



> Le lycée Chateaubriand

Nicolas Voeltzel : « Les éthiques de l'authenticité ». Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 27 janvier 2015.

Mise en ligne le 1^{er} mars 2015.

Nicolas Voeltzel est agrégé de philosophie et doctorant à l'université de Paris-Est-Créteil.

© Nicolas Voeltzel.

LES ÉTHIQUES DE L'AUTHENTICITE

Introduction

Ma thèse porte sur les « éthiques de l'authenticité ». Que signifie cette expression ? En m'inspirant des analyses de Charles Taylor et de Charles Larmore, qui sont les deux philosophes contemporains à partir desquels je travaille le plus, je désigne par là un ensemble de doctrines assez diverses, mais partageant toutes trois idées-forces :

1. La première idée-force est que chaque être humain serait *original*, *différent* des autres.
2. La deuxième idée est que cette différence aurait une *signification morale* : une vie bonne, ou réussie, serait celle qui *exprimerait* ou *réaliserait* cette singularité.
3. Le troisième point important est que cette originalité individuelle est généralement située dans un « *moi-véritable* » ou un « *moi-naturel* » qu'il faudrait retrouver, généralement en luttant contre l'influence du *conformisme*.

(Remarque pour les étudiants en prépa HEC : c'est surtout cette troisième dimension qui fait le lien entre l'idéal d'authenticité et le thème de la vérité : la recherche du « moi authentique » est souvent la recherche du « vrai moi », de la

vérité sur soi, vérité qui aurait été perdue, masquée par le conformisme, l'imitation ou les conventions sociales).

Ainsi défini, l'idéal d'authenticité possède une histoire assez particulière. On peut considérer (en suivant des auteurs comme Georg Simmel, dans *La philosophie de la modernité*, Louis Dumont dans *L'idéologie allemande* ou Taylor dans *Les sources du moi*) que cet idéal naît dans le pré-romantisme allemand, chez des auteurs comme Herder, Humboldt ou Goethe. On le retrouve ensuite, sous une forme plus radicale, chez Emerson ou Thoreau, puis chez Nietzsche. Il va aussi être très important en théologie (chez des auteurs comme Schleiermacher, puis Kierkegaard), et en littérature (par exemple chez Gide). Il connaît dans la première moitié du XX^{ème} siècle une sorte de consécration philosophique chez Heidegger et Sartre. L'enthousiasme qu'il suscitera sera si important qu'Adorno écrira même un petit pamphlet intitulé *Jargon de l'authenticité* pour dénoncer les excès et les naïvetés de cet enthousiasme.

Cependant, après ce mouvement ascendant, il entre dans une période de déclin, voire de rejet. D'une certaine manière, en effet, une grande partie de la philosophie française des années 60-70, comme celle notamment de Foucault, Deleuze et Derrida, a pour horizon une disqualification ou une déconstruction de cet idéal. C'est pourquoi le terme même d'authenticité semble désuet aujourd'hui.

Mais parallèlement l'idéal d'authenticité, autrefois aristocratique et élitiste, se démocratise et passe dans la culture populaire. Ce faisant, il va aussi beaucoup changer de forme. Ses principaux changements furent sa *psychologisation*, sa *technicisation* et sa *professionnalisation*. Au lieu de parler d'« authenticité » ou de « réalisation de soi », on se met à parler de « développement personnel ». On voit entrer en scène une foule de psychologues, formateurs, coachs, thérapeutes, conseillers en ressources humaines, qui développent d'innombrables techniques ; les manuels de développement personnel inondent les rayons des librairies ; et de son côté, le monde de l'entreprise a commence aussi à s'y intéresser, comprenant le parti qu'on peut en tirer pour « dynamiser » les salariés.

Sous cette nouvelle forme, cette culture du « développement personnel », exhortant par diverses techniques ses adeptes à réaliser leur « potentiel » singulier, a été l'objet d'un débat et de critiques sociales fortes aux Etats-Unis et en France. Je ne peux résumer toutes ces critiques ici. J'indiquerai seulement qu'on peut en

distinguer deux séries. Les premières accusent au cours des années 1970-80 cette culture de mener à un repli narcissique sur soi, à une érosion sociale et politique, et à une conception superficielle, égoïste, voire nihiliste, de la vie personnelle et collective. Je pense par exemple aux analyses de Richard Sennett, Daniel Bell, Christopher Lasch, Gilles Lipovetsky, Robert Bellah, Allan Bloom¹.

Les secondes critiques sociales, formulées dans les années 1990-2000, vont plus s'intéresser au problème de l'instrumentalisation de cette idéologie par le néo-management, c'est-à-dire à ces techniques de management qui s'appuient sur l'idée que le salarié doit vouloir se « réaliser » dans son travail pour l'entreprise. Ces critiques vont alors insister sur les risques de manipulation et de détresse psychique auxquels cette instrumentalisation a donné lieu : il s'agit notamment des analyses de Alain Ehrenberg, Luc Boltanski et Eve Chiapello, Pierre Dardot et Christian Laval et, de nouveau, Richard Sennett².

