESS).

Le parcours qu'entreprend cet article emprunte deux voies d'accès pour rouvrir sociologiquement le thème des capacités humaines à partir d'une discussion de l'anthropologie de l'homme capable de Paul Ricœur. La première voie manifeste une convergence et une contemporanéité entre une sociologie interprétative et l'anthropologie capacitaire de Ricœur qui est apparue explicitement avec la publication de *Soi-même comme un autre*. Elle a été l'occasion de rénover les approches sociologiques de l'expérience publique et de sa vulnérabilité, mais aussi de s'interroger sur l'avancée majeure dans nos sociétés contemporaines d'une politique misant vigoureusement sur le renforcement des capacités des individus, en plaçant au cœur du débat public le problème de la distribution inégale de la puissance d'agir. La seconde voie cherche à établir un dialogue dans d'autres termes, en reprenant l'axe du projet phénoménologique de la *Philosophie de la volonté*. La question des capacités n'est plus envisagée sous l'angle de leur affirmation et de leur reconnaissance qui implique autrui en mettant en jeu l'estime de *soi*. Elle est prise très en amont de cela, au niveau où s'exercent des expériences corporelles primitives et où peut s'établir une *assurance intime de pouvoir se rendre capable*. Cette assurance ne tient pas à la confiance de prendre à son compte un pouvoir, mais à la fondation d'un espace pratique usuel intégré par la familiarité au schéma corporel. Il nous restera alors à voir comment cet autre espace de dialogue avec la pensée de Ricœur nous permet de poser un regard critique sur les formes de solidarités fondées sur la distribution de capacités individuelles que la première voie de discussion nous a laissé entrevoir.

De la compréhension des mondes marqués par le devoir d'être capable

L'orientation prise, à l'orée des années quatre-vingt dix, par un courant pragmatique en sociologie, a conduit à une importante reconsidération de l'anthropologie capacitaire irrigant les analyses de la réalité sociale, politique ou économique.¹ En reposant sur une philosophie du *possible*, qui met en avant les figures multiples de la *contingence*, qui introduit l'*incertain* et l'*imprévu* dans le travail de compréhension de la réalité, elle a pris un net recul critique devant ce qui a été un enjeu crucial des décennies précédentes: la construction modélisée d'une statique qui donnait le primat aux régularités d'ordre ou aux équilibres généraux. Pour envisager la manière dont les acteurs partagent une réalité sans être fatalement gouvernés par une loi, pour permettre d'appréhender la manière dont ils s'inscrivent dans l'incertitude et tentent de maîtriser l'imprévisible, pour observer comment ils font face à la puissance d'ébranlement du sens dont dispose l'événement, il a fallu négocier un "tournant interprétatif" et donc faire émerger dans l'analyse des capacités de lecture et d'interprétation dont le modélisateur n'avait précédemment pas à se soucier.² Et d'abord des capacités faisant jouer une réserve de sens qui se déploie vers le passé ou l'avenir pour mieux intégrer au présent la possibilité de l'anticipation des phénomènes

incertains et de la révision des croyances. L'anthropologie de l'homme capable de Ricœur, qui s'est exprimée de la manière la plus explicite dans *Soi-même comme un autre*, a exercé sur ce courant pragmatique qui lui était alors contemporain, à travers un dialogue renoué avec celui-ci ou par son seul retentissement sur lui, une véritable force impressive et une inspiration durable.³

Cette influence peut être répartie sommairement sur deux plans distincts. D'un côté, l'anthropologie capacitaire de Ricœur a permis de renforcer la compréhension d'un trait majeur de l'évolution des sociétés modernes contemporaines reflété par la percée coextensive du sujet de droit et des "modalisations subjectives de l'activité, vouloir et pouvoir" qui se traduisent distinctement dans "la pression à la réalisation de soi" et ses divers effets organisationnels et pathogènes.⁴ Il apparaît derrière cette percée, qui renforce à tous les niveaux de l'existence la reconnaissance de capacités ou d'incapacités, un processus d'institutionnalisation généralisée d'une dynamique de responsabilisation. Celle-ci transparaît clairement dans la montée des droits individuels, des pratiques assurancielles ou des pédagogies de l'autonomie.⁵ Ces analyses sociologiques ont consenti à un effort remarquable pour comprendre le double phénomène de la décrédibilisation de l'autorité politique et de la reconnaissance marquante du sujet de droit à l'horizon éthico-juridique désormais prédominant du problème de l'autonomie. Et ce n'est pas seulement lorsque l'imputabilité est suscitée par des dynamiques dénonciatives ou accusatrices que des *capacités* émergent socialement ou juridiquement, mais plus largement à travers un ensemble de dispositifs politiques institutionnels (*empowerment*) souhaitant étayer l'autonomie individuelle et encourager la responsabilisation et la réalisation de soi.⁶ Sur le fond, ces études menées sur la mobilisation valorisante et généralisée des capacités trouvent un point focal de discussion dans le thème des institutions justes et du problème devenu par conséquent brûlant de la distribution inégale de la puissance d'agir. Ricœur, dans ce sens, s'est d'ailleurs souvent appuyé sur la polarité entre le fait d'être démuné de puissance et le celui d'en être privé, y voyant l'une des dialectiques depuis laquelle peuvent s'engouffrer toutes les figures négatives du *pouvoir-sur* : intimidation, instrumentalisation, atteinte aux droits fondamentaux de la personne et humiliation où l'on aboutit sur un plan qui excède celui des droits.⁷ Et de nouveau donc, sur ce domaine d'investigation et à travers ces thématiques, Ricœur a *accompagné* la démarche des sciences sociales en les invitant notamment à faire progresser une réflexion arborescente qui, partant d'une considération affinée sur un ensemble de pouvoirs de base qui sont à première vue non politiques et moralement neutres, finit par questionner l'organisation de la société au sein de laquelle les institutions réinscrivent la puissance d'agir sur un pôle explicitement moral et dans l'ordre d'un pouvoir en commun relevant d'une communauté historique.

De l'interprétation des capacités à agir dans le monde

D'un autre côté, l'anthropologie de l'homme capable de Ricœur a fourni aux sciences sociales de quoi enrichir substantiellement leur propre anthropologie capacitaire, c'est-à-dire leurs présupposés anthropologiques sur *ce dont les hommes sont capables* ou pas. C'est d'abord en mettant l'accent sur un ensemble de pouvoirs de base de l'homme capable (les quatre capacités fondamentales - je peux parler, agir, raconter, me tenir pour responsable - exposées dans *Soi-même comme un autre*) que Ricœur apporte une contribution importante de ce point de vue. A propos de l'expression "ce dont les gens sont capables," qui s'est imposée comme un étendard de la sociologie pragmatique francophone, Luc Boltanski le souligne très explicitement : "c'est là que Ricœur a été fondamental car il a fallu repartir avec les hommes tels qu'ils étaient et ils étaient

plus et mieux décrits chez Ricœur que dans ce dont nous disposons avant. (...) On avait bien des outils comme les compétences dispositionnelles mais évidemment ce n'était pas du tout la compétence telle qu'on pouvait l'envisager depuis Ricœur comme *capabilité*, comme orientation vers la morale, comme faisant face à l'incertitude qui pour nous est devenue une notion centrale, notamment pour mettre en échec la toute-puissance du déterminisme."⁸

