



# Tracés. Revue de Sciences humaines

8 (2005)  
L'illusion

---

Gérôme Truc

## Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Gérôme Truc, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 03 février 2009, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://traces.revues.org/2173> ; DOI : 10.4000/traces.2173

Éditeur : ENS Éditions  
<http://traces.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://traces.revues.org/2173>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© ENS Éditions

# Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie

« *Nous sommes tous des fragments (...). Nous sommes des ébauches* ». Simmel G., Sociologie.

Sans doute Paul Ricœur n'est-il pas sociologue. Il existe en revanche aujourd'hui des usages sociologiques de la philosophie de Paul Ricœur. François Dosse voit dans cette importation récente de concepts philosophiques en sociologie un phénomène générationnel affectant l'ensemble de sciences humaines<sup>1</sup>. Tandis que dans les années 1970, époque du structuralisme triomphant, « indépendamment du fait que la philosophie était considérée comme la peste, il ne serait venu à personne l'idée d'utiliser Ricœur comme ressource »<sup>2</sup> ; à partir des années 1980, la sociologie compréhensive a connu un retour en grâce, et la philosophie de Paul Ricœur est devenue une référence désormais commune à la quasi-totalité des « nouvelles sociologies » françaises<sup>3</sup>. Ainsi certains sont-ils passés de Bourdieu, dont l'œuvre marquait une première rupture par rapport au structuralisme lévi-straussien – en y réintroduisant une marge de « stratégie »<sup>4</sup> individuelle (ce qui est particulièrement visible dans ses premières publications, sur le Béarn et la Kabylie<sup>5</sup>) – à Ricœur. Luc Boltanski, par exemple, reconnaît explicitement :

Notre démarche peut en cela être rapprochée d'un mouvement plus large qui a affecté les sciences sociales dans leur ensemble, souvent rapportée au « tournant linguistique », que l'on peut caractériser dans le champ de la sociologie [...] par le passage d'une « sociologie de l'agent » à une « sociologie de la traduction » [...] (qui) montre comment les acteurs élaborent des discours sur l'action ou, pour reprendre les termes de Paul Ricœur, accomplissent le travail de « mise en intrigue » de leurs actions.<sup>6</sup>

Ce « passage » est aussi celui d'une sociologie critique à une sociologie de la critique<sup>7</sup>,

1. Dosse F., *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1997 (1995). Voir en particulier le chapitre 14 consacré à Paul Ricœur, pp. 170-179.
2. Callon M., cité par Dosse F., *Ibid.*, pp. 176-177.
3. Corcuff P., *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995.
4. Sur l'ambiguïté de ce terme dans la théorie bourdieusienne, on se référera utilement à Costey P., « Pierre Bourdieu, penseur de la pratique », *Tracés*, n°7 « Pratiques et tactiques », 2005.
5. Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972 ; et Bourdieu P., *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002.
6. Boltanski L., *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.
7. Boltanski L., « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n°10-11, pp. 124-134. Voir aussi l'exposé très éclairant, appliqué à un cas concret, réalisé par Cyril Lemieux : « Une critique sans raison ?

c'est-à-dire une sociologie qui reconnaît aux acteurs une compétence légitime à rendre raison de leurs actions, à leur donner sens. Le « tournant linguistique » constitue à cet égard un « tournant narratif » : on cesse de penser, au sens péjoratif du terme, que les acteurs « se racontent des histoires », entendues comme des rationalisations illusoire des motifs de leurs comportements, pour s'intéresser aux vertus heuristiques de la « mise en récit » et « mise en intrigues »<sup>8</sup> de leurs actions.

On pourrait parler d'une *désillusion narrative* produite par la référence à Ricoeur dans le travail d'interprétation sociologique des récits de vie, le tournant épistémologique s'accompagnant d'un tournant méthodologique, incarné par une réhabilitation des méthodes biographiques<sup>9</sup> et d'une réorientation de divers travaux dans la perspective d'une psychosociologie. Pour certains, cette évolution part d'une insatisfaction des réponses proposées par la notion bourdieusienne d'*habitus* à la question de l'identité personnelle. Philippe Corcuff retrace par exemple son parcours de recherche ainsi :

Notre travail sur la notion d'*habitus* dans la sociologie de Pierre Bourdieu nous a permis d'aborder la question du traitement sociologique de la singularité individuelle. Ont ainsi été identifiées, à travers des passages entre philosophie et sociologie, trois figures du je qui sont utilisées comme points de départ de cette recherche : l'identité-mêmeté, l'identité-ipséité et les moments de subjectivation.<sup>10</sup>

Les notions d'identité-mêmeté et d'identité-ipséité renvoient aux analyses proposées par Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, ouvrage publié en 1990<sup>11</sup> et devenu depuis lors la référence centrale pour les tenants de ces nouvelles sociologies compréhensives. Le philosophe explique que la « mêmeté » (identité-*idem*) suppose une permanence dans le temps, s'oppose au différent, au changeant, au variable, tandis que l'« ipséité » (identité-*ipse*) n'implique rien de tel, et permet au contraire de poser d'autres modalités d'identité non identique. S'il est possible d'assimiler la mêmeté à l'identité sociale, l'ipséité désigne elle une part de pluralité et de diversité au cœur de l'identité personnelle irréductible à la seule identité sociale<sup>12</sup>. C'est le récit biographique, qui doit, selon Ricoeur, permettre d'articuler cette partie mouvante de l'identité à la mêmeté afin

---

L'approche bourdieusienne des médias et ses limites », in Lahire B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2001 (1999), pp. 205-229.

8. Ricoeur P., *Temps et Récit*, tome I, Paris, Seuil, 1983.

9. Péneff J., *La méthode biographique*, Paris, Armand Colin, 1990.

10. Extrait de la page de présentation biographique de Philippe Corcuff sur le site Internet du Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (CERLIS) : [www.cerlis.fr/pagesperso/permanents/corcuffphilippe.htm](http://www.cerlis.fr/pagesperso/permanents/corcuffphilippe.htm)

11. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

12. On retrouve un des axiomes de la sociologie simmelienne selon lequel la manière pour un individu d'être socialisé « est déterminée ou codéterminée par sa manière de ne pas être socialisé ». Simmel G., *Sociologie, Etudes sur les formes de socialisation* (trad. De roche-Gurcel L. et Muller S.), Paris, PUF, 1999 (1908), p. 71.

de la rendre constitutive de l'identité personnelle : « c'est dans le cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mêmeté [...] atteint son plein épanouissement »<sup>13</sup>.

La notion d'identité narrative apparaît dans l'œuvre de Paul Ricœur dans le tome III de *Temps et Récit* en 1985, à la suite d'Alasdair MacIntyre qui, en 1981, est le premier à évoquer « l'unité narrative d'une vie »<sup>14</sup>. Dès 1986, sans jamais faire explicitement référence à la notion, et en se cantonnant à une sorte de mise en garde strictement méthodologique, Pierre Bourdieu prend position en dénonçant « l'illusion biographique »<sup>15</sup>, montrant qu'au-delà du recours croissant aux méthodes biographiques en sociologie (auxquelles est consacré le numéro d'*Actes de la Recherche en sciences sociales* ouvert par son article), il pressent sans doute le tournant épistémologique en cours (puisque, par exemple, à cette date, quelqu'un comme Luc Boltanski a déjà « rompu » avec lui). Tandis que Paul Ricœur définit l'identité narrative comme un « double regard, rétrospectif en direction du champ pratique, prospectif en direction du champ éthique »<sup>16</sup>, Pierre Bourdieu s'attaque à ce souci « de dégager une logique à la fois rétrospective et prospective [...] » qui pousse, par le récit autobiographique, « à se faire idéologue de sa propre vie en sélectionnant, en fonction d'une intention globale, certains événements *significatifs* et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence »<sup>17</sup>. La narration conduit selon lui à une « création artificielle de sens », aussi lui refuse-t-il toute légitimité à fonder une quelconque identité : il ne saurait voir là autre chose qu'un dangereux sacrifice à une pure et simple « illusion rhétorique »<sup>18</sup>.

13. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 138. C'est particulièrement dans les cinquième et sixième études de son livre que Paul Ricœur développe sa conception des rapports entre identité personnelle et identité narrative et s'attache à définir la spécificité de l'ipséité. C'est donc avant tout sur ces études que nous fonderons notre discussion.

14. MacIntyre A., *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr. : *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997). Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur se situe explicitement par rapport au vif débat anglo-saxon ouvert par cet ouvrage et discute la conception proposée par MacIntyre de l'identité narrative. Initialement, MacIntyre propose la notion d'identité narrative dans le contexte du débat entre communautariens et libéraux, et en réaction contre la démarche sociologique. A son encontre, il récuse la distinction wébérienne entre faits et valeurs (il renvoie de ce point de vue dos à dos Sartre et Goffman) : l'identité narrative se distingue d'une appréhension strictement psychologique et sociologique de l'identité personnelle, en ce sens qu'elle admet une dimension éthique : l'exigence de mise en récit des faits est aussi une opération de jugement et d'assignation de la responsabilité. En d'autres termes, on ne peut rendre intelligibles les faits sans juger des valeurs : l'identité narrative est une façon de voir les choses, un parti pris. Cf. Leibovici M., « Sur l'identité narrative », Communication orale au séminaire du Centre de Sociologie des Pratiques et Représentations Politiques (CSPRP), Université Paris 7 – Denis Diderot, 27 janvier 2005.

15. Bourdieu P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62/63, 1986.

16. *Soi-même...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

17. « L'illusion biographique », *op. cit.*, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 70. D'un même mouvement, il récuse aussi la perspective éthique liée à l'idée d'identité narrative.

L'objectif du présent article est de confronter à nouveaux frais ces deux textes paradigmatiques, aux tailles et statuts inégaux, s'offrant comme références aux sociologues confrontés à la question du rapport entre identité et narrativité : « L'illusion biographique » de Bourdieu d'une part, *Soi-même comme un autre* de Ricœur d'autre part. Il s'agit de *faire retour* sur les implications du « passage »<sup>19</sup> de Bourdieu à Ricœur en sociologie, ce qui implique une double interrogation : dans quelle mesure l'identité narrative ne peut-elle pas encore être dénoncée comme une identité illusoire ? Et dans quelle mesure les actuels usages sociologiques de l'identité narrative procèdent-ils à un appauvrissement de la notion ? Cette double interrogation recouvre un enjeu simple : est-on déjà allé trop loin, ou faut-il au contraire aller encore plus loin ? Sans trancher entre ces deux alternatives, on indiquera, à l'attention des tenants d'un approfondissement, dans quelle mesure une sociologie *conséquente* de l'identité narrative implique une sociologie morale et éthique autant qu'une sociologie psychologique, dans la mesure où – nonobstant que chez MacIntyre l'idée d'identité narrative est déjà explicitement éthique – Paul Ricœur considère, au terme de son analyse, que la dialectique constitutive de l'identité entre *ipse* et *idem* ne prend toute son ampleur *que* dans la perspective éthique.

## **De l'illusion biographique à la compétence narrative.**

---

### **Mêmeté et habitus.**

L'apport principal de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* réside avant tout dans la distinction qu'il établit entre *ipse* et *idem*, et dans l'utilisation qu'il fait de l'identité narrative comme médiateur entre ces deux dimensions de l'identité personnelle. La question de l'identité est celle de la permanence dans le temps de la personne. Ricœur distingue deux modèles de permanence, qui sont aussi deux pôles entre lesquels oscille l'identité : le *caractère* et la *parole tenue*, soit la *perpétuation du même* et le *maintien de soi*. La mêmeté désigne la permanence du seul caractère, un recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*. A l'opposé, la fidélité à soi sous la forme de la parole donnée désigne un maintien de soi où l'*ipséité* s'affranchit de la stricte mêmeté. Le médiateur entre ces deux pôles, l'oscillateur constituant l'identité, est précisément le récit, la narration.

---

ve : « l'identité entendue comme constance à soi-même d'un être responsable » est assimilée à une demande de l'ordre social, une prénotion dénuée de pertinence sociologique : plus encore que la biographie, la responsabilité individuelle est une illusion (et ce n'est pas un hasard si Bourdieu cite l'enquête judiciaire ou policière comme cas limite de récit biographique).

19. Le terme de « passage » (comme celui de « tournant ») renvoie à la citation de Luc Boltanski qui sert de point de départ à notre analyse. Son emploi commode ne doit toutefois pas occulter les redoutables problèmes qu'il pose, et qui constituent entre autres des enjeux que notre article entend discuter. En particulier, on doit se défier d'adopter une quelconque perspective téléologique, qui verrait le passage comme glo-

Le caractère, qui donne son contenu à la mêmété, est une disposition acquise, « à quoi il nous faut *consentir* »<sup>20</sup>, plus spécifiquement il « désigne l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne »<sup>21</sup>. Cette définition n'est pas sans faire songer à celle que donne Pierre Bourdieu dans *Le sens pratique* de ce qu'il nomme les *habitus* : « systèmes de dispositions durables et transposables [...] »<sup>22</sup>. Ceci ne doit pas étonner, car Paul Ricoeur note qu'à « la notion de disposition se rattache celle d'habitude, avec sa double valence d'habitude en train d'être [...] contractée, et d'habitude de déjà acquise »<sup>23</sup>. Selon Ricoeur, l'habitude produit une sédimentation, qui constitue l'histoire du caractère, lui assure sa permanence dans le temps, ce qu'il interprète comme recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* : « Chaque habitude ainsi contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue un *trait* – un trait de caractère, précisément –, c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne »<sup>24</sup>, car « la personne se reconnaît à ses dispositions »<sup>25</sup>.

Bien que l'habitude ne soit pas exactement l'*habitus* au sens où Bourdieu l'entend<sup>26</sup>, on doit reconnaître qu'il existe une assez forte parenté entre ce qu'il nomme *habitus* et ce que Ricoeur nomme mêmété. Le réexamen qu'entreprend Philippe Corcuff de la notion d'*habitus* à partir de sa lecture de *Soi-même comme un autre* corrobore cette hypothèse : « Composée de traits objectivables de la personne, la mêmété apparaît d'une certaine manière comme la part objective de l'identité personnelle. C'est un domaine familier de la sociologie, en particulier avec la notion d'*habitus* »<sup>27</sup>. Pour mieux saisir la parenté qui lie caractère et habitude, mêmété et *habitus*, autour de l'idée de dispositions durables, il faut faire un bref détour par Aristote, que Ricoeur lui-même explicite : « Aristote est le premier à avoir rapproché caractère et habitude à la faveur de la quasi-homonymie entre *ethos* (caractère) et *ethos* (habitude, coutume). Du terme *ethos*, il passe à

---

bal, nécessaire et irrémédiable. Bien au contraire, ce « passage » doit être analysé comme une tentative argumentative et une stratégie de recherche, et il convient en particulier, c'est précisément l'objet de cet article, de s'interroger sur la complémentarité pouvant subsister entre les deux perspectives. Pour ces raisons, le terme sera constamment utilisé dans cet article entre guillemets.

20. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.144.

21. *Ibid.*, p.146.

22. Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 88.

23. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.146.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p.147.

26. Pierre Bourdieu affirme : « J'ai dit « habitus » aussi et surtout *pour ne pas dire* « habitude » », in Bourdieu P., Wacquant L. J. D., *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p.97. Pour une comparaison des implications des deux termes, voir : Kauffmann J.-C., *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001, en particulier le chapitre 5 « La divergence habitus-habitudes », pp.131-153.

27. Corcuff P., « Le collectif au défi du singulier : en partant de l'habitus », in Lahire B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, pp. 95-120.

*hexis* (disposition acquise) »<sup>28</sup>. Et du terme *hexis*, Pierre Bourdieu passe à *habitus* par une traduction en latin, comme l'a rappelé François Héran<sup>29</sup>. Il convient néanmoins de relire avec attention ses premiers écrits sur la Kabylie et le Béarn, pour saisir de quel sens particulier il investit cette traduction, car il emploie initialement dans des acceptions distinctes les termes d'*ethos*, *hexis* et *habitus*. Pour dire vite, l'*hexis* désigne spécifiquement l'*habitus* corporel, des dispositions incorporées, l'*ethos* est utilisé dans une optique wébérienne pour qualifier un ensemble de dispositions spirituelles et éthiques, et l'*habitus* s'impose peu à peu comme le moyen-terme, le principe générateur et englobant des deux autres systèmes de dispositions, psychiques et physiques, et finit dans les écrits ultérieurs par s'imposer comme le concept phare<sup>30</sup>.

Dès lors, pour Bourdieu, l'*habitus* devient l'*unique* fondement possible de l'identité personnelle. L'*habitus* est le principe actif de « l'unification des pratiques et représentations » dans ce qu'il qualifie d'« identité pratique »<sup>31</sup>. Le problème qui se pose, ici comme ailleurs dans la théorie de la pratique de Pierre Bourdieu, est celui de la (re)connaissance de cette identité pratique. *Ratio essendi*, l'identité ne peut être que pratique, produite par l'*habitus* ; *ratio cognoscendi*, « cette identité pratique ne se livre à l'intuition que dans l'inépuisable série des manifestations successives »<sup>32</sup>. Ici s'enracine alors le besoin de ressaisir cette diversité de comportements singuliers dans l'unité d'un récit de vie totalisant, mais l'unité identitaire ainsi produite ne délivre qu'une connaissance illusoire, elle n'est que le fruit d'une illusion rhétorique, identité fautive car  *fictive*. Dans les limites de la sociologie telle que la conçoit Pierre Bourdieu, un seul des deux pôles identitaires distingués par Paul Ricoeur est admissible : le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*, c'est-à-dire l'*habitus*. La seule connaissance véritable de l'identité pratique ne peut être produite que par un travail d'anamnèse, travail proprement sociologique d'auto-dévoilement de ses propres déterminations sociales, d'auto-compréhension du principe générateur de son identité, l'*habitus*. Aucune biographie, en tant qu'identité théorique fondée sur une illusion rhétorique, n'est à même de rendre compte de l'identité pratique.

### **Ipséité et illusion.**

Pourtant, selon Ricoeur « le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem* n'est pas tel qu'il exige de renoncer à leur distinction »<sup>33</sup> ; une part d'ipséité résiste, qui pose un défi à la sociologie. En un sens, on retrouve ici un thème éminemment sociologique, simmelien

28. *Soi-même...*, *op. cit.*, note 1 p.146.

29. Héran F., « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, 1987, pp.385-416.

30. Truc G., « Béarn 60. En passant par l'Algérie », *Idées*, n°129, 2002, pp.79-86.

31. « L'illusion biographique », *op. cit.*, p.70.

32. *Ibid.*

33. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.147.

en tout cas : l'être humain n'est jamais entièrement réductible à son être social, l'homme ne se résume pas à son *habitus*. Comme le note Philippe Corcuff, la notion de « distance au rôle » d'Erving Goffman, sociologue simmélien à plus d'un titre, peut s'interpréter comme une tentative de traitement sociologique de cette part d'ipséité qui résiste à la mêmété<sup>34</sup>. L'ipséité désigne une singularité de la personne, la part subjective de son identité personnelle irréductible aux traits objectifs de son caractère, auxquels on le reconnaît socialement. Elle désigne un autre mode d'identité et un autre modèle temporel, selon Ricoeur : « une chose est la persévérance du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée » car « la parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui* ? » Le caractère est permanence du temps en tant que maintien du *même*, la parole tenue constitue au contraire, par le maintien de *soi*, « un défi au temps, un déni de changement »<sup>35</sup>. Par l'ipséité, l'autre demeure en *soi-même*.

La problématique est alors totalement renversée par rapport à Bourdieu : l'identité pratique n'étant pas toute l'identité personnelle, l'identité narrative, loin d'être source d'une illusion biographique, devient le médiateur indispensable à une complétude de l'identité personnelle. Par le récit de vie, chacun peut tenter de réunir la mêmété et l'ipséité, l'être social et le quant-à-soi, de situer son identité dans un juste milieu entre les deux pôles identitaires. *Un* juste milieu, mais pas *le* juste milieu : la position de Ricoeur est bien plus relativiste que celle de Bourdieu ; pour lui l'identité pratique, comme seule identité vraie, ne s'oppose pas à toutes les autres identités illusoires, mais chaque identité narrative propose *une* identité personnelle, une interprétation de soi parmi d'autres toujours possibles. Le récit de vie peut être fait, défait et refait à partir de différents commencements, différents points de départs. Là où Bourdieu dénonce une intention globale, la recherche profitable d'une cohérence artificielle, Ricoeur ne voit qu'un besoin humain de se rendre à soi-même intelligible ce qui nous arrive pour en faire « sa » vie :

La compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou, si l'on préfère, une fiction historique<sup>36</sup>.

L'identité personnelle est ainsi fondée sur une fiction positive car nécessaire. Elle est nécessaire car, sauf dans quelques cas extrêmes (constituant ce cas limite où l'*ipse* disparaît derrière l'*idem*), l'*ipse* n'est jamais totalement réductible à l'*idem*, de sorte que

---

34. Corcuff P. in Lahire B., *op. cit.*, p.98.

35. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.148-149.

36. *Ibid.*, note 1 p.138.



l'identité pratique ne constitue pas l'*ultima ratio* de l'identité personnelle. Il y a toujours quelque chose de plus, qui s'échappe, dont la négation serait dommageable. Dans la mesure où ce quelque chose de plus introduit une rupture temporelle dans le mode de permanence de l'identité, la narration est perçue par Paul Ricoeur comme l'unique ressource pouvant permettre d'articuler à la dimension pratique de l'identité personnelle (*l'habitus*-mêmeté) cette part d'ipséité singulière qui n'est pas moins constitutive de la personne. La médiation est elle-même d'ordre temporel : en tant que fiction historique, le récit offre une temporalité alternative, fictive, où peuvent se rencontrer et s'accorder la permanence dans le temps du caractère et le défi lancé au temps de la parole tenue. Plus encore, le récit permet de dynamiser l'identité et de rendre compte des stabilisations subjectives du processus de sédimentation produisant le caractère, ou en d'autres termes de comprendre comment l'ipséité peut conduire à une modification de la mêmeté, comment les *habitus* peuvent se modifier de manière pour ainsi dire endogène : « en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, [...] sédimentées »<sup>37</sup>.