Mais tout cela fait que nous nous retrouvons aujourd'hui dans une situation philosophiquement insatisfaisante : en effet, à la différence des sociologues, la plupart des philosophes de profession semblent témoigner de l'indifférence, ou même du mépris, pour ce qui se présente quand même comme une des principales *motivations*, ou parfois une des principales *interrogations* de l'homme ordinaire. Ils semblent ainsi mépriser ce qui est pourtant la façon dont les gens essayent comme ils peuvent de donner du sens à leur travail, leurs loisirs ou leur vie affective. Ce

¹ Voir notamment R. Sennett (1974), *The Fall of Public Man*, trad. fr. A. Berman et R. Folkman (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil ; D. Bell (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, trad. fr. M. Matignon (1979), *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF ; M. Foucault (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard ; C. Lasch (1979), *The Culture of Narcissism*, trad. fr. M.L. Landa (1981 [2006]), *La culture du narcissisme* Paris, Flammarion ; G. Lipovetsky (1983), *L'ère du vide*, Paris, Gallimard ; R. Bellah (dir.) (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California press ; A. Bloom (1987), *Closing of the American Mind*, trad. fr. P. Alexandre (1987), *L'Âme désarmée*, Paris, Julliard.

² Voir notamment A. Ehrenberg (1991), *Le culte de la performance*, et en 1995, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy ; puis en 1998, *La fatigue d'être soi*, et en 2010, *La société du malaise*, Paris, Odile-Jacob ; R. Sennett (1998), *The Corrosion of Character*, trad. fr. P.E. Dauzat (2000), *Le travail sans qualités*, puis en 2006, *The culture of new capitalism*, trad. fr. P. E. Dauzat (2006), *La culture du nouveau capitalisme*, Paris, Albin Michel ; L. Boltanski & E. Chiapello (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard ; P. Dardot & C. Laval (2009), *La nouvelle raison du monde*, Paris, La découverte. Voir aussi M. Marzano (2008), *Extension du domaine de la manipulation*, Paris, Grasset, et les travaux de V. De Gaulejac. Enfin, pour une présentation synthétique, voir A. Honneth (2002), « Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung », trad. fr. P. Rusch (2006), « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », dans *La société du mépris*, Paris, La découverte.

faisant, ils cèdent alors leur place aux nouveaux sophistes, qui se font aujourd'hui appeler « coachs » ou « formateurs en développement personnel ».

Si j'ai choisi de consacrer ma thèse à Taylor et Larmore, philosophes peu connus en France, alors que je travaillais à l'origine sur Nietzsche et Foucault, c'est parce qu'ils m'ont semblé être les seuls philosophes à vraiment prendre conscience de ce problème et tenter d'y répondre. On va voir que leurs analyses de l'authenticité sont divergentes ; mais elles partagent ce même point de départ : tous deux notent que, malgré toutes les critiques que je viens de mentionner, l'idéal d'authenticité demeure bien vivant et ancré en chacun de nous. D'une certaine manière, *l'importance ou la virulence des critiques qu'on lui oppose semble n'avoir d'égal que l'enthousiasme pratique, ou existentiel, qu'il suscite*. Il serait en effet difficile, fait remarquer Taylor, de trouver aujourd'hui, dans nos sociétés occidentales, quelqu'un qui, « mis face à ses propres choix de vie, à propos de sa carrière ou de ses relations, n'accorderait aucune importance à ce qu'il identifierait comme de l'épanouissement, un développement personnel, la réalisation de son potentiel, ou n'importe lequel des termes parmi ceux qui ont servi à articuler cet idéal »³. Ce même phénomène mène Larmore à faire remarquer qu'aujourd'hui la notion d'authenticité « jouit d'un statut ambigu » :

Sur le plan théorique, elle est devenue en général l'objet d'un scepticisme, sinon d'un rejet total. Peu de philosophes songent encore à lui chercher une articulation philosophique, à l'opposé de ce qui était le cas dans la première moitié du xxe siècle. Si tant est que la question se pose, on est enclin à n'y voir qu'un mirage ou une confusion d'esprit, qui peuvent aussi entraîner des conséquences malheureuses. Mais sur le plan existentiel, c'est-à-dire en vivant sa vie de jour en jour, chacun de nous, j'en suis certain, continue de ressentir, du moins parfois, le désir de ne plus se comparer aux autres et à leurs attentes et d'être tout simplement soi-même.⁴

On peut d'ailleurs aller plus loin et noter, comme le fait notamment Vincent Descombes, qu'aujourd'hui l'authenticité n'est plus seulement une possibilité, mais qu'elle est aussi « demandée à tous », c'est-à-dire qu'elle devient une exigence :

Chacun se sent appelé à "faire quelque chose de sa vie", à "trouver son identité", à "définir son projet de vie". Les intellectuels dont le tempérament est conservateur se moquent de ce jargon prétentieux et

³ *The Ethics of Authenticity, op. cit.*, p. 75.