Parallèlement, une sociologie herméneutique et praxéologique, affiliée à l'ethnométhodologie, a particulièrement creusé, dans les traces de Ricœur, l'analyse d'une sémantique de l'action.⁹ A cet égard, elle s'est penchée en détail sur un ensemble de situations où pèse une exigence de compte-rendu circonstancié, mettant en lumière le travail d'identification, de catégorisation, de typification et de commensurabilisation de l'action que réclame sa représentation même dans un contexte déterminé.¹⁰ On peut à nouveau évoquer une double orientation négociée dans la lignée de ces travaux. D'une part, une orientation qui a approfondi la question de l'agir en situation (ou de "l'action située"), accordant une importance inédite à la distribution des capacités sur l'environnement technique et matériel.¹¹ D'autre part, une orientation qui, suivant le "trajet d'intériorisation" vers la subjectivité que décrit Ricœur (trajet qui tend à ramener l'action-événement à l'action-projet), a assis son analyse sur une lecture conjointe de l'événement et du projet subjectivé.¹² Les deux orientations se sont retrouvées en prenant notamment l'expression d'une dialectique de la stabilisation (permise par les opérations et dispositifs qui prétendent à l'objectivité et à la validité) et de l'indétermination (tenant au surgissement de l'événement, énigmatique en tant que singulier et non répétable) qui finit par structurer le sens de l'expérience publique.¹³ Non sans liens, une analyse pragmatique des mises en récit des "événements sociaux" (discours politiques ou médiatiques, témoignages historiques, prédications,...) a permis de disséquer les dynamiques énonciatives capables de conjointre la composante narrative des controverses médiatiques ou politiques, la dramatisation de l'expérience personnelle ou collective, la configuration de problématiques historiques et l'ouverture à la critique des récits officiels.¹⁴ Ces travaux n'ont d'ailleurs pas été sans mettre au jour certaines limites du travail historiographique, comme à approfondir la réflexion sur la prétention à la vérité du discours historique.¹⁵

Mais la mise au jour d'une capacité subjective à activer le procès narratif du récit a aussi contribué à revisiter la notion d'identité qui renvoie classiquement, dans les sciences sociales, à une propriété dispositionnelle et collective, héritée culturellement. Ainsi, l'attention d'une sociologie herméneutique au recueil de témoignages et de récits de vie a mis au premier plan de l'analyse des bifurcations dans l'identité elle-même, des modulations existentielles ou des tournants biographiques tenant à des événements marquants.¹⁶ Ce renversement du plan d'analyse de l'identité a permis d'introduire de remarquables éléments de compréhension sur la fragilité du maintien de soi, notamment lorsque l'identité narrative se montre affectée par un malheur.¹⁷ C'est aussi dans la continuité de l'examen de ces formes de souffrance passant sous les traits du récit que les bases d'une sémantique et d'une analyse sociologiques des *vulnérabilités* se sont trouvées renforcées, faisant une place aux situations tragiques de l'"inexistence sociale", de la maladie ou de la violence urbaine.¹⁸

Le rapport primitif au corps

Nous voudrions désormais pouvoir mettre de côté cette orientation centrale de la philosophie de l'homme capable de Ricœur, organisée autour des quatre usages majeurs du "je

peux”, pour délimiter un autre lieu de rencontre possible avec la sociologie. Contrairement aux courants sociologiques qui viennent d’être évoqués, ce second lieu de rencontre ne voit pas d’emblée se profiler les questions que posent une sémantique de l’action et une analyse interprétative de ses manifestations publiques. Pour déployer ce second lieu de rencontre, je propose de repartir de l’étude des phénomènes fondamentaux de la sphère pratique abordés dans la *Philosophie de la volonté*. Non pas pour abandonner complètement la question des capacités (nous y reviendrons par un certain détour), ni pour s’écarter de l’axe *agir-pâtir* qui éclaire chez Ricœur la compréhension de ces dernières, mais pour rehausser dans l’analyse sociologique la place que pourrait occuper un ensemble d’*expériences corporelles primitives*.¹⁹ Or ces expériences corporelles primitives se tiennent essentiellement sur le plan organique qui n’est pas le plan humain, “bien qu’ils (ces deux plans) entretiennent indubitablement un double rapport de dépendance et d’émergence.”²⁰ Elles aident donc l’analyse à mieux comprendre comment se fonde et ce qu’exige l’humanité de l’homme, pourquoi il ne suffit pas de vivre pour être humain.²¹ L’“amplitude de l’humain” fait intervenir, nous dit Ricœur, “des exigences étrangères au souci vital” à partir desquelles se retrace tout le cheminement difficile que suppose la pleine émergence de la condition humaine et des facultés (proprement humaines) qu’elle suppose.²² Mais simultanément, la “vie est porteuse d’humanité”, bien qu’elle ne se réfléchisse pas comme telle, qu’elle ne soit d’ailleurs sentie qu’à travers une affectivité diffuse et non connue.²³ Elle porte l’humanité en ce sens où elle forme pour elle une assise consubstantielle. Mais cette dernière demeure pourtant, et paradoxalement, une dimension fragilisant la qualité même d’humanité. Ainsi lorsque le sentir intérieur vital ou organique est altéré, par exemple lorsque sourd l’urgence pressante d’un besoin (une difficulté panique à respirer, un ventre qui ne résiste plus à la faim...) un vernis d’humanité semble pouvoir brutalement s’écailler. Symétriquement, le psychiatre Hubertus Tellenbach montre combien la plongée dans la mélancolie s’accompagne d’une perte des références situationnelles vitales : le soir, le repas (etc.), perdant leurs contenus signifiants vitaux, n’appellent plus le sommeil, la faim ou la soif.²⁴ En voyant disparaître cette couche primordiale de valeurs vitales hétérogènes, ce sont les possibilités mêmes du pouvoir-être qui sont menacées, déstabilisant l’ipséité de la personne, empêchant la vie de s’individualiser aux niveaux auxquels aspire l’humanité.

C’est surtout dans la *Philosophie de la volonté*, très imprégnée de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty comme du souci Husserlien de “description exacte et fine des phénomènes psychiques,” que Ricœur élargit le plus sensiblement “l’exploration des dispositions les plus primitives d’un sujet qui s’oriente dans le monde, s’y découvre siège de dispositions, d’humeurs qui l’affectent et de pouvoirs qu’il exerce, pouvoirs dont certains constituent un faisceau de pouvoirs de base servant à l’apprentissage de nouveaux savoir-faire.”²⁵ La *Philosophie de la volonté* nous invite à aller regarder de plus près ce quelque chose qui se tient au niveau le plus élémentaire de la vie et qui siège encore dans l’opacité de l’affectivité. Et l’ouvrage retiendra notre attention, non pas seulement à partir de la distinction entre la volonté et la vie qui fonde l’étude sur la motivation, mais aussi parce qu’il nous permet d’introduire une interrogation sur l’interpénétration du simple *milieu ambiant*, depuis lequel la vie périssable est confortée et protégée, et de *l’espace familial habité*, où le corps propre s’attache un monde en commençant à le rendre sensible à la qualité même d’humanité. Il n’est alors plus seulement question d’un milieu préservant la vie, mais d’un lieu habitable ouvrant des espaces de potentialité qui recèlent en puissance d’une certaine humanité, et où se déploie, comme nous le verrons, une *assurance intime de pouvoir se rendre capable*.

C'est ainsi, pour suivre Ricœur, qu'on peut supposer que ces phénomènes primitifs servent de "préface à la volonté" depuis laquelle prend forme la décision qui, elle, (s')interprète.²⁶ Et, l'on développera, à travers une sociologie qui leur est sensible, l'idée que ces mêmes phénomènes primitifs, d'une certaine manière, *s'enchevêtrent* dans la volonté, *disposent* à l'action et à sa réception, *sensibilisent* aux impératifs sociaux, et finalement *questionnent* l'épigenèse des sentiments sociaux et l'aperception intuitive des biens et des maux humains. Il y a toujours, chez Ricœur, un *plan* plus primitif que celui de la morale et de la politique, et à partir duquel on peut pourtant les éclairer par un souci de description et de réflexion qui nous permettent précisément de voir se toucher, se mettre en tension et s'interpénétrer ces deux plans de réalité. C'est ce contact qu'il me semble important de délimiter, en tant qu'il donne une orientation ou une inclination à la base du propre comme du commun. Il est à délimiter sachant que le *vouloir-vivre*, cette poussée reçue passivement vers la vie (qui est aussi une sensibilité organique qui propage un mouvement vers le monde), reste particulièrement équivoque au niveau social et du vivre ensemble : il n'y a pas, entre ces deux plans, affirme Ricœur, de "dérivation naturaliste", de "tendance centrale" ni de "système formé" sur cette base.