Une telle perspective fait nécessairement violence à la conception bourdieusienne de l'identité individuelle et de la formation de l'*habitus* qui, pour être un système de dispositions durables, n'en reste pas moins une structure mentale structurée par les structures sociales, un pur produit de la socialisation, et en aucun cas de la sédimentation de « moments de subjectivation »<sup>38</sup>. On aurait tort, néanmoins, de considérer ces conceptions comme alternatives et concurrentes, quand elles ont tout lieu d'être complémentaires. C'est dans cet ordre d'idées que Philippe Corcuff entreprend de fonder une sociologie de l'ipséité qui n'est pas tant une remise en cause frontale de la sociologie de l'*habitus* sur son propre terrain empirique (à l'image du travail entrepris par Bernard Lahire) qu'une mise en lumière de ses limites de pertinence et une exploration de terrains périphériques, où l'ipséité prime la mêmeté. La seule compréhension vraie, pour Bourdieu, de l'identité personnelle ne peut être qu'une auto-compréhension sociologique de l'*habitus*, et en aucun cas une interprétation fictionnelle du rapport entre cet *habitus* et une prétendue ipséité. Selon Philippe Corcuff, il s'agit là d'une « façon limitée de traiter l'ipséité, en n'en faisant qu'un horizon d'auto-analyse, et non pas une dimension active de l'expérience quotidienne »<sup>39</sup>, c'est-à-dire un fait social autant que

37. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.196.

38. Benoist J., « La subjectivité », in Kambouchner D. (dir.) *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 546, cité par Philippe Corcuff in Lahire B., *op. cit.* Comme on le verra plus loin, réaliser l'analyse sociologique de cette sédimentation peut impliquer l'adoption d'une posture phénoménologique en sociologie, puisque c'est essentiellement chez Alfred Schütz qu'on trouve des propos similaires : « Tout cela est biographiquement déterminé, c'est-à-dire que la situation actuelle de l'acteur a son histoire ; c'est la sédimentation de toutes ses expériences subjectives préalables ». Schütz A., *Éléments de sociologie phénoménologique* (trad. Blin T.), Paris, L'Harmattan, 1998, p.65.

39. Corcuff P. in Lahire B., *op. cit.*, p.109.

psychique. La sociologie de l'ipséité se définit alors comme « l'étude de la stabilisation d'un sens ordinaire de sa propre authenticité ou de sa propre singularité, qui n'est pas réduit, à la différence de Pierre Bourdieu, à une « illusion », mais qui est appréhendé comme une des réalités de l'expérience individuelle socialement construite »<sup>40</sup>. Et parce que « le couple inconscient social/illusions subjectives, qui réactivent dans la sociologie de Pierre Bourdieu la thématique marxiste de la « fausse conscience », apparaît ici trop inattentif à l'expérience de la singularité que Ricœur nomme *ipséité* »<sup>41</sup>, il apparaît impératif de s'en déprendre.

### **Cette histoire (de vie) dont vous êtes le héros.**

Il existe toutefois un point commun aux perspectives de Bourdieu et Ricœur, un pré-supposé partagé qui rend le dialogue possible : celui qui agit n'est en aucun cas l'auteur de son action. Tout deux accepteraient sans doute ce constat formulé par Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* :

Personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. En d'autres termes les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur. [...] Nous ne pouvons jamais le (l'agent désigner sans équivoque comme l'auteur des résultats éventuels de l'action<sup>42</sup>.

Parce qu'il n'est pas l'auteur de l'action, l'agent n'a jamais accès à la totalité du sens de cette action. Cela est parfaitement clair dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, qui se fonde d'abord et avant tout sur la distinction entre sens pratique, de l'agent engagé dans l'action, et sens théorique, saisi du point de vue de l'auteur. Le terme d'agent convient d'ailleurs plus à Pierre Bourdieu que celui d'acteur car l'agent est agi autant, si ce n'est plus, qu'il n'agit : en un sens, ce qui agit en lui est l'*habitus*, et par l'*habitus*, c'est toute la structure sociale incorporée qui s'exprime et se révèle comme auteur. Dès lors, le véritable sens (objectif) de l'action n'est finalement accessible qu'au sociologue, qui par sa compréhension des *habitus* et des déterminismes sociaux guidant l'action à travers l'agent, peut accéder au point de vue de l'auteur. Pierre Bourdieu a eu très tôt cette conviction, puisque c'est en affirmant avec superbe que la sociologie a pour tâche de restituer aux hommes « le sens de leurs actes » qu'il clôt son célèbre article de 1962 « Célibat et condition paysanne »<sup>43</sup>. Le modèle sociologique de Bourdieu est donc le suivant : l'agent, qui fait l'action, n'en est pas l'auteur, il n'a donc pas accès au sens objectif de son

---

40. *Ibid.*, p.112.

41. *Ibid.*, p.114. Pour une critique plus large des usages de la notion d'illusions subjectives dans la sociologie de Pierre Bourdieu, on renvoie à l'article de Paul Costey dans ce même numéro.

42. Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1961), p. 242.

43. Bourdieu P., « Célibat et condition paysanne », *Etudes rurales*, n°5-6, 1962, pp. 32-135, repris in *Le bal des célibataires*, op. cit., pp. 15-165.

action, même s'il la dote lui-même d'un sens subjectif, sens pratique. En revanche, le sociologue, en se réappropriant les déterminismes pesant sur cet agir social peut accéder au point de vue de l'auteur et restituer *le sens*, objectif et comme tel unique, de cet agir.

Pour Paul Ricœur au contraire, nul ne saurait avoir accès au sens objectif de l'auteur, car – pour dire les choses dans toute leur radicalité – l'auteur, c'est Dieu<sup>44</sup>. L'agent, qui a néanmoins besoin de donner sens à son existence, de se rendre à soi-même intelligible ses actes, n'a pour seul recours que des interprétations. Ricœur se situe ici dans une filiation plus stricte avec la pensée de Arendt : si on ne peut désigner sans équivoque l'agent comme l'auteur des résultats de l'action, c'est d'abord parce que l'action se déploie en rencontrant la pluralité humaine et que, ne cessant jamais de se répercuter dans le réseau des relations humaines, le processus initié par l'action n'a pour ainsi dire pas de fin. L'action n'est jamais close, et son sens objectif jamais atteignable ; la seule solution réside alors dans la « mise en intrigue » qui, par la « clôture du récit », fixe une règle d'arrêt et un commencement, à partir desquels raconter l'histoire et doter l'action d'un sens, l'interpréter grâce à la narration. « En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens »<sup>45</sup>. Si l'acteur ne peut être l'auteur de sa vie, son unique chance réside en sa capacité à se faire non pas, comme chez Bourdieu, sociologue, mais plus simplement narrateur. L'écart entre Bourdieu et Ricœur tient somme toute à assez peu de choses : tandis que pour Ricœur, l'auteur, c'est Dieu, de sorte que l'acteur ne pourra jamais accéder au sens divin de son existence, pour Bourdieu, fidèle en cela à Durkheim, « la société, c'est Dieu » (et il n'est pas anodin qu'il achève sur ces mots son dernier grand livre théorique, les *Méditations pascaliennes*<sup>46</sup>), de sorte que le sociologue pourra atteindre au sens ultime, divin car social, des actions dont la société elle-même est en définitive le seul véritable auteur.

Sur le plan sociologique, ce qui sépare Bourdieu de Ricœur est aussi ce qui séparerait en leurs temps Durkheim de Simmel : dire que la société, c'est Dieu, le véritable auteur des actions humaines, c'est réduire en même temps l'être humain à l'être social, et recouvrir l'ipsité, cette part de singularité proprement humaine, par la mêmété,

44. On doit rappeler que la philosophie de Paul Ricœur est fortement empreinte d'influences théologiques. Les études qui composent *Soi-même comme un autre* sont tirées des *Gifford Lectures* données à l'Université d'Edimbourg en 1986 ; or, comme le rappelle Paul Ricœur à la fin de sa préface, celles-ci se terminaient par deux conférences jumelles relevant de l'herméneutique biblique. Ces textes, s'ils n'ont pas été reproduits dans *Soi-même comme un autre*, n'en orientent pas moins la réflexion, qui se prolonge sous une forme plus explicitement théologique par exemple dans Ricœur P. (avec La Coqque A.), *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

45. *Soi-même...*, op. cit., p.191.

46. Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p.288. Il écrit aussi quelques lignes avant que « la sociologie s'achève ainsi dans une sorte de théologie de la dernière instance ».

faire de l'*habitus* le principe unique de l'identité personnelle, réduite à une identité pratique. Si l'on refuse de faire rentrer la transcendance divine dans l'immanence sociale, le constat d'un hiatus entre l'agent et l'auteur de l'action ne peut plus se résoudre dans une « simple » connaissance des déterminations sociologiques de l'action. Ce hiatus implique nécessairement, au contraire, que l'agent se réapproprie son action et ses conséquences par une mise en récit préservant l'ipséité, cette part de transcendance révélée par l'action : « *Qui* est ou *qui* fut quelqu'un, nous ne le saurons qu'en connaissant l'histoire dont il est lui-même le héros – autrement dit sa *biographie* », écrit Hannah Arendt<sup>47</sup>.

L'histoire dont il est lui-même le héros... Certains de nos lecteurs ont peut-être connu cette collection de livres pour enfants, ayant rencontré un succès certain, les « livres dont vous êtes le héros »<sup>48</sup>, mais ils n'imaginaient sans doute pas bénéficier à leur contact d'une initiation aux redoutables problèmes posés par la relation entre action, narration et identité... Loin de « l'illusion rhétorique » dénoncée par Pierre Bourdieu, nous découvrons ici les vertus de la narration : parce qu'il est capable de devenir narrateur, l'acteur peut être bien plus qu'un simple agent agi par l'auteur, il peut être un personnage : le héros de l'histoire<sup>49</sup>. Et plus encore, c'est en tant que *personnage* de l'histoire de sa vie qu'il se constitue comme *personne*, qu'il se dote d'une identité spécifiquement *personnelle*, et non pas seulement sociale. « L'identité, narrativement comprise, peut être appelée, par convention de langage, identité du personnage »<sup>50</sup>. C'est au travers de cette identité fictionnelle que s'articule même le caractère et l'ipséité inattendue révélée dans l'action, que se résout « la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission des discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité »<sup>51</sup>. Une fois le récit clos, une fois l'histoire racontée, l'identité du personnage apparaît dans l'unité du récit réalisé ; ainsi elle « sauve » l'identité de la personne, un temps menacée dans le « feu de l'action » par le surgissement de l'ipséité remettant en cause la même identité.

47. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.244.

48. Publiés en France dans la collection « Folio junior » des éditions Gallimard. Le principe, précurseur, était de rapprocher la lecture (passive) d'un jeu (actif). L'auteur prévoyait plusieurs trames narratives reliant entre eux dans des ordres variés les paragraphes du livre, chacune aboutissant à un dénouement différent, en fonction des choix opérés par le lecteur à la fin de chaque paragraphe, à chaque noeud narratif. Le lecteur devenait à proprement l'acteur de sa lecture, et le héros de l'histoire lue.

49. Pour une analyse des implications sociologiques de la conception arendtienne du « héros », on se référera à Boltanski L., *L'amour et la justice comme compétence*, op. cit., p.104.

50. *Soi-même...*, op. cit., p.168.

51. *Ibid.*

## D'une sociologie de la pratique à une sociologie de la promesse

---

Voici donc comment, plutôt que de dénoncer la biographie comme « illusion » avec Bourdieu, on peut la considérer comme « fiction » avec Ricoeur, et parler soit d'un « conte biographique » avec Jean-Claude Kaufmann<sup>52</sup>, soit d'une « justification biographique » avec Luc Boltanski<sup>53</sup>. Ce « passage », dont on a essayé de souligner dans la partie précédente les principes, a aussi des implications du point de vue de la sociologie de l'action que l'on désire entreprendre dans ce nouveau cadre.

### Retrouver le sujet

Bien que l'on ait jusqu'ici contourné le problème, il n'est pas conséquent d'évoquer l'articulation entre action et identité sans prendre position sur la question du sujet. Si l'agent n'est pas l'auteur de son action, en est-il pour autant le sujet ?

En conclusion de son article sur l'illusion biographique, Pierre Bourdieu définit la « personnalité » comme « une individualité biologique socialement instituée agissant comme *support* d'un ensemble d'attributs et d'attributions propres à lui permettre d'intervenir *comme agent* »<sup>54</sup>. Manifestement, la personnalité n'est pas la personne et encore moins le personnage, au sens de Ricoeur. Ce n'est pas un hasard si de quelqu'un qui a « du caractère » on dit aussi qu'il a « de la personnalité ». La personnalité est du côté de la mêmeté, elle ne laisse aucune place à la narrativité, elle ne saurait s'articuler à une constitution du sujet au travers du récit. Mais pas plus dans la pratique que dans le récit, la personnalité ne constitue un sujet : elle n'est qu'un support de l'*habitus* et c'est pour cette raison précise que la personnalité n'est pas plus un acteur qu'un sujet, mais qu'au mieux elle agit « comme agent ». Tout au plus Bourdieu reconnaît-il que la connaissance sociologique « offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminismes, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de *quelque chose comme un sujet* »<sup>55</sup>. On voit les réticences qui accompagnent chez le sociologue l'emploi de ce terme, qu'il n'utilise qu'entre guillemets dans son article sur l'illusion biographique. Dira-t-on alors, si l'agent n'est pas le véritable sujet de l'action tant qu'il n'a pas pris conscience des déterminismes sociaux dont il est le support et qui font à travers lui l'action, que ce sont ces déterminismes, en tant

---

52. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Kauffman J.C., Paris, Nathan, 2001, p. 220.

53. *L'amour et la justice...*, *op. cit.*, p. 129.

54. « L'illusion biographique », *op. cit.*, p. 72. (Je souligne.)

55. *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 41. (Je souligne.)

qu'il est agi par eux plus qu'il n'agit lui-même, qui constituent le véritable sujet ? Pourtant, l'*habitus* non plus ne peut être un sujet : ce n'est qu'une notion qui n'a pas d'existence réelle, c'est une entité abstraite que Bourdieu localise dans l'entre-deux entre corporel et spirituel, et refuse de substantialiser. Dès lors, Bourdieu récuse toute tentative d'assignation de l'action à une individualité autonome, personne ou sujet<sup>56</sup>, au risque de maintenir l'inconfort d'un entre-deux mal assuré :

J'ai essayé de dire que le « sujet » des actions sociales – j'emploie ce terme entre guillemets, n'est pas un sujet<sup>57</sup>.

Il ne suffisait toutefois pas à Pierre Bourdieu de dénoncer *in abstracto* l'illusion biographique, il lui fallait joindre l'acte (écrit) à la parole, inventer une sorte d'histoire de vie *sans sujet*, pour livrer lui-même le sens de son existence de sociologue. Il devait montrer comment on peut accéder, par la médiation du savoir sociologique plutôt que par celle de la fiction narrative, au sens objectif de ses actions. Ainsi proposa-t-il d'abord des « confessions impersonnelles »<sup>58</sup>, puis à l'approche de sa mort, une « esquisse pour une auto-analyse »<sup>59</sup> s'ouvrant sur un aveu risquant évoquant étrangement Magritte : « Ceci n'est pas une autobiographie »<sup>60</sup>... Selon Nicole Lapierre, cette auto-socio-analyse, si elle traduit un louable effort d'objectivation, n'en reste pas moins une histoire personnelle, une série de souvenirs ordonnée suivant une illusion biographique (pas totalement) comme les autres, l'intention globale présidant ici à la mise en ordre de ces pensées rétrospectives étant une intention socio-logique. Et cette tentative, au final, révèle bel et bien en Pierre Bourdieu cette « contradiction qui semble toujours le déchirer, entre être ou ne pas être un sujet »<sup>61</sup>.