⁴ C. Larmore (2004), *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, p. 19.

vide. Et, pourtant, il serait équitable de noter que les gens n'ont pas le choix à cet égard. ⁵

Alain Ehrenberg, par exemple, montre dans *Le culte de la performance* que dans notre société « chaque individu doit [...] *s'inventer* lui même dans le présent en se singularisant par son action personnelle. Ouvriers, employés, cadres, chefs d'entreprises ou chômeurs, chacun est convié à avoir son projet personnel et à développer son potentiel propre »⁶. Axel Honneth a lui aussi relevé le développement, dans le monde de l'entreprise, de ce qu'il appelle un « nouveau système d'exigences », qui « fait dépendre l'emploi de la présentation convaincante de la volonté du salarié de se réaliser à travers son travail »⁷.

L'attitude la plus cohérente, mais aussi la plus pragmatique face à cette situation bancale est donc, pour Taylor comme pour Larmore, d'essayer de repartir de l'idéal d'authenticité, de le reprendre et de le retravailler, plutôt que de le mépriser ou de le rejeter en bloc.

La question est maintenant de savoir comment s'y prendre. Pour cela je vais rapidement présenter quelques grands points communs à Taylor et Larmore, avant d'entrer ensuite dans le détail de leurs analyses.

Ce qui me semble intéressant dans l'approche de Taylor et de Larmore, par opposition aux penseurs classiques de l'authenticité comme Kierkegaard, Heidegger ou Sartre, est qu'ils ont en commun de ré-ouvrir la question de l'authenticité sur un arrière-fond *critique*. De manière plus générale on peut par conséquent caractériser leur approche (et eux-même la caractérisent ainsi) comme un travail de *réhabilitation*, qui présente deux avantages.

Cette approche en termes de *réhabilitation* leur permet déjà de ne pas s'enliser dans le simple débat du *pour ou contre* auquel la question se réduit souvent aujourd'hui, de le dépasser en proposant une nouvelle *interprétation* ou *clarification* du concept d'authenticité.

Cela les distingue ensuite de toutes les philosophies de l'authenticité qui ont pu se développer avant les années 60, et en particulier des approches ontologiques et métaphysiques de Heidegger ou Sartre. Chez ces deux derniers le concept

⁵ V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, p. 205.

⁶ *Le culte de la performance*, Paris, Hachette, 1991, p. 16.

⁷ Honneth, *La société du mépris*, p. 320.

d'authenticité avait finalement pour rôle d'unifier, voire même de consacrer une conception pré-donnée du sujet, pensé sur le mode du *Dasein*, de la liberté absolue et d'une antécédence de l'existence sur l'essence. Comme l'a notamment montré Adorno dans son petit livre *Le jargon de l'authenticité*, le terme même d'authenticité avait d'emblée une valeur positive et une sorte d'aura qui le plaçait au-delà de la critique. Au contraire chez Taylor et Larmore le concept éthique d'authenticité est abordé de manière plus *analytique*, à partir d'un point de vue plus sceptique, sans qu'il lui soit donné *a priori* de valeur positive.

Je vais maintenant rentrer plus dans le vif du sujet en expliquant comment chacun analyse cet idéal d'authenticité.

I. Taylor

Dans *Le Malaise de la modernité*, Taylor, pour expliquer le statut *paradoxal* de l'idéal d'authenticité, montre que la plupart des critiques de l'idéologie de l'épanouissement personnel, bien que socialement justifiées, demeurent superficielles et incomplètes. En effet, si d'un côté elles montrent très bien quelles en sont les conséquences néfastes, de l'autre elles ne parviennent pas à expliquer pourquoi cet idéal d'authenticité suscite une adhésion aussi forte – si forte, écrivait-il d'ailleurs dans les *Sources du moi*, « que nous avons du mal à accepter qu'il s'agit d'une idée si récente dans l'histoire humaine, qui aurait été incompréhensible dans les époques antérieures »⁸, c'est-à-dire avant le XVIII^e siècle.

Cela vient selon lui de ce qu'elles n'identifient pas « l'idéal moral puissant qui est à l'œuvre ici, si dégradée et si travestie qu'en soit l'expression »⁹. Elles se limitent à deux approches, également superficielles, qui consistent à considérer cette culture de l'authenticité :

*(a) soit comme effectivement animée par un idéal d'épanouissement, mais cet idéal est alors perçu comme aussi égocentrique que certaines pratiques qui en découlent ; (b) soit comme une simple expression d'auto-indulgence et d'égoïsme, c'est-à-dire, comme n'étant motivée par aucun idéal.*¹⁰

⁸ *Sources of the Self, op. cit.*, p. 376.