Les raisons d'un oubli (sous le signe de l'herméneutique)

C'est alors sous l'égide d'un retour sur ce plan plus primitif que nous développerons notre argument, non sans avoir tenté de comprendre auparavant pourquoi la sociologie interprétative ne lui a guère accordé d'importance. Paradoxalement, la raison de cette négligence tient au parcours intellectuel de Ricœur et à l'évolution de sa contribution à la philosophie, cette sociologie interprétative ayant principalement tenu en vue son œuvre à partir de la discussion engagée avec la tradition herméneutique et non pas depuis ce qu'il a nommé sa méthode phénoménologique de description essentielle encore prédominante dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté* où ce plan du primitif joue un rôle beaucoup plus nodal que dans le reste de son œuvre.

Avant d'entreprendre ce retour à quelques prolongements et discussions sociologiques de la *Philosophie de la volonté*, il convient donc de préciser la nature du point d'inflexion depuis lequel Ricœur donne tournure à son anthropologie de l'homme capable. Il indique lui-même, à propos de la césure introduite par le livre II de *Finitude et culpabilité*, chercher à prolonger son enquête sur la volonté par une réflexion sur les expériences ressortissant à la volonté mauvaise, en engageant alors une excursion dans les régions symboliques, mythiques et poétiques dans lesquelles l'expérience du mal s'est inscrite.²⁷ C'est là que Ricœur installe sa méthode d'interprétation sous le signe de l'herméneutique. La question centrale devient alors celle du déchiffrement du sens, de la médiation de l'expérience vive par le langage et les textes, de l'innovation sémantique (via la métaphore et l'intrigue) et finalement de la capacité du langage à produire une manière nouvelle d'habiter le monde. Les considérations sur les figures de l'homme capable peuvent en être rapprochées dans la mesure même où le "je peux" traduit déjà l'expression d'un sens émanant d'un sujet agissant et parlant, donnant au *soi*, par opposition au *moi* solipsiste, une structure dialogale et un caractère réflexif indirect.

Le "je peux" thématique par Ricœur, en tant qu'il se suppose désignable de l'extérieur et signifiant pour le monde, en tant qu'il garde ouvert le passage à l'évaluation qui rend la capacité extensible du plan physique au plan éthique, en tant, enfin, qu'il est toujours déjà impliqué dans les linéaments d'une théorie de l'ipséité, présuppose un *réfèrent commun*. Il repose sur une

relation particulière de sens à partir duquel le *soi* prend forme devant et par la médiation d'autrui. Les capacités de base de l'homme capable, toujours déjà prises dans une dynamique fondatrice de l'identité personnelle, sont attestées et assumées *par soi-même*, affirmées ou promulguées *auprès de*, imputées *devant* autrui, reconnues *par*, etc. Elles appellent un vis-à-vis et chaque compartiment d'étude de ces capacités implique autrui, mettant en jeu l'estime de *soi* et ouvrant simultanément des registres de figuration, on pourrait dire de publicisation, à travers lequel le *soi* peut monter en manifestation et s'affirmer (en changeant ou en maintenant l'identité). C'est bien là, comme on l'a vu plus haut, qu'une sociologie interprétative sensible à l'expression de soi en public vient à s'alimenter, lorsque par exemple se pose la question de la réciprocité à travers l'exigence de reconnaissance pesant sur ces capacités.²⁸ Elle y travaille, nous l'avons vu plus haut, une conception narrative pour penser l'événement social, elle insiste sur la notion de sujet et sur l'expérience qui tient lieu d'événement pour le *soi*, elle reprend la notion d'action à partir d'une sémantique, elle creuse enfin les questions politiques et morale là où se révèlent les failles de l'homme capable (où le "je peux" est paradoxalement mis en continuité avec sa négation). Enfin, c'est aussi depuis la subtile différenciation des registres d'implication du tiers dans la définition de l'identité du *soi* (attestation, témoignage, imputation,...) que repose un dialogue fertile avec la question des régimes d'épreuve qualifiant et garantissant les propriétés du monde.²⁹

L'assurance intime de pouvoir se rendre capable

Tentons désormais d'ouvrir plus nettement la réflexion sociologique à partir de l'axe du projet phénoménologique de la *Philosophie de la volonté*. Cela va notamment nous permettre de nous montrer sensibles à des "modes d'engagement dans le monde" faiblement travaillés par la sociologie interprétative pour des raisons exposées plus haut, et qui réclament, entre autres choses, une fine gradation des phénomènes corporels et affectifs que mettent en jeu différentes manières de faire du commun et d'y prendre part.³⁰ La *Philosophie de la volonté* donne à penser le niveau à la fois le plus involontaire et le plus élémentaire de la conduite humaine, précisément là où se joue non pas la capacité avérée manifeste mais, en amont, la *possibilité même de pouvoir*. Il y a là, en jeu, comme le fondement ou l'assise de tout "je peux". Sa description psychologique de l'involontaire amène Ricœur à cerner progressivement cette assise existentielle et vitale qui ne correspond donc pas à un *pouvoir d'agir* mais à un *se sentir en vie* auquel on ne peut que consentir et depuis lequel un fondement corporel vient pourtant entretenir la subjectivité et, en un sens, beaucoup plus loin, porter l'humanité. Pour accéder à cette assise il faut, dit Ricœur, "régresser vers la pure vie" ou "descendre en moi les degrés de l'existence depuis ma liberté jusqu'à l'involontaire absolu," se montrer attentif à ce qui se trouve "en deçà de toute prise de position du vouloir," renforcer une aire de signification largement indéterminée et qui touche aux "sentiments vitaux qui nous révèlent cette vie qui n'est plus ni motif ni pouvoir d'agir, mais condition, situation, fondement, et à laquelle il n'est plus possible que de consentir."³¹ Il y va d'un même mouvement de régression par dévoilement progressif des couches primitives pour éclairer les "savoir-faire préformés ou innés," "premier pouvoir d'agir non appris" sur lequel pourra se construire "l'infini des gestes nouveaux."³² C'est à partir de ces savoir-faire préformés qu'une partie du monde s'intègre au schéma corporel dans un savoir de familiarité qui à la fois limite et reflète le pouvoir d'une spontanéité vivante. Et si l'habitude progresse passivement, par une série d'acquisitions fiabilisées dans son environnement pratique familial, elle étend corrélativement "le rapport primitif à notre corps qui précède tout savoir et tout vouloir portant

sur la structure du mouvement. Je ne sais pas et je ne veux pas dans son détail la structure de ce que je peux.”³³

Dans le sens opposé, en remontant du plus primitif de l'expérience sensible aux qualités mêmes de l'humanité auxquelles ce primitif est “secrètement présent”, on peut graduellement élargir l'analyse aux problématiques du monde commun et retracer le difficile cheminement de l'édification humaine. C'est d'une certaine façon sous cet angle qu'il faut apprécier l'effort de Ricœur pour relier, sans brisure dans l'analyse, les questions primitives du “vouloir vivre” ou du “désir comme émotion” à celles, successivement, du “vouloir vivre ensemble” ou du “désir de vivre bien” qui s'expriment plus clairement dans l'organisation politique et morale d'une communauté historique. C'est aussi dans les termes d'une même démarche progressive qu'il faut relever les amorces qui, partant de cette “note d'existence” qu'introduit le corps à travers un ensemble de puissances involontaires, permettent de rejoindre sa typologie des capacités de base située à la clé de son anthropologie de l'homme capable.