Paul Ricoeur, au contraire, nous délivre de cette contradiction, car c'est précisément le propos de *Soi-même comme un autre* que d'offrir une théorie rénovée du sujet. Sa première intention dans ce livre, nous dit-il, est « de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier »<sup>62</sup> : l'écart entre ipséité et mêmeté doit permettre d'éclairer celui entre

---

56. Cf. Costey P., « Pierre Bourdieu, penseur de la pratique », *op. cit.*, p.22.

57. Bourdieu P., « Si le monde social n'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner », *entretien avec Antoine Spire*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2002, p.17.

58. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp.44-53.

59. Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

60. Bernard Lahire remarque l'ambiguïté de ce clin d'œil dans l'introduction à son chapitre 8, intitulé « Sociologie et autobiographie », de *L'esprit sociologique* (Paris, La Découverte, 2005), où l'on trouvera une comparaison intéressante entre l'auto-socio-analyse au sens de Bourdieu et le genre autobiographique, enrichie d'une prise en compte des écrits de Richard Hoggart.

61. Lapierre N., *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004, p.142.

62. *Soi-même...*, *op. cit.*, p.11.

« soi » et « je », la narrativité étant le vecteur de cette médiation réflexive conduisant à la reconnaissance de « soi-même » dans le « je-*ipse* ». De ce point de vue, Ricoeur s'adosse à la conception de l'action humaine offerte par Hannah Arendt : si l'ipséité répond à la question « qui », et si cette réponse ne peut se comprendre, s'intégrer à l'identité personnelle, que par le récit rétrospectif, c'est avant tout car l'action est un événement, une natalité<sup>63</sup>, par quoi advient le contingent, l'inattendu, le surprenant, et se révèle le sujet, *qui* est l'agent (discordance), par-delà son caractère à *quoi* on le reconnaît (concordance). « Avec la question *qui* ? [...] revient le soi au moment où le même se dérobe »<sup>64</sup>. Autrement dit, le sujet se révèle là où la mêmété, l'*habitus*, tend à disparaître – ce qui constitue le corollaire rigoureux de la posture bourdieusienne : là où est l'*habitus*, le sujet ne peut advenir. Mais pour Bourdieu, cette « natalité » de l'action est elle-même une illusion, et la question « qui » agit ne peut recevoir aucune réponse sociologiquement pertinente. Il ne peut pas y avoir de mise en récit chez Bourdieu, car il n'y a tout simplement rien à raconter. Comme de nombreux commentateurs l'ont noté, c'est bien l'une des difficultés principales du système de pensée bourdieusien que de penser l'inattendu, le surprenant, et partant l'ipséité s'arrachant à la mêmété autrement que comme un pur et simple « miracle » social<sup>65</sup>. Ceci tient avant tout à une différence de point de vue parfaitement compréhensible à partir de la posture philosophique héritée de Arendt :

Tout nouveau commencement est par nature un miracle, tout au moins lorsqu'il est vu et expérimenté du point de vue des processus qu'il interrompt nécessairement<sup>66</sup>.

### Affronter la pluralité

La divergence entre Bourdieu et Ricoeur ne porte pas seulement sur la place qu'il faut accorder à la catégorie de natalité-singularité attachée à l'action, elle implique aussi le sort réservé à la condition fondamentale de l'action selon Hannah Arendt : la pluralité. C'est fondamentalement la pluralité humaine qui rend nécessaire chez Ricoeur

63. Sur l'action considérée comme événement de natalité, voir Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., Chapitre V, pp. 231-314.

64. *Soi-même...*, op. cit., p.154.

65. Ainsi pouvait-il interpellé en ces termes les chômeurs lors du mouvement social de 1998 : « Pour ma part, je tiens à dire mon admiration et ma gratitude – d'autant plus totales que leur entreprise m'est apparue souvent comme désespérée – pour tous ceux qui [...] ont rendu possible ce qui constitue bien un *miracle social* [...] ». (Intervention du 17 janvier 1998, lors de l'occupation de l'École normale supérieure par les chômeurs : Bourdieu P., « Le mouvement des chômeurs, un miracle social », *Contre-feux*, Paris, Liber, 1998, p.102.) Sa théorie de la reproduction sociale par le système scolaire l'amenaît déjà à parler de « miraculés » à propos des élèves qui, comme lui, provenant des classes populaires, parvenaient tout de même au sommet de l'élite scolaire.

66. Arendt H., « La politique a-t-elle encore un sens ? », in Colloque Hannah Arendt, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 1996 (1989), p.184. Ces propos doivent être rapportés aux dernières pages du chapitre consa-

la narrativité, afin de rendre intelligible l'action humaine et stabiliser l'identité personnelle que cette action perturbe. La pluralité humaine, incarnée dans le réseau des interdépendances humaines au sein duquel se répercutent en chaîne les conséquences imprévisibles et irréversibles de l'action<sup>67</sup>, est un principe d'infinitude qui requiert corrélativement une mise en récit, en tant que principe de finitude, vecteur d'*un* sens de ce processus de l'action, sinon inintelligible.

L'histoire d'une vie est une sorte de compromis issu de la rencontre entre les événements initiés par l'homme en tant qu'agent de l'action *et* le jeu de circonstances induits par le réseau des relations humaines<sup>68</sup>.

Ce compromis comprend la pluralité humaine et affronte les conséquences de l'action, aussi imprévisibles et démesurées puissent-elles éventuellement être, il en prend la pleine mesure pour l'intégrer rétrospectivement à l'identité personnelle impliquée.

En revanche, si l'on considère avec Bourdieu que raconter l'action, ce n'est pas en rendre (la) raison, et qu'en rendre raison implique d'en restituer les déterminismes sociaux, dans ce cas là, il faut trouver un autre moyen de composer avec la pluralité, qui est dès lors avant tout celle des déterminismes en jeu. La notion de « champ » permet ici d'opérer une certaine (dé)limitation. La possibilité d'une biographie « vraie », non illusoire, repose entièrement sur le postulat épistémologique qu'il est possible et pertinent de délimiter un espace social homogène et relativement autonome, appelé « champ », au sein duquel l'ensemble des positions et trajectoires sociales, soit l'ensemble des actions entendues comme pratiques et de leurs conséquences en chaîne au sein du champ, constitueraient un jeu à somme nulle. Selon Bourdieu, on ne peut comprendre véritablement l'histoire d'une vie individuelle, en tant que trajectoire sociale,

qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré [...] à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles<sup>69</sup>.

Telle est la conclusion à laquelle arrive Pierre Bourdieu : la restitution du sens (unique) des actions d'un agent singulier requiert une exhaustivité de l'enquête sociologique au sein du champ. Mais cette (en)quête est peut-être elle-même en partie vaine, voire

---

cré par Hannah Arendt à l'action dans [*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 314]: « L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique. [...] Le miracle qui sauve le monde [...], c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir ».

67. Caractéristiques qui constituent ce que Arendt nomme la « fragilité » des affaires humaines (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, chapitre V), que la « mise en intrigue » entreprend en quelque sorte de solidifier.