⁹ *The Ethics of Authenticity* (édition américaine du *Malaise of Modernity*) *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

Ces deux positions finissent d'ailleurs par se confondre, car l'idéal (a) devient si plat et égocentrique qu'il finit par se réduire à (b). Cette interprétation insuffisante, qui tend à réduire l'idéal d'authenticité à ses seules dérives contemporaines, fait alors tomber ces attaques dans ce que Taylor considère comme un défaut caractéristique de beaucoup de critiques de la modernité : leurs auteurs, ne prenant pas la pleine mesure de leur objet, continuent « à vivre [et à penser] en fonction d'une version ou d'une autre de cela même qu'ils nient »¹¹ ; autrement dit, la plupart des critiques de l'authenticité, si on les approfondit, se révèlent contradictoires.

On peut par exemple facilement identifier ce problème dans le livre de Bloom, *L'âme désarmée*, qui a été très important aux Etats-Unis. Bloom critiquait notamment le relativisme de ses étudiants, et le rattachait à cet idéal d'authenticité. Puisque que c'est à chacun de trouver son originalité et ses propres valeurs, peut-on résumer, les étudiants ne comprennent plus qu'il puisse y avoir des valeurs supérieures à d'autres, ni même qu'on puisse discuter des valeurs. L'auteur dénonçait ainsi la vacuité des idéaux d'accomplissement de soi, qui en plus ne font la plupart du temps que donner une « patine séduisante » à des ambitions égoïstes et carriéristes. Mais en même temps, en lisant tout le livre, on se rend compte qu'à d'autres moments il loue l'« authenticité » des nouvelles générations universitaires qui ont, écrit-il, « détecté l'hypocrisie de certaines révérences rituelles devant la "grande culture" »¹² ; et Bloom, selon ses propres mots, prend par exemple le parti des étudiants « authentiques, bien qu'un peu grossiers » qui écoutent du rock contre celui des snobs, « artificiels et sans vie », qui n'écoutent de la musique classique que pour la pose¹³.

On retrouve le même genre de problème chez Sennett : ce dernier dénonce dans *Les tyrannies de l'intimité* la « "quête" romantique de la personnalité »¹⁴ comme une illusion vaine, qui ruine les codes de sociabilité de l'espace public et finit par se transformer en « piège » plutôt qu'en une libération ; mais il déploie finalement toute cette critique au nom d'un idéal d'*expression* qui, comme le montre Taylor dans les *Sources du moi*, provient lui-même directement du romantisme.

¹¹ *Sources of the Self*, p. 504 : « Those who flaunt the most radicals denials and repudiations of selective facets of the modern identity generally go on living by variants of what they deny ».

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ *Les tyrannies de l'intimité*, *op. cit.*, p. 14.

On pourrait encore citer le cas de Foucault : dans *La volonté de savoir*, le philosophe explique comment les idéaux d'expression et de libération des désirs de chacun, au lieu de nous émanciper, ne font finalement que reconduire d'ancestrales techniques de pouvoir (la confession, la direction de conscience, etc.). Et pourtant, lorsqu'on l'interroge plus tard sur ce que pourrait être la libération d'une « identité homosexuelle », ce dernier répond à ses *interviewers* que « si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des *êtres uniques* », et qu'à ce titre il faut d'ailleurs, aux « rapports d'identité », préférer « des rapports de *différenciation*, de *création* »¹⁵. A travers ces notions d'*unicité*, de *différence* et de *création*, Foucault continue donc, *en pratique*, à s'appuyer sur des idéaux éminemment « expressivistes », provenant directement d'un héritage romantique qu'il rejette ailleurs (on peut aussi faire remarquer que, comme nous le disions plus haut, ces notions auraient de plus été totalement incompréhensibles chez les grecs ou les romains dont il entend s'inspirer dans la dernière partie de son oeuvre).¹⁶

Boltanski, dans son livre très important *Le nouvel esprit du capitalisme*, fait d'ailleurs des remarques similaires au sujet de Bourdieu et de Deleuze. Au sujet de Bourdieu, il note ainsi que, malgré toutes ses critiques de l'authenticité chez Sartre, Heidegger ou dans l'idéologie de « l'esthétique pure », « il demeure bien, dans *La distinction*, quelque chose comme une position d'authenticité, mais qui n'est jamais explicitement énoncée comme telle : celle de "l'esthétique populaire", "fondée sur l'affirmation de la continuité de l'art et de la vie" » (*Le nouvel esprit du capitalisme*, p. 550, note 39). Idem pour Deleuze : bien qu'il développe dans *Différence et Répétition* une « métaphysique dans laquelle il n'est plus possible de maintenir l'opposition entre un original et une copie », dans laquelle « toutes les identités ne sont que simulées », il « demeure toutefois quelque chose comme la source d'une position morale pointant vers du plus authentique : le primat de la *vie* comme ouverture à l'illimité, à la prolifération, à la créativité [...] ; la valorisation nietzschéenne des forces actives sur les forces réactives ». (*Le nouvel esprit du capitalisme*, p. 550 et note 41).