La réflexion sociologique est donc poussée, par cette réflexion sur les expériences corporelles primitives, jusqu'au point où il importe de comprendre ce qui donne et consolide, en amont des capacités, une *assurance intime de pouvoir se rendre capable*.³⁴ Cette question de l'assurance intime de pouvoir nous impose l'examen de ce qui la sédimente et lui confère une dimension d'enracinement et de sol porteur dans le monde préreflexif à partir duquel les choses vont pouvoir aller de soi. Ce n'est donc pas au regard d'un sens donné à l'action que la question doit être abordée, mais en termes de fondation d'une *présomption de constance d'une réalité familière* ordonnée au corps percevant et, par là, capable de libérer une puissance vitale de base. L'assurance intime de pouvoir est à distinguer de la confiance en soi dont Ricœur fait un des enjeux de la reconnaissance des capacités de base puisqu'elle permet au sujet de croire en ses capacités et de dire sans trembler “je peux”. La confiance demande déjà de mettre en commun une appréciation positive, d'être ainsi dans le vis-à-vis d'un autrui, fusse de “soi-même comme un autre”. L'assurance intime de pouvoir ne repose pas, à la différence de la confiance, sur des preuves objectives attestables mais sur un *sentir intérieur vital* qui consolide le cours habituel des facultés corporelles et se transmet donc dans des réalisations amples et aisées qui vont de soi. Elle enraine, plutôt que la conscience de prendre à son compte un pouvoir, la naïveté pré-reflexive du moi qui se meut dans un espace pratique usuel *intégré par familiarité au schéma corporel*. Pour mieux cerner cet entourage familial, nous l'associons au terme porteur d'*habité*. C'est en particulier la densité concrète de l'espace affectif et matériel de l'habité qui confère cette *assurance intime de pouvoir*.³⁵

L'espace familial habité

Il me semble envisageable d'établir une anthropologie de l'habité attentive à cette quête primitive d'enracinement solide qui offre à l'homme l'assurance intime de pouvoir se laisser aller dans l'évidence du vivable, dans la banalité du bien portant. Il y est alors question de comprendre l'apparition et l'affermissement de cette assurance à partir de la continuité qui tient liés l'émergence et le sentiment du vital, les premiers savoir-faire basiques préformés et les habitudes qui s'installent à demeure au milieu des choses rendues familières à l'usage. Quelque chose vient bien toucher, à travers ce fil de continuité qui se traduit dans l'expérience naturelle d'un monde familial, à l'intime genèse de l'assurance de pouvoir : une mobilité facilitée dans un espace enveloppant bienveillant, un frayage dans l'aisance, la sédimentation de repères sensoriels

qui consolident un attachement, un ancrage stabilisé à travers les choses qui vont de soi, un refuge consolant et permettant le repos, la détente et la récupération de l'effort, la rêverie et les parcours hasardeux de l'imagination, etc. Bref l'habité s'édifie sur une "architecture" protectrice et attachante, base porteuse d'un *se laisser aller en toute sûreté* vers le monde où s'enracine pour l'homme une puissance de base, une puissance involontaire et irréfléchie de pouvoir.³⁶

Pour ne pas perdre la trace de Ricœur dans cette réflexion qui s'est orientée vers une anthropologie de l'habité, il faudrait dessiner une ligne qui fait se rejoindre directement les pages de la *Philosophie de la volonté* consacrées à l'habitude et son caractère de seconde nature, à la partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* consacrée à la mémoire ancrée dans l'espace habité, et au rôle qu'elle occupe dans la phase documentaire de l'opération historiographique.³⁷ Dans le premier ouvrage, l'habitude avance, nous dit Ricœur, avec une "espèce de germination", s'appropriant les choses qui deviennent les prolongements habités du corps qui acquiert une "puissance de facilitation" et une "spontanéité naturelle" dont la face ténébreuse est la "chute dans l'automatisme."³⁸ Dans le second ouvrage, le souvenir de l'espace habité fournit au témoignage les fragments d'une mémoire intime et partagée entre proches, prenant pour repère ultime l'"ici absolu" du corps propre. Ces deux manières d'aborder l'habité se rejoignent dans une phénoménologie qui, partant de l'expérience vive du corps étendu à un espace qui en prolonge les propriétés, met au cœur de la réflexion la question de l'*avoir* (successivement de l'*acquisition* de l'habitude et de l'*avoir-été* dans le souvenir). Or, cette question qui touche à l'*avoir* et concerne l'*habiter* (qui revient à posséder sous la modalité de la familiarité et non de la propriété) pose en dernier lieu le problème éthique du partage, à savoir le partage de la responsabilité ou de la culpabilité (dans son étude sur l'involontaire), et le partage de la mémoire à travers le témoignage et dans le traitement que lui réserve l'historiographie (dans le second ouvrage). Par là, Ricœur nous indique implicitement l'entrelacement de l'habitation au monde commun, l'importance d'un lieu habitable "transitionnel", toujours intriqué avec le milieu, où prend forme et s'organise la vie, et le domaine où l'homme affirme son caractère proprement humain.

La fragilité spatiale du maintien de soi (fêlure du sol et désorientation)

L'exigence de fondement à laquelle répond la position de Ricœur place cette dimension primitive, où se trouve l'assise de tout "je peux", *au devant* du difficile chemin que parcourt *l'édification du soi* limité et rendu faillible par les nécessités incoercibles qui s'attachent à la condition corporelle et terrestre. Difficile advenue de *soi-même* où la *volonté* ne peut se *projeter* qu'en se laissant incliner par des motifs qui l'altèrent, où l'homme ne tend vers un *style* essentiel qu'en glissant vers la *faute* et en *consentant* à ne pas pouvoir tout accomplir dans les régions de l'expérience humaine. Nous venons de souligner en italique les termes qui renvoient à l'accomplissement de l'humanité de l'homme et donc, implicitement, aux charges qui lui sont confiées pour qu'il puisse révéler, affirmer et maintenir son *soi* dans un monde commun. Il est un point où culmine l'amplitude du *soi*, on pourrait dire l'amplitude de l'humain, dans la pensée de Ricœur ; il s'agit du *maintien de soi* qui donne à l'identité narrative une implication éthique, qui rend le *soi* comptable de ses actions devant un autre.³⁹ Mais au fil de notre argument, on a pu entrevoir comment l'espace affectif et matériel stabilisé de l'habité donne une consistance au maintien de soi d'une manière différente que ne le fait la narration du récit. Il y a, pour reprendre l'opposition polaire proposée par Ricœur entre le caractère et l'ipséité, et pour modifier sensiblement la hiérarchie qu'il établit en faveur de l'ipséité, une dimension primitive de

l'expérience sensible fondée et assurée dans une stabilité ou une permanence (*mêmeté*) sur laquelle le soi ou l'ipséité doivent pouvoir *préalablement* prendre appui pour s'établir dans la promesse.⁴⁰ Cette dimension primitive assurée dans la permanence laisse alors se manifester ce qui, du vivant, se *maintient* et se reconnaît dans le caractère (une certaine disposition thymique devant la vie, une forme d'humeur constante qui marque l'horizon arrière du caractère). Et cette pointe fidèle de vivant en l'humain n'est jamais si expressive que lorsque la personne se laisse *familièrement* aller, ou, comme on dit, "se décharge", diffusant, en quelque sorte, une sensibilité organique propre sur le monde.