68. Ricœur P., Préface à Arendt H., *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p.25.

69. « L'illusion biographique », *op. cit.*, p.72.



précisément *illusoire*, car un champ n'est jamais totalement clos et autonome, et l'espace des positions n'est jamais totalement fixé. Penser que l'on détient *le sens* de l'action au sein d'un champ, une fois que l'on a effectué l'étude exhaustive de ce champ, c'est méconnaître les conséquences de cette action au-delà de ce champ précis, qui n'en participent pas moins de son sens.

Le principal problème tient à un risque de substantialisation de la notion de champ (de la même manière que ce risque guettait la notion d'*habitus* face à la question du sujet), outil explicatif visant à délimiter l'espace des déterminismes à prendre en compte pour rendre raison d'une pratique érigé en une réalité sociale effective. Bien entendu, la théorie bourdieusienne des champs renvoie à la réalité concrète d'une différenciation sociale et d'une fragmentation continue des sphères d'activité, qu'ont analysés aussi bien Durkheim que Weber. Elle semble toutefois aller aussi au-delà et en ce sens elle est problématiquement « une théorie régionale à prétention universelle »<sup>70</sup> : d'une volonté d'appréhender la différenciation sociale des activités elle conduit à une réduction de la société à un espace délimité de champs eux-mêmes limités et délimités. Face à cet écueil, il convient de « se demander si l'idée de différenciation et d'autonomisation des champs ne produit pas parfois l'illusion de la séparation tranchée des différentes activités »<sup>71</sup>, car cette illusion d'un autre genre occulterait ce qui se joue entre les champs et à la marge, où se déploie très exactement la pluralité.

Pierre Bourdieu lui-même souligne que l'autonomie des champs est toujours relative et que si les luttes qui s'y déroulent obéissent à une logique interne, leur résultat dépend toujours des forces externes au champ qui pèsent sur les rapports de forces internes. Néanmoins, comme en atteste sa conclusion à « L'illusion biographique », Pierre Bourdieu reste convaincu qu'aussi relative que soit l'autonomie du champ, le sens des actions, des prises de positions, et des trajectoires individuelles est tout entier contenu dans l'économie générale des positions et des rapports entre ces positions au sein du champ. Les conséquences des actions au sein des autres champs restent marginales pour l'appréhension de leur sens objectif. La pluralité ne compte pas vraiment. La prétention à restituer *le sens* de l'action se dévoile dès lors elle-même comme une illusion, un refus de reconnaître que *ce sens* n'en est qu'un parmi une pluralité d'autres possibles<sup>72</sup>.

70. Lahire B., « Champ, hors-champ, contrechamp », in Lahire B. (dir.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, op. cit., pp.23-57.

71. *Ibid.*, p.31.

72. A ce problème épistémologique s'en ajoute un second, méthodologique, qu'évoque Michael Pollack dans les premières pages de *L'expérience concentrationnaire* (paru initialement sous la forme d'un article dans le numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* qu'ouvre l'article de Pierre Bourdieu sur l'illusion biographique). Michael Pollack explique qu'il peut se trouver des situations où le sociologue ne dispose tout simplement pas des informations de base nécessaires à la construction préalable de la structure du champ.

## Considérer la promesse.

---

La dénonciation de l'illusion biographique implique une négation de l'ipséité au profit de la seule mêmété (*habitus*), liée à une réduction de la pluralité humaine dans l'espace limité d'un champ. La reconnaissance des vertus heuristiques de l'identité narrative s'enracine elle, au contraire, dans l'admission d'une irréductible ipséité et de la pluralité permettant la révélation de cette ipséité. La désillusion narrative met le sociologue face à une transcendance qui déborde les frontières du purement social, s'incarnant dans la pluralité, la singularité, l'ipséité, autant de modalités d'existence de l'humanité qui s'opposent à la stricte appréhension de l'identité sur le mode de la mêmété, que Pierre Bourdieu voudrait imposer comme seule valable. Confronté à l'ipséité, le sociologue se trouve en quelque sorte sommé de situer « la place du désordre » dans l'identité personnelle.

La mise en intrigue permet d'intégrer à la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire sous le régime d'identité-mêmété, à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité<sup>73</sup>.

La double confrontation du sociologue à l'irréductible ipséité et à la condition de pluralité, l'oblige aussi à modifier sa posture épistémologique. En un sens, il se trouve contraint d'explicitier la conception de l'homme qu'impliquent ses présupposés sociologiques, et plus encore, il doit en souligner les enjeux proprement éthiques, ce que Pierre Bourdieu fut peu enclin à faire explicitement. En effet, parce que le mode de permanence temporelle de l'ipséité est celui de la parole tenue, de la *promesse*, ses modalités propres d'identité sont proprement éthiques. Parce qu'il a pour fonction d'articuler la promesse au caractère, le récit n'est jamais éthiquement neutre, et la construction de l'identité narrative est un « laboratoire du jugement moral »<sup>74</sup>. Tandis que chez MacIntyre, le besoin d'unifier narrativement une vie répond initialement à un besoin éthique d'assignation de la responsabilité, chez Ricoeur, la problématique éthique conclut plutôt l'analyse : c'est la dimension prospective du regard biographique qui ouvre au champ éthique. Ricoeur, qui conclut sa sixième étude par une étude des « implications éthiques du récit » et consacre la suivante au rapport entre « Le soi et la visée éthique », suit

---

L'espace social dans lequel s'accomplissent les trajectoires individuelles ne peut alors *que se déduire* des récits biographiques. Michael Pollack propose en un sens une troisième voie entre Bourdieu et Ricoeur : par le récit se dégage *un sens* de la trajectoire individuelle, qui s'avère être *le sens* objectif au travers de la reconstitution progressive du champ. Pollack M., *L'expérience concentrationnaire*, Paris, Métailié, 2000 (1990), p. 21.

73. *Soi-même...*, *op. cit.*, pp.167-168.

74. *Ibid.*, p.167.

les enseignements d'Arendt qui concluait elle-même son chapitre consacré à l'action dans la *Condition de l'homme moderne* par des développements sur la faculté de promettre et son pouvoir de stabilisation. Elle a d'ailleurs cette phrase qui prend tout son sens au regard du travail de Ricœur :

Si nous n'étions liés par des promesses, nous serions incapables de conserver nos identités<sup>75</sup>.

Ainsi Ricœur prolonge-t-il cette réflexion en considérant que le maintien de soi, ce mode de permanence dans le temps propre à l'ipséité, distinct du maintien du même est « pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle »<sup>76</sup>. L'acte de promesse stabilise la pluralité des expériences qui éclatent l'identité : « “Je peux tout essayer”, certes, mais : “Ici je me tiens !” »<sup>77</sup>.

Le « passage » de Bourdieu à Ricœur en sociologie ne conduit donc pas uniquement d'une sociologie de l'*habitus* à une « sociologie psychologique » des plurielles singularités individuelles<sup>78</sup>, mais aussi d'une sociologie critique à sociologie de la critique, sociologie morale et politique<sup>79</sup>. Plus encore, ce « passage » appelle une sociologie de la promesse. Cette sociologie de la promesse, si elle se veut fidèle à Ricœur, doit se faire sur le mode d'une sociologie phénoménologique ou d'une « herméneutique praxéologique »<sup>80</sup>. Elle pourrait s'inspirer des pistes ouvertes par Mohamed Nachi dans son récent ouvrage, *Ethique de la promesse*<sup>81</sup>, qui entreprend de « saisir les ressorts de l'action à travers le prisme de la notion de promesse [...], de poser le problème de cet acte mystérieux dans toute sa complexité », avec l'ambition « de scruter le lien qui se noue entre l'énonciation d'une promesse et la possibilité de son exécution et concrétisation dans l'action »<sup>82</sup>. De ce point de vue, cette sociologie appelle nécessairement des travaux empiriques. Il importe en particulier de savoir dans quelle mesure la tenue de la promesse n'est pas encore critiquable, d'un point de vue bourdieusien, comme illusion ; ce

75. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.303.