¹⁵ Foucault (2001), *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, « Quarto » tome II, n° 258 : « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité », p. 1558

¹⁶ Taylor développera plusieurs contradictions de ce type chez Foucault dans l'article intitulé « Foucault, la liberté, la vérité », repris dans D. Couzens Hoy (dir.) (1989), *Michel Foucault. Lectures critiques*, De Boeck, pp. 85-120.

Cependant, Taylor explique ensuite que ces critiques (*knockers*) de l'idéal d'authenticité ne sont malheureusement pas les seules à faire ainsi preuve d'incohérence ou d'inconsistance. On retrouvera les mêmes défauts en se tournant vers ses laudateurs (*boosters*) contemporains, car leur principe de tolérance et de valorisation *a priori* de toutes les singularités personnelles finit par prendre la forme « d'un relativisme mou » (*soft relativism*), qui rend « impossible une défense vigoureuse de quelque idéal moral que ce soit ». L'auteur conclut « qu'il s'ensuit, de façon étonnante, que l'un des idéaux constitutifs de la culture moderne reste non formulé », le « débat dans son ensemble conspirant à le rejeter dans l'ombre, ou à le rendre invisible »¹⁷.

Il faut donc développer une nouvelle herméneutique de cet idéal d'authenticité, afin d'expliquer ce qu'il y a de réellement motivant ou inspirant en lui, en quoi il ne se réduit pas à ses formes les plus futiles et les plus complaisantes que l'on connaît aujourd'hui, et même en quoi il devrait mener à les rejeter :

*Ainsi nous n'avons besoin ni d'une condamnation sans appel ni d'un éloge aveugle ; ni non plus d'un compromis savamment équilibré. Nous avons besoin d'un travail de réhabilitation, à travers lequel cet idéal peut nous aider à redresser notre conduite*¹⁸.

Ce travail d'articulation et de réhabilitation de l'idéal d'authenticité prend deux formes différentes dans l'œuvre de Taylor.

La première approche, principalement développée dans *Les sources du moi*, est *historique*. Par une description minutieuse et détaillée de la formation de l'identité moderne, Taylor s'attache à montrer à quel point « le romantisme a déterminé les conceptions de l'accomplissement personnel d'à peu près tout le monde dans notre

¹⁷ *The Ethics of authenticity, op. cit.*, pp. 17-18 : « The result is an extraordinary inarticulacy about one of the constitutive ideals of modern cultures » ; le verbe *articulate* a un sens technique, herméneutique, chez Taylor ; voir à ce sujet P. De Lara (1997), « L'anthropologie philosophique de C. Taylor », dans *La liberté des modernes*, Paris, PUF, p. 5. Son importance et sa systématisme sont malheureusement totalement masquées par la traduction de C. Melançon, qui suivant les cas utilise indifféremment les verbes « définir » (*Le malaise de la modernité, op. cit.*, p. 27), « formuler » (*ibid.*, pp. 35-36, p. 44, p. 52), « dire » (*ibid.*, p. 37), « comprendre » (*ibid.*, p. 82), « suggérer » (*ibid.*, p. 84), « donner forme » (*ibid.*, p. 90), « exprimer » (*ibid.*, p. 94) ou même le supprime purement et simplement (*ibid.*, p. 80, p. 93, p. 100) !

¹⁸ *The Ethics of Authenticity, op. cit.*, p. 23 : « So what we need is neither root-and-branch condemnation nor uncritical praise ; and not a carefully balanced trade-off. What we need is a work of *retrieval*, through which this ideal can help us restore our practice » (je souligne). On retrouve au sujet du concept de *retrieval* exactement le même problème que dans la note précédente : ici encore, les fluctuations fantaisistes de la traduction masquent l'unité du projet taylorien, ce concept central étant suivant les cas rendu par « ressourcement » (*Le Malaise de la modernité*, p. 31, p. 113), « restauration » (*ibid.*, p. 78, p. 102), « réévaluation » (*ibid.*, p. 85), ou encore « retour aux principes » (*ibid.*, p. 110).

civilisation »¹⁹. Cette démonstration rend illusoire le rejet en bloc de l'idéal romantique d'authenticité, qui s'avère profondément constitutif de notre vie morale. Taylor montre notamment comment notre conception du moi s'est construite autour de l'opposition entre cet individualisme expressif, consistant en « un engagement plus profond dans notre particularité », et un autre individualisme, qui passe au contraire par un « désengagement radical de l'expérience ordinaire », par des processus d'objectivation qui doivent rendre possible une certaine « maîtrise instrumentale »²⁰. Il montre alors comment ces deux individualismes se développent, le premier chez Montaigne, puis chez Herder et les Romantiques, et le second chez Descartes, puis Locke et les penseurs des Lumières. Un certain nombre de ses intuitions sont finalement assez proches de celles de Simmel et de Dumont, qui distinguaient tous deux dans la modernité entre un individualisme latin, insistant sur l'égalité, et un individualisme germanique, insistant l'originalité individuelle, la richesse des différences.