De manière à continuer d'approfondir notre discussion sur l'anthropologie de l'homme capable, et marquant au passage un lieu crucial d'investigation pour la piste sociologique que nous proposons, il me semble important d'en venir au problème que pose la fragilisation de l'habité, et la menace qu'elle fait peser sur *l'assurance intime de pouvoir*. Plus loin, c'est en effet toute une compréhension sociologique de la faillibilité humaine qui est mise en jeu, et notamment au regard de la prise en charge institutionnelle qui pourrait lui être adressée et qui marque les formes variées de solidarités dont les sociétés font preuve. Commençons par replacer cette menace pesant sur *l'assurance intime de pouvoir* face au thème de l'homme capable en regardant comment Ricœur envisage la vulnérabilité des différentes capacités. Son analyse de la fragilité humaine s'engage par la discussion des formes d'incapacité qui minent chacun des quatre faisceaux de pouvoir-faire, donnant à la souffrance le sens d'une diminution de la puissance d'agir.⁴¹ Il y a, dit-il, des "mutilations basiques" (ne pas pouvoir dire, faire, promettre, se tenir responsable...) qui mettent en péril l'attestation de soi auprès d'autrui, ruinant la *confiance en soi* et faisant que "le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui." Mais en deçà de l'axe *soi-autrui* à partir duquel se reconnaît l'expérience humaine universelle du souffrir, dans l'intime réserve de *l'espace familial habité*, on peut déceler un ensemble de phénomènes qui n'est pas en mesure de s'inscrire sur cet axe. Phénomènes dont le retentissement pour autrui n'est souvent ni parfaitement intelligible, ni parfois même perceptible du point de vue extérieur, mais qui pourtant ébranlent le sol affectif où s'appuyer et fragilisent pour finir l'assurance intime de se rendre capable de quoique ce soit. Alors que Ricœur parle d'une intensification du *soi* dans la souffrance (qui semble alors "exister à vif"), on pourrait ici évoquer, par contraste, la fêlure discrète qu'introduit la souffrance sur le sol de l'élan vital, la plainte ou le gémissement s'effaçant à mesure que, ne sachant plus où s'arrimer, l'homme se défait tandis que le vivant en lui s'épuise subrepticement dans l'expérience qui l'affecte.

Mais comment alors prend forme cette faillite de *l'assurance intime de pouvoir* mise en jeu par l'effondrement de l'espace familial habité? Deux pistes peuvent être ici explorées. C'est d'un côté une disposition à aller vers le monde, un allant ou une avenance, qui précède en quelque sorte l'expérience hors de soi, qui est mise en question. Les ressorts affectifs affaiblis confinent à rester en deçà de soi, à vivre les épreuves péniblement, à aborder le monde sur la modalité retenue de l'inhibition. C'est de l'autre côté une orientation du *soi* qui est mise en question par la désorganisation de la stabilité des ancrages, par l'altération des paysages du monde familial et l'appauvrissement de la topographie affective élémentaire. Dans les deux cas l'émergence de la sphère intersubjective est d'une certaine manière compromise dans sa dimension de rapport en public, à la fois par une fatigue à s'exposer qu'exprime le repliement du *soi* et une difficulté à trouver des repères relationnels lorsque le *soi* se retrouve désorienté par la déstabilisation profonde ou la destruction des ancrages affectifs.

L'homme défait face au monde commun

Ce que nous venons de nommer "la dimension intersubjective dans sa dimension de rapport en public" fait entrer en scène un jeu de questions plus directement sociales ou sociologiques. C'est ici que peut s'établir une réflexion que nous avons désignée par ailleurs comme étant placée sous "l'horizon du *ne plus habiter*" et de "l'homme défait."⁴² Les attaches affectives familiales défaites, et l'assurance première d'être en mesure de pouvoir se trouvant fragilisée, le social est mis en question parce que l'investissement dans le monde et dans l'existence, et parce que l'engagement envers le commun, sont eux-mêmes interrogés dans la limite de ce qu'ils exigent de l'homme. Et c'est alors précisément l'*exigence capacitaire* que requiert toute participation au monde commun qu'il convient d'analyser pour envisager ces limites où pointe un lieu majeur de la fragilité humaine. Par exemple, le maintien de *soi* est d'autant moins assuré, lorsque se défait l'espace affectif et matériel stabilisé de l'habité, que les structures anthropologiques de l'espace collectif sont plus individualisantes et autonomisantes, moins protectrices et soutenantes.

Si la fragilisation de l'*assurance intime de pouvoir se rendre capable* et du rapport affectif sécurisant de base qui l'implique manifestent un phénomène universellement problématique (qui alimente d'ailleurs la dissymétrie initiale entre les hommes), sa réception, sa prise en charge et son traitement varient, quand à eux, selon les figures plurielles du commun et du différend.⁴³ Dès lors, il reste à savoir comment la désorientation ou le repliement en deçà du *soi*, dont on a vu qu'ils pouvaient dépendre de cette assurance fragilisée par le défaut d'habité, mettent en question et en péril le "vouloir vivre ensemble" et le "désir de vivre bien" à la base de toute vie commune. En troublant l'orientation et l'intensité de ce *vouloir* et de ce *désir*, cette perte d'assurance de pouvoir soulève une préoccupation qui déjà interpelle le *pourquoi* et du *vivre-ensemble* et le *comment* du *vivre bien*. Et puisque, comme le rappelle si souvent Ricœur, entendre se dire ces questions confine à poser celle des institutions justes, cela implique de faire la sociologie des manières dont cet espace familial habité est envisagé du point de vue d'un tiers extérieur qui en fixe et donc en institue le sens.

La faillite du soin dans l'expérience historique des politiques de capacitation

C'est sur ce fond d'intelligibilité des institutions qu'une enquête sur les politiques sociales a tenté d'explorer de manière systématique cet horizon du *ne plus habiter*.⁴⁴ Cette enquête a fait l'objet d'une réflexion suscitée par le problème du refus d'hébergement des sans-abri à propos duquel une équipe de chercheurs de l'Observatoire du Samusocial m'invitait à réfléchir avec eux.⁴⁵ Il y était question d'appréhender les dimensions éthico-pratiques du *geste de soin* engagé dans l'aide sociale par une "phénoménologie appliquée" aux expériences limites de la survie.⁴⁶ En passant par les *états limites* auxquels s'affrontent les équipes mobiles (délires profonds, ébriété avancé, épuisement radical, etc.), il s'agissait non seulement de voir ce qui, de la fragilité humaine, pouvait encore être mis en partage, mais aussi d'envisager comment la tonalité normative de la politique sociale était amenée ici à se dévoiler à l'épreuve du seuil de son hospitalité. Le recours à l'examen d'une vingtaine de prises de vue vidéo réalisées au cours de l'hiver 2006-2007 auprès d'une équipe de nuit du Samusocial a d'abord permis de contribuer à l'effort descriptif visant à cerner une activité professionnelle dont la complexité concernait au premier chef la perte progressive ou brutale, pour les sans-abri, de leur capacité première à

vouloir et pouvoir faire l'expérience du contact avec autrui.⁴⁷ Cela supposait des intervenants sociaux une appréhension délicate de la situation, dans un régime inhabituel d'inter-affectivité située, en quelque sorte, *sous* les exigences de l'interaction en public que réclame normalement tout service à l'utilisateur. Le tact professionnel engagé dans la pratique professionnelle soignante se dirigeait alors vers le problème de la *vitalité affectée* de la personne de manière à pouvoir appréhender certains états limites manifestant une perte radicale de l'assurance intime de pouvoir. L'état d'abdication et de régression dans lesquels le sans-abri avait pu sombrer affichait un resserrement extrême de son ouverture au monde et de la temporalisation de sa présence, de son *quoi* et de son *comment* faire dans le monde commun. La surface de contact était ainsi rendue étroite et hermétique : les prises affectives qui auraient permis d'ouvrir cette surface étaient trouvées avec peine, l'horizon d'expériences passées ou futures qu'emportaient les intervenants se disloquaient devant une attitude rivée au présent immédiat et figée dans des "routines de survie" endurcies. Aussi, dans ces cas limites que nous avons cherché à observer, le refus de l'hébergement d'urgence adressé aux équipes mobiles devait bien souvent être soigneusement distingué du simple résultat d'un choix volontaire avec lequel on pouvait le confondre, notamment à cause de la présence d'un protocole obligatoire élaboré sur le consentement informé à l'hébergement. La manifestation confuse de refus semblait plutôt s'apparenter à une "affection existentielle"⁴⁸, à une quête non motivée de spatialité d'ancrage, de rester ainsi accroché à quelques lambeaux d'habitation, ou bien encore, à la perturbation de la puissance vitale porteuse, au brouillage du sentiment d'évidence naturelle, à l'enrayement du *se laisser aller* auprès d'autrui.