76. *Soi-même...*, op. cit., p.195

77. *Ibid.*, p.198.

78. Le terme de « sociologie psychologique » est employé dans Lahire B., « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », in Lahire B. (dir), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, op. cit., pp.121-152. (Voir aussi : Lahire B., *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.) Le projet d'un traitement sociologique des singularités individuelles est lui développé par Corcuff P. in Lahire B., op. cit.

79. On ne s'étonnera donc pas que le laboratoire de sociologie créé par Luc Boltanski au moment de sa « rupture » avec Pierre Bourdieu soit le Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM), auquel a notamment participé Philippe Corcuff.

80. Quéré L., « Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social », *Raisons pratiques*, n°1 « Les formes de l'action », Paris, EHESS, 1990, pp.85-112.

81. Nachi M., *Ethique de la promesse. L'agir responsable*, Paris, PUF, 2003.

82. *Ibid.*, pp.6-8.

qui implique de s'interroger sur les moyens dont disposent les agents de tenir leurs promesses, et les intérêts qu'ils ont à le faire. Parce que « tout n'est pas contractuel dans le contrat », et que la promesse est une sorte de contrat moral, il faut se demander si la désillusion narrative n'occulte pas une illusion éthique.

## **De l'identité plurielle à l'illusion de l'identique.**

---

Cette critique bourdieusienne adressée en dernier ressort à l'encontre de la portée éthique de l'ipséité appelle une critique plus radicale de la notion d'identité, telle qu'elle est rénovée par Paul Ricoeur au travers de la distinction entre *mêmeté* et *ipséité*. Nous avons montré dans cet article que la dénonciation de l'illusion biographique a pour principe une négation de la pertinence sociologique de la notion d'ipséité, tandis que l'apport principal de Ricoeur, à l'inverse, est d'offrir une conception de l'identité qui intègre ce qui apparaît comme son strict contraire sous le seul régime de la *mêmeté* : la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité. L'ipséité, c'est l'identité enrichie de ce qui, du point de vue de la *mêmeté*, la mettrait en péril. En dernière instance, il est encore possible de critiquer non plus tant le procédé conduisant à cette alliance des contraires (le récit biographique) que son résultat proprement dit : ainsi Rogers Brubaker a-t-il proposé dans un article paru dans *Actes de la recherche en sciences sociales* une critique radicale de la pertinence du terme d' « identité » en sciences sociales. De la critique de l'illusion biographique, on passe alors à la critique de l'illusion sémantique de l'identité-ipséité en tant que telle :

Le sens courant d' « identité » évoque fortement au moins l'idée d'une sorte de « similitude » à travers le temps, de persistance, de quelque chose qui demeure identique, semblable, tandis que d'autres changent. A quoi bon utiliser le terme d' « identité » si cette signification fondamentale est expressément rejetée<sup>83</sup> ?

C'est pourtant l'apport principal de Paul Ricoeur que de nous apprendre à ne pas confondre identité et identicité. Pour qui tire toutes les conséquences de cet enseignement, la critique de Brubaker frise le contresens. A partir de l'ipséité, c'est bien la *mêmeté* qui peut apparaître comme pure illusion. Il ne s'agit pas tant de réactiver la vieille querelle empiriste de l'illusion de l'identité, débattue par Hume et Locke (à laquelle Bourdieu et Ricoeur font référence) ou de dénoncer « l'illusion identitaire »<sup>84</sup> des communautarismes, que de dévoiler à proprement parler l'illusion de l'identique. Non pas que l'identité soit illusoire, mais qu'il soit illusoire de la fonder sur une logique de l'identique,

---

83. Brubaker R., « Au-delà de l'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°139, 2001, p.74.

84. Bayart J.-E., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

de la mêmeté. Bien que des caractères puissent être *semblables*, deux hommes dotés des mêmes *habitus* – fussent-ils jumeaux – ne seront jamais *identiques*, car à chaque instant de leurs existences, par leurs actes, ils se distinguent, révèlent une ipséité dissonante, divergente. *L'identique n'est pas humain*. L'humanité est pluralité et ipséité. La rencontre avec autrui, la « relation à l'autre »<sup>85</sup>, parce qu'elle est au cœur de la pensée sociologique, implique de dévoiler l'identique comme illusion, construite à partir du proche et du semblable, pour refuser d'assumer la pluralité, la rejeter derrière des frontières d'étrangeté.

Ainsi la désillusion narrative offre-t-elle au sociologue une toute autre manière de répondre à la question de l'identité qui, tout en restant dans les limites de la sociologie dont Pierre Bourdieu était soucieux de ne point sortir, revenant même au cœur de celle-ci, fait place dans le regard sociologique à une vision éthique de l'homme.

Gérôme Truc (ENS Cachan)  
Gerometruc@aol.com

---

## Bibliographie

---

- ARENDDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (1961).  
BAYART J.-F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.  
BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.  
BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.  
BOURDIEU P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62/63, 1986, pp.69-72.  
BOURDIEU P., WACQUANT L. J. D., *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.  
BOURDIEU P., *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, 1997.  
BOURDIEU P., *Contre-feux*, Paris, Liber, 1998.  
BOURDIEU P., *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002.  
BOURDIEU P., « Si le monde social n'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner », *entretien avec Antoine Spire*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2002.  
BOLTANSKI L., *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

---

85. Schnapper D., *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

- BOLTANSKI L., « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n°10-11, pp. 124-134.
- BRUBAKER R..., « Au-delà de l'«identité» », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, 2001, pp. 66-85.
- COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 1996 (1989).
- CORCUFF P., *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995.
- COSTEY P., « Pierre Bourdieu, penseur de la pratique », *Tracés*, n° 7 « Pratiques et tactiques », 2005.
- DOSSE F., *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1997 (1995).
- HERAN F., « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, 1987, pp. 385-416.
- KAUFFMANN J.-C., *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001.
- LAHIRE B., *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.
- LAHIRE B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, (2001) 1999.
- LAHIRE B., *L'esprit sociologique*, Paris, La Découverte, 2005.
- LAPIERRE N., *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004.
- LEIBOVICI M., « Sur l'identité narrative », Communication orale au séminaire du Centre de Sociologie des Pratiques et Représentations Politiques (CSPRP), Université Paris 7 – Denis Diderot, 27 janvier 2005.
- MACINTYRE A., *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981 (trad. fr. : *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997).
- NACHI M., *Ethique de la promesse. Agir responsable*, Paris, PUF, 2003.
- POLLACK M., *L'expérience concentrationnaire*, Paris, Métailié, 2000 (1990).
- PENEFF J., *La méthode biographique*, Paris, Armand Colin, 1990.
- QUERE L., « Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social », *Raisons pratiques*, n°1 « Les formes de l'action », Paris, EHESS, 1990, pp. 85-112.
- RICŒUR P., *Temps et Récit* (3 tomes), Paris, Seuil, 1983-1985.
- RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SCHNAPPER D., *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.
- SIMMEL G., *Sociologie, Etudes sur les formes de socialisation* (trad. De roche-Gurcel L. et Muller S.), Paris, PUF, 1999 (1908).
- SCHÜTZ A., *Éléments de sociologie phénoménologique* (trad. Blin T.), Paris, L'Harmattan, 1998.
- TRUC G., « Béarn 60. En passant par l'Algérie », *Idées*, n° 129, 2002, pp. 79-86.