Cela amène Taylor conclure que ce rejet de l'expressivisme ne serait d'ailleurs pas souhaitable, car il demeure pour l'instant, face aux difficultés causées par le développement de la raison instrumentale, notre seule alternative pour faire face à une certaine perte de sens, dans notre rapport à nous-même mais aussi à notre environnement et à la nature.

Taylor va ensuite reprendre ces problèmes dans *Le malaise de la modernité*, mais en adoptant cette fois-ci une attitude plus *pragmatique*. Puisque qu'il va bien falloir composer avec cet idéal, il tente de proposer des réponses à deux objections couramment répandues :

- (1) le fait que l'idéal d'authenticité rendrait relativiste, voire nihiliste, puisque que l'originalité personnelle serait la valeur ultime, occultant par exemple les valeurs politiques ou religieuses.
- (2) le fait que l'idéal d'authenticité rendrait narcissique, égocentrique, voire manipulateur, puisque les individus ne s'intéresseraient plus qu'à eux-mêmes.

¹⁹ *Sources of the Self, op. cit.*, p. 505 : « Romanticism has shaped just about everyone's views about personal fulfilment in our civilization ».

²⁰ *Ibid.*, p. 182. L'individualisme du désengagement et de l'autonomie est principalement étudié dans la deuxième partie des *Sources du moi*, celui de la reconnaissance des singularités dans la quatrième. A ces deux individualismes il faut, pour compléter le tableau, en rajouter un troisième : « l'individualisme de l'engagement personnel » (voir p. 185 et *sq.*), d'origine protestante, principalement étudié dans la troisième partie.

Taylor va tenter de montrer que, loin d'autoriser de telles dérives, un idéal d'authenticité bien compris devrait plutôt mener à les rejeter.

Il part pour cela de ce qu'il appelle le « caractère fondamentalement *dialogique* »²¹ de l'existence humaine, c'est-à-dire du fait qu'un moi ne peut se construire que dans le *dialogue*, que l'idée d'une personnalité qui se développerait entièrement de l'intérieur n'est qu'une illusion. Même l'artiste ou l'ermitte qui s'isolent pour créer un œuvre originale ou se rapprocher de Dieu, fait-il remarquer, restent dans une logique de dialogue, avec un public à venir ou avec Dieu. C'est la reconnaissance de ce fait fondamental qui, selon Taylor, permet alors de distinguer la véritable culture de l'authenticité de ses dérives contemporaines, et de formuler des objections aux secondes au nom de la première. Contre les valorisations *relativistes* de la diversité, Taylor montre qu'une originalité personnelle ne peut trouver son sens ou sa valeur que sur un « arrière-fond d'intelligibilité »²², par rapport à un horizon de signification qui la dépasse :

Quand nous en venons à comprendre ce que c'est que nous définir nous-mêmes, déterminer en quoi notre originalité consiste, nous voyons que nous ne pouvons le faire que par rapport à ce qui est significatif. Me définir moi-même signifie trouver ce qui est significatif dans ma différence d'avec les autres. Je peux bien être la seule personne à avoir exactement 3732 cheveux sur la tête, ou à mesurer exactement la même taille qu'un arbre de la plaine de Sibérie, qu'est-ce que cela peut bien faire ? 23

L'auteur montre ainsi que la différence ou l'originalité ne peuvent pas avoir de valeur ni même de sens en elles-mêmes ; elles doivent, pour trouver un sens, être rapportées à un horizon de signification qui me dépasse, comme par exemple la science, l'art ou une tradition : « Si je commence à dire que je me définis par mes capacités à formuler des vérités importantes, à jouer du piano comme personne d'autre, ou à faire revivre les traditions de mes ancêtres, alors nous sommes dans le domaine des définitions de soi qui font sens »²⁴. Il est absurde de penser que le sujet pourrait *décider* du sens qu'il donne aux choses, comme si ce sens ne dépendait que de ses sentiments, envies, besoins ou désirs. Une originalité ne peut être significative qu'au sein d'un horizon moral, qui, comme le langage, m'est d'abord *donné* et que je ne peux modifier que de l'intérieur. C'est pourquoi, bien comprise,

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *The Ethics of Authenticity*, *op. cit.*, p. 37.