Mais cette enquête avait aussi pour objet de revenir de manière plus critique sur l'affirmation progressive d'une *politique sociale libéralisée* qui aujourd'hui marque de son empreinte l'expérience historique de l'exclusion sociale, et d'aller discuter les sources de légitimation des dispositifs de prise en charge et du discours politique et moral qui encadre la structure déontologique de l'intervention sociale. Et c'est dans l'émergence graduelle de moments où la perte de l'assurance intime de pouvoir s'indexe sur des réticences confuses, des troubles du sentiment vital, des formes de dysrythmie ou de dissonance atmosphérique, que cette lecture critique pouvait s'engager *en suivant les acteurs* et sur la base de ce que le soin ou l'aide institutionnelle *s'autorisent* à faire en situation, au risque d'une déshumanisation de la personne. Dans la visée explicite de renforcer la liberté de pouvoir de l'utilisateur par le dispositif du consentement à l'intervention, se dessine alors, de manière paradoxale, un *excès* d'exigence capacitaire et par là un niveau subtil de coercition dont la légitimité doit rester tenue pour discutable.

Aux limites de l'approche pragmatique : une autre compréhension de l'humain

En présentant en quelques lignes cette étude réalisée auprès la population la plus abîmée des sans-abri, observée de surcroît dans des états-limites et de crise qui sont souvent temporellement limités, j'ai voulu donner un sens à ma lecture de la *Philosophie de la volonté* qui m'a permis préalablement de réfléchir sur ce que j'ai intitulé "l'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir." Ici, prise dans toute sa largeur sémantique, la notion de pouvoir a permis de retrouver l'analyse que Ricœur poursuit sur le thème de l'homme capable afin d'en discuter une limite. L'anthropologie de l'homme capable délimite des pouvoirs de base qui établissent l'agent humain au rang de son humanité. Celle-ci suppose la double émergence du *soi*

(qui se reconnaît un pouvoir) et d'un autrui (qui certifie ce pouvoir au regard d'un monde commun). Voilà dans quelle mesure le "je peux" (s')avance toujours avec une confiance assurée. Mais en procédant ainsi, nous avons remarqué que Ricœur laisse sensiblement en marge de l'analyse le plan du vital. J'ai voulu alors, dans mon argument, revenir sur l'interdépendance de l'ordre du vital et de l'ordre de l'humain qui est pourtant initialement soulignée dans la *Philosophie de la volonté*. Il y apparaît notamment la description d'"expériences primitives", et j'ai voulu introduire la notion d'*espace familial habité* pour garder en vue un lieu privilégié où le sentiment du vital est préservé mais où ces expériences sensibles primitives entretiennent déjà un rapport plus direct et complexe à la vie commune que ce que désigne et suppose le "milieu ambiant" où s'équilibre la vie. J'ai ainsi placé cet espace familial habité au rang d'un espace transitionnel entre ce milieu ambiant et le domaine public où s'épanouit toute l'amplitude humaine à travers ses capacités reconnues. En amont de la confiance d'être capable (de présenter des capacités qui connotent explicitement le *proprement humain*), on doit pouvoir envisager l'existence d'une *assurance intime de pouvoir se rendre capable* (comme s'il fallait d'abord être assuré de *pouvoir* pouvoir). Cette existence en amont présuppose l'*espace habité* où se manifeste la constance d'une réalité familière et où s'ouvre un monde qui s'intègre au schéma corporel sur le mode de l'évidence naturelle. Voilà précisément ce qui est fragilisé chez ces sans-abri qui refusent le soin et qui se montrent à la fois *désorientés* dans l'espace rationnel de la prise en charge et *en retrait* dans le contact relationnel qui préside au soin. L'habitation laminée ou anéantie a contribué à ouvrir une brèche dans l'*assurance intime de pouvoir*, resserrant l'espace relationnel sur une *zone d'insensibilité*, ultime rempart pour se protéger d'avoir à aller de l'avant et à devoir faire progresser un pouvoir dans l'expérience du monde.

Il reste à envisager pourquoi la sociologie, et notamment la sociologie interprétative d'inspiration pragmatiste dont il a été question en début d'article, n'envisage pas, ou peut-être même néglige, ce qui se joue à partir de cet espace familial habité et de son altération ou sa ruine. Cette ruine est l'horizon sur lequel prend forme un *épuiement capacitaire*, où s'éteignent les ressorts vitaux de l'activité et s'estompe la constance d'une réalité familière naturalisée qui facilite le laisser-aller vers le monde. Or le développement tout en régression de l'épuiement capacitaire est en tout point opposé à ce que soutient, dans sa radicalité, l'idéologie du pragmatisme, qui valorise l'expérience et présuppose par là que toute expérience déploie une dynamique *généreuse* par laquelle se cumulent des capacités individualisées de toute sorte. L'expérience est avant toute chose une expérience *acquise* tout en étant pleinement subie, et en ce sens, même le subir continue de dispenser la promesse d'une positivité. Et symétriquement, l'axe de valeur pragmatiste fondé par l'expérience avance une pointe de mépris sur tout phénomène susceptible de ralentir le flux de l'expérience, de bloquer son développement et sa "logique d'implication expansive." La méprisant dans son idéologie la plus radicale, le pragmatisme en prend mal la mesure, et il reste plutôt désemparé devant un phénomène tel que l'*épuiement capacitaire* dont la logique propre supposerait de prêter attention au blocage devant l'expérience, à l'appauvrissement de l'espace de contact, à la pétrification de tout élan vital ou la régression des capacités engagées dans l'interaction.⁴⁹ Or, l'évolution même des politiques d'*empowerment*, dont on peut dire avec J.-L. Genard qu'elles partagent l'anthropologie capacitaire du courant pragmatiste, continuent de miser sur cette logique d'implication expansive et individualisante qui est en attente incessante de formation de capacités.⁵⁰ Un malaise profond provenant de l'exercice de ces politiques d'aide tient au fait qu'elles maintiennent cette logique, même en réduisant les exigences de "capacitation" auprès des usagers les plus fragilisés. Il reste à se demander alors, jusque dans quelle mesure cet *homme capable* idéalement requis et "visé" par les

politiques sociales, devant affirmer son humanité à travers des capacités à l'autonomie, ne se montre pas aussi, d'un autre point de vue, comme étant fondamentalement déficitaire.⁵¹ Déficitaire au sens où ce qui rassure l'intervenant qui le prend en charge, ce qui lui donne des garanties d'efficacité de son intervention, ne satisfait pas à des aspirations plus profondes ou plus primitives auxquelles la personne sans-abri est pourtant sensible dans ce qu'elle vit : un désir puissant d'habitation, d'ancrage et de sol porteur, de sensation de pouvoir se laisser aller, sans chercher à produire une action ou devoir répondre à la visée d'objectifs. Il ne s'agit pas d'atteindre alors une grandeur humaine attestée par des capacités à l'autonomie, mais simplement de retrouver une diversité primitive dans l'expérience, et un rapport plus primitif à la source de nos liens avec le monde, qui replace l'ordre du vital dans sa fonction porteuse d'humanité et l'ordre de l'humain dans sa dépendance au vital.