²³ *Ibid.*, pp. 35-36.

²⁴ *Ibid.*

l'« authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi », mais au contraire elle les appelle²⁵. *Plutôt que de rejeter l'idéal d'authenticité à cause du relativisme, il faudrait donc plutôt lutter contre le relativisme au nom de l'idéal d'authenticité.*

Taylor s'attaque ensuite à la deuxième objection : cet idéal ne rendrait pas seulement ses adeptes *relativistes*, mais aussi *égocentriques* ; il mènerait à un repli sur soi, inciterait à n'avoir qu'un rapport purement instrumental à autrui, à la vie associative, citoyenne, politique, chacun ne se sentant concerné que par lui-même. Cet idéal pourrait même engendrer des conflits entre des individus ou des communautés principalement motivés par l'expression de leurs singularités personnelles, culturelles en encore religieuses ; il exacerberait finalement les différences au lieu de réunir, et pourrait mener à une logique de ghettoïsation.

La réponse se décline cette fois en deux niveaux : Taylor distingue le niveau personnel du niveau proprement social. Du point de vue des rapports personnels, il note que l'idéal d'authenticité a accentué l'importance des relations amoureuses, conçues comme un lieu privilégié d'épanouissement et de découverte de soi. Du point de vue proprement social, le développement de l'idéal d'authenticité s'est accompagné du développement de la notion de droit universel, selon laquelle « chacun devrait avoir le droit et la capacité d'être lui-même ». Cependant l'auteur montre que ces deux niveaux font signe vers le même fait : « notre identité exige la reconnaissance des autres »²⁶. En substance, Taylor explique que le développement de l'idéal d'authenticité a en quelque sorte entraîné une *reconnaissance du besoin de reconnaissance*. Cela est dû à la conjonction de deux changements : d'une part, « l'effondrement des hiérarchies sociales qui servaient de fondement à l'honneur »²⁷, et le remplacement de ce dernier concept, inégalitaire, par le concept égalitaire de *dignité* ; et, d'autre part, la fin des identifications à des rôles stables et clairement reconnus par tous, l'identité étant dorénavant « conçue de l'intérieur ». « La nouveauté », explique alors Taylor, « n'est pas le besoin de reconnaissance mais la possibilité qu'il puisse ne pas être satisfait » ; et c'est pourquoi « ce besoin est

²⁵ *The Ethics of Authenticity, op. cit.*, p. 41, je souligne : « Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self ; it supposes such demands ».

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 46.

maintenant *reconnu* pour la première fois »²⁸. De fait, cette importance de la reconnaissance est aujourd'hui universellement admise sous une forme ou sous une autre. Elle est ainsi reconnue :

- au niveau personnel, ainsi qu'en témoigne la valorisation des relations amoureuses, qui montre bien que le regard d'autrui, en particulier de l'être aimé, joue un rôle fondamental dans le développement de mon identité
- et au niveau social, ainsi que le montre l'importance des politiques de reconnaissances égalitaires, ou la multiplication, notamment aux États-Unis des procédures judiciaires, qui considèrent le refus de reconnaissance comme une forme d'oppression.

Or *cette reconnaissance du besoin de reconnaissance rend manifeste le caractère contradictoire d'un idéal singulariste uniquement centré sur lui-même*. Du point de vue des rapports personnels, autrui s'avère en effet jouer un rôle essentiel dans l'expression d'une identité originale, qui a toujours besoin d'être *reconnue* comme telle pour devenir pleinement réelle. L'identité se construit toujours dans le dialogue avec les autres, que ce soit sur le mode de l'accord ou de la lutte ; c'est pourquoi, écrit Taylor, « se contenter de relations simplement instrumentales, c'est se condamner soi-même à l'échec »²⁹. Cela mène, d'une certaine manière, à priver *a priori* l'identité de toute substance réelle.

Au niveau social les choses s'avèrent cependant plus complexes ; de ce point de vue, écrit l'auteur, « tout ce que la reconnaissance des différences semble requérir est que nous acceptions quelques principes de justice procédurale »³⁰, chaque individu ou communauté pouvant pour le reste rester centrée sur lui-même. Cette reconnaissance des différences ne semble pas faire ressentir par elle-même le besoin d'une allégeance à la chose publique, ou à un bien commun ; elle semble même les exclure, car ils risqueraient de défavoriser injustement ceux qui s'en écartent. Cependant Taylor se montre sceptique face à la conception du libéralisme qui se profile ici, selon laquelle on pourrait n'entretenir au droit et à la société qu'un rapport neutre et instrumental. Cette conception a selon lui des fondements simplistes. Il faut en effet se demander à quelles conditions une reconnaissance des différences peut vraiment avoir du sens. Or, de même que le simple fait de pouvoir

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹ *Ibid.*, p. 53 : « having merely instrumental relationships is to act in a self-stultifying way ».