- ¹ Nicolas Dodier, "Les appuis conventionnels de l'action: Eléments de pragmatique sociologique," *Réseaux* 62 (1993): 63-85; François Eymard-Duvernay, Olivier Favereau, André Orléan, Laurent Thévenot & Robert Salais, "Valeurs, coordination et rationalité: trois thèmes mis en relation par l'économie des conventions," in *L'économie des conventions: Méthodes et résultats*, ed. F. Eymard-Duvernay (Paris: La Découverte, 2006), 23-44; Marc Breviglieri et Joan Stavo-Debauge, "Le geste pragmatique de la sociologie française: Autour des travaux de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot," *Antropolitica* 7 (1999): 7-22.
- ² Cf. le chapitre 2 de Laurent Thévenot, *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement* (Paris: La Découverte, 2006).
- ³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990).
- ⁴ Jean-Louis Genard, *La grammaire de la responsabilité* (Paris: Les Editions du Cerf, 1999); Alain Erhenberg, *La fatigue d'être soi* (Paris: Odile Jacob, 1998).
- ⁵ Luca Pattaroni, *Politiques de la responsabilité: Promesses et limites d'un monde fondé sur l'autonomie* (Genève: thèse de doctorat, 2005); Fabrizio Cantelli et Jean-Louis Genard, eds., *Action publique et subjectivité* (Paris: MSH, L.g.d.j., 2007); Marc-Henry Soulet, "Une solidarité de responsabilisation?" in *Le travail social en débat[s]*, ed. Jacques Ion (Paris: La Découverte, 2005), 86-103.
- ⁶ Dispositifs à la fois managériaux, participatifs, de médiation ou d'accompagnement éducatif et social; Thomas Perilleux, *Les tensions de la flexibilité: L'épreuve du travail contemporain* (Paris: Desclée de Brouwer, 2001); Romuald Normand, *L'école normale: Disciplines, pédagogies et politique* (Sarrebruck: Editions Européennes, 2010); Luca Pattaroni, "Les compétences de l'individu: travail social et responsabilisation," in *Faire face et s'en sortir*, eds. V. Châtel et M.-H. Soulet (Fribourg: Editions Universitaires, 2002), 107-114.
- ⁷ Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in *Le Juste* 2 (Paris: Éditions Esprit, 2001), 91.
- ⁸ Luc Boltanski "L'effet Ricœur dans les sciences humaines," *Esprit* (Mars-avril 2006): 49-54.
- ⁹ Patrick Pharo et Louis Quéré ed., *Les formes de l'action: Sémantique et sociologie* (Paris: Éd. de l'EHESS, Raisons pratiques 1, 1990).
- ¹⁰ Cf. notamment, dans la première livraison des *Raisons pratiques*, les articles de Michel Barthélémy, Nicolas Dodier et Louis Quéré.
- ¹¹ Michel de Fornel et Louis Quéré eds., *La logique des situations: Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales* (Paris: Éd. de l'EHESS, Raisons pratiques 10, 1999).
- ¹² Par exemple, dans un texte qui reprend le témoignage de Primo Levi dans *Si c'est un homme*, Johann Michel propose une lecture où ce trajet d'intériorisation pose son empreinte sur le tragique de l'action. Il fait émerger dans son analyse une agonistique maximale du plan pratique: l'expression effrayante des conditions de vie concentrationnaires contrastent avec des "capacités d'adaptation secondaire" qui permettent le maintien fébrile d'une identité et génèrent de fait des événements à la source du récit. Johann Michel, "L'identité personnelle à l'épreuve de l'expérience concentrationnaire: essai de microanalyse de *Si c'est un homme* de Primo Levi," *Social Science Information* 44 (4) (2005): 655-682.

- ¹³ Louis Quéré, "Le public comme forme et comme modalité d'expérience," in *Les sens du public: Publics politiques, publics médiatiques*, eds. D. Cefai et D. Pasquier (Paris: PUF/CURAPP), 113-135; Cédric Terzi, "L'expérience constitutive des problèmes publics. La question des 'fonds en déshérence'," in *Le public en action: Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, eds. C. Barril et al. (Paris: L'Harmattan, 2003), 25-50.
- ¹⁴ Philippe Gonzalez, *Voix des textes, voies des corps: Une sociologie du protestantisme évangélique* (Fribourg: thèse de doctorat, Université de Fribourg et EHESS, 2009); Cédric Terzi, "Qu'avez-vous fait de l'argent des juifs?" *Problématisation et publicisation de la question "des fonds juifs et de l'or nazi" par la presse suisse, 1995-1998*" (Paris: thèse de doctorat, EHESS, 2004).
- ¹⁵ Renaud Dulong, *Le témoin oculaire: Les conditions sociales de l'attestation personnelle* (Paris: Éd. EHESS, 1998); Cédric Terzi et Alain Bovet, "La composante narrative des controverses politiques et médiatiques: Pour une analyse praxéologique des actions et des mobilisations collectives," *Réseaux* 132 (2005): 111-132; Anna Borisenkova, "Narrative Refiguration of Social Events Paul Ricoeur's Contribution to Rethinking the Social," *Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies* 1 (1) (2010): 87-98.
- ¹⁶ Michèle Leclerc-Olive, *Le dire de l'événement (biographique)* (Lille: Presses du septentrion, 1997); Muriel Gilbert, *L'identité narrative: Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur* (Genève: Labor & Fides, 2001); Corinne Squire, "lire les récits" in *La société biographique: une injonction à vivre dignement*, eds. I. Astier et N. Duvoux (Paris: L'Harmattan, 2006), 55-71.
- ¹⁷ Michaël Pollak, *L'expérience concentrationnaire: Essai sur le maintien de l'identité sociale* (Paris: Métailié, 1990); Pascale Pichon et Thierry Torche, *S'en sortir: Accompagnement sociologique à l'exploration autobiographique d'un ancien SDF* (Saint-Etienne: Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2010).
- ¹⁸ Viviane Châtel, *L'inexistence sociale: essai sur le déni de l'autre* (Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 2008); José Manuel Resende et Alexandre Cotovio Martins, "La médecine palliative et la suspension des jugements d'ordre général dans un régime de proximité: entre guérir et soigner," in *Actes éducatifs et de soins, entre éthique et gouvernance*, eds. Felix et Tardif (2010). URL: <http://revel.unice.fr/symposia/actedusoin/index.html?id=649>; Pedro José Garcia Sanchez, "De ville en cité: La (re)connaissance de la vulnérabilité," in *La reconnaissance à l'épreuve: Explorations socio-anthropologiques*, eds. Jean-Paul Payet et Alain Bategay (Lille: Presses du Septentrion, 2008), 277-284.
- ¹⁹ Le terme de "primitif," bien que discret dans l'analyse, est disséminé dans l'ensemble de l'œuvre de Ricoeur. Dès les deux tomes de la *Philosophie de la volonté*, il se subdivise en deux niveaux de phénomènes: d'un côté il est question d'"expériences sensibles primitives" qui expriment des valeurs de niveau vital et orientent ou disposent le corps dans les premières composantes de la vie en commun, d'un autre côté, il est question des "symboles primitifs du mal" ou encore de la fonction primitive du symbole à travers laquelle l'humanité inscrit son expérience du mal moral. J. Michel a fait usage du terme dans ce second sens en travaillant sur l'idéologie dont il a cherché à dévoiler la fonction primitive encadrée par la médiation symbolique de l'action. C'est toutefois le premier sens

qui inspirera notre réflexion dans le présent article. Nous ne parlerons pas ici de la composition possible entre ces deux acceptions, réservant cela pour un travail ultérieur. Johann Michel, "Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur," *Raisons politiques* 11 (3) (2003): 149-172.

- ²⁰ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1988 [1950]), 397.
- ²¹ On pourra regarder avec intérêt un essai de R. Legros qui se penche sur les deux traditions de la pensée occidentale (les Lumières et le romantisme) qui ont le plus clairement tenté de définir l'idée d'humanité et les exigences pesant sur l'homme pour l'accomplir: Robert Legros, *L'Idée d'humanité* (Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1990).
- ²² Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 117.
- ²³ Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 82 et 386.
- ²⁴ Hubertus Tellenbach, *La mélancolie* (Paris: PUF, 1979), 84.
- ²⁵ Paul Ricœur, *La critique et la conviction* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 175. L'italique est ajouté par moi.
- ²⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 219.
- ²⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité* (Paris: Éditions Points, 2009 [1960]).
- ²⁸ Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité – le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil, 2002); Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études* (Paris: Stock, 2004).
- ²⁹ Nous retrouvons ici un lieu fort du dialogue que Ricœur a entretenu avec les auteurs des *Economies de la grandeur*: Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: Les économies de la grandeur* (Paris: Gallimard, 1991). Un ensemble d'autres points de débat et de convergence est présenté dans l'article de Laurent Thévenot livré dans le présent numéro.
- ³⁰ Thévenot, *L'action au pluriel*.
- ³¹ Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, successivement 399, 86 et 219.
- ³² Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 217-219.
- ³³ Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 269.
- ³⁴ Il ne s'agit donc pas ici de traiter de la confiance assurée qui accompagne l'affirmation "je peux," mais de ce qui ressortit plutôt de sa condition de possibilité. Par ailleurs, nous voulons donner à la notion de *pouvoir* une amplitude maximale, refusant d'en faire l'otage de l'usage générique qu'en font notamment les sciences politiques, et plaçant sur une ligne de continuité: le pouvoir politique (que Ricœur envisage dans la continuité d'Arendt comme volontés plurielles de vivre-ensemble), la capacité (et le pouvoir reconnu de dire "je peux"), et l'assurance intime de pouvoir (et le consentement intuitif à une "spontanéité nourricière" qui incline à ouvrir un espace de potentialité).
- ³⁵ Cette démarche prend appui sur le "régime d'engagement dans la familiarité" intégré à la sociologie des régimes d'engagement de L. Thévenot (Thévenot, *L'action au pluriel*). C'est à partir de ce régime que

j'ai tenté de mettre en place un projet systématique consistant à replacer au cœur des questions sociales et humaines, à travers les trois domaines d'études que sont l'usage, l'habité et le soin, la difficile question des relations de proximité dans la vie commune (Marc Breviglieri, *L'usage et l'habiter: Contribution à une sociologie de la proximité* (Paris: thèse de doctorat, EHESS, 1999)). Je souligne aussi l'échange de longue date avec O. Abel sur la question de l'habiter et plus loin: Olivier Abel, "Habiter la cité," *Autres temps* 46 (1995): 31-42.

- ³⁶ On reviendra dès après sur l'enjeu fondamental d'une compréhension de l'anéantissement ou de la dislocation du monde habité et la plongée dans l'angoisse qu'ils supposent. Un ensemble de gestes basiques qu'on a l'intime assurance de pouvoir réaliser (sans en passer par la reconnaissance d'autrui), - bouger son corps sans chuter, avoir faim et manger, se reposer et trouver le sommeil, (etc.) -, sont ici à questionner en ce qu'ils peuvent perdre leur évidence naturelle à cause du rétrécissement de la sphère existentielle de l'espace familial habité. S'ouvre un espace de dialogue avec une anthropologie philosophique ou une psychopathologie phénoménologique qui, prenant au sérieux l'érosion du sentiment vital ou la "perte de l'évidence naturelle," contribue à la compréhension de l'errance existentielle et de la détérioration de l'expérience commune (Wolfgang Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle: Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies paucisymptomatiques* (Paris: PUF, 1991); Tellenbach, *La mélancolie*). Notons au passage l'importance que l'école francophone de ce courant accorde à la pensée de Ricœur (Jeanine Chamond, *Les directions de sens: Phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu* (Argenteuil: Le cercle herméneutique, 2004); Georges Charbonneau, *Introduction à la psychopathologie phénoménologique, t.1* (Paris: MJW Édition, 2010).
- ³⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000). Nous mettons de côté ici sa réflexion, un peu plus distante de notre propos, sur la compréhension de la ville et de l'architecture comme récits (Paul Ricœur, "Architecture et narrativité," *Urbanisme* 303 (1998): 44-51). Nous regrettons aussi de ne pas avoir eu sous les yeux avant la rédaction de cet article la thèse de Hye-Ryung Kim, *Habiter: perspectives philosophiques et éthiques. De Heidegger à Ricœur* (Strasbourg: thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 2011).
- ³⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 273; voir aussi: Claire Marin, "L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine," *Alter* 12 (2004): 149-172.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*.
- ⁴⁰ Rappelons que Ricœur ne fait pas qu'opposer les deux termes, mais s'occupe aussi de les faire tenir ensemble, précisément à travers sa théorie de l'identité narrative. L'effort, dans la présente analyse, consiste en un sens à relever l'importance du pôle de la *mêmeté*, ce qui sera d'autant plus apparent lorsque nous nous pencherons sur la question de l'altération de l'espace habité.
- ⁴¹ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 89; Paul Ricœur, "La souffrance n'est pas la douleur," *Autrement* 142 (1994).

- ⁴² Marc Breviglieri, "L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public," in *L'héritage du pragmatisme: Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, eds. Cefaï et Joseph (La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2002), 319-336.
- ⁴³ Je renvoie au programme de recherche de L. Thévenot consacré à la comparaison des grammaires du commun et du différend: Laurent Thévenot, "Autorités à l'épreuve de la critique. Jusqu'aux oppressions du 'gouvernement par l'objectif'," in *Quel présent pour la critique sociale?*, ed. B. Frère (Paris: Desclée de Brouwer, à paraître).
- ⁴⁴ Elle rejoint par ailleurs deux autres enquêtes portant sur le même horizon du *ne plus habiter*: l'une sur le déplacement migratoire et l'homme déraciné, l'autre sur la dislocation du monde familial de l'adolescent à travers les épreuves qui le font hésiter devant les attendus de grandeur et de maturité propres à l'âge adulte. Marc Breviglieri, "De la cohésion de vie du migrant: déplacement migratoire et orientation existentielle," *Revue Européenne des Migrations Internationales* 26: 57-76; Marc Breviglieri, "Ouvrir le monde en personne. Une anthropologie des adolescences," in *Adolescences méditerranéennes: L'espace public à petits pas*, eds. M. Breviglieri et V. Cicchelli (Paris: L'Harmattan, 2007), 19-60.
- ⁴⁵ Édouard Gardella, Erwan Le Méner et Chloé Mondémé, *Les funambules du tact: Une analyse des cadres du travail des EMA du Samusocial de Paris* (Paris: Observatoire du Samusocial, 2007). Une ethnographie plus systématique de l'aide d'urgence aux sans-abri de Paris a ensuite été mise en place: Daniel Cefaï et Édouard Gardella, *L'urgence sociale en action: Ethnographie du Samusocial* (Paris: La Découverte, 2011).
- ⁴⁶ Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie: Une pratique concrète* (Paris: Armand Colin, 2006).
- ⁴⁷ Marc Breviglieri, "Le "corps empêché" de l'utilisateur (mutisme, fébrilité, épuisement): Aux limites d'une politique du consentement informé dans le travail social," *La voix des acteurs faibles: De l'indignité à la reconnaissance*, ed. J.-P. Payet, F. Giuliani & D. Laforgue (Rennes: PUR, 2008), 215-229.
- ⁴⁸ Hans Lipps, *Recherches pour une logique herméneutique* (Paris: Vrin, 2004).
- ⁴⁹ Ces arguments liés au problème posé par l'affaiblissement et la défaillance humaine à l'analyse pragmatique, problèmes qui concernent aussi la réalisation des politiques dites de "capacitation," ont été développés dans: Marc Breviglieri, "Penser la dignité sans parler le langage de la capacité à agir," in *La reconnaissance à l'épreuve: Explorations socio-anthropologiques*, ed. J.-P. Payet et A. Battegay (Lille: Presses du Septentrion, 2008), 83-92. Ils ont été par la suite repris par J. Stavo-Debaugue qui les a travaillés au profit d'une enquête sur la difficile mobilisation d'accidentés du travail: Joan Stavo-Debaugue, "Des "événements" difficiles à encaisser: Un pragmatisme pessimiste," in *L'expérience des problèmes publics*, ed. D. Cefaï et C. Terzi (Paris: Éd. de l'EHESS, *Raisons pratiques* 22, 2011), 191-224.
- ⁵⁰ Jean-Louis Genard, "Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance" in *Destins politiques de la souffrance*, ed. T. Périlleux et J. Cultiaux (Toulouse: ERES, 2009), 27-45.

⁵¹ D'une manière comparable, Ricœur dit que l'adulte est déficitaire au regard de ce que l'homme perd de l'adolescence en la quittant: Ricœur, *Philosophie de la volonté 1*, 404.