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

choisir ne suffisait pas, en lui-même, à donner du sens au choix, ici « la simple différence ne suffit pas en elle-même à fonder l'égalité des valeurs »³¹. De nouveau, Taylor montre que la valorisation des différences, pour avoir du sens, requiert un horizon commun :

Pour nous entendre sur une reconnaissance réciproque des différences – c'est-à-dire, sur la valeur égale des différentes identités – il faut que nous partagions plus qu'une croyance en ce principe ; nous devons aussi partager des valeurs de référence (some standards of value) sur la base desquelles les identités en question puissent mesurer leur égalité. Il doit y avoir un accord substantiel sur les valeurs, sans quoi le principe formel d'égalité sera vide et truqué [...]. La reconnaissance des différences, comme la liberté de choix, requiert un horizon de signification, dans ce cas un horizon partagé. 32

Taylor montre donc dans *Le Malaise de la modernité* en quoi les formes dégradées de l'idéal d'authenticité, celles du « développement personnel », sont *contradictoires* : en niant l'importance des horizons communs et transcendants de signification, ainsi que l'importance d'autrui et de l'importance de la reconnaissance, ces formes ruinent leurs propres fondements et se privent de signification.

Il faut maintenant se demander : est-ce que ces arguments « dialogiques » de Taylor sont vraiment convainquants ? Redonnent-ils vraiment un sens à l'idéal d'authenticité ?

Je crois qu'ils présentent en réalité un aspect assez paradoxal, qu'ils sont à double tranchant : si d'un côté ils permettent d'en présenter une version politiquement et moralement plus acceptable, de l'autre ils remettent en cause la définition même de l'authenticité.

Commençons avec le premier argument, soutenant que toute originalité ne peut avoir de sens que sur fond d'un horizon de signification qui la précède : y a-t-il encore vraiment un sens à valoriser de la sorte une telle originalité, si elle n'est pas sélectionnée, ou rendue significative, par *l'individu* mais par des *conventions culturelles* ? A quoi bon, dès lors, vouloir s'émanciper de ce que Taylor appelle les

³¹ *Ibid.*, p. 51: « Mere difference can't itself be the ground of equal value ».

³² *Ibid.*, p. 52.

« exigences du conformisme extérieur »³³ si cette libération ne peut être significative qu'en se *conformant* à d'autres idéaux ? Est-ce qu'il ne s'agit pas seulement de se libérer d'un conformisme « superficiel » pour renouer avec un conformisme plus « profond », et en réalité inévitable ? On comprend bien que les originalités personnelles fantaisistes que Taylor s'amuse à inventer, comme « avoir exactement 3732 cheveux sur la tête ou la même taille précisément qu'un arbre des plaines de Sibérie », n'aient pas beaucoup d'intérêt en elles-mêmes ; mais l'on peut aussi être frappé par l'aspect au plus haut point *convenu*, *traditionnels* ou *conventionnel* des exemples « significatifs » qu'il leur oppose : « formuler des vérités importantes », « jouer du piano comme personne d'autre » ou « faire revivre les traditions de mes ancêtres »³⁴. Ces exemples semblent éminemment *codifiés*, *attendus*, déterminés culturellement plus qu'individuellement. Taylor explique ensuite qu'avoir exactement 3732 cheveux pourrait avoir un sens, à condition que « 3732 soit un nombre sacré dans une société donnée »³⁵ ; mais il devient dès lors manifeste que l'intérêt d'avoir 3732 cheveux ne consiste plus dans une *coïncidence avec soi*, mais au contraire dans la coïncidence avec un code social, culturel ou religieux. Que peut donc bien signifier, finalement, la volonté de résister aux « pressions du conformisme », pour rester fidèle à soi-même et rechercher ce que Taylor appelait la « façon d'être humain qui est *la mienne* »³⁶, si historiquement cette recherche s'avère fondamentalement dépendre de codes et de conventions ?

La situation est aussi complexe pour le second argument, qui montre que la formation de toute identité passe nécessairement par la reconnaissance d'autrui : en quoi peut-on encore parler d'une identité *propre*, si elle est à ce point déterminée, médiatisée par autrui, au point qu'autrui devienne, selon les mots de Taylor, « interne à mon identité »³⁷ ?

On peut ainsi se demander les arguments de Taylor rendent pas paradoxalement plus manifeste la dépendance de l'idéal d'authenticité vis-à-vis des conventions sociales et culturelles, et vis-à-vis du regard d'autrui ?

³³ *Le Malaise de la modernité*, p. 37.

³⁴ *Ibid.*, p. 44, traduction modifiée.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, traduction modifiée (« ...then she becomes internal to my identity »).

Ici apparaissent donc de nouvelles objections spécifiquement *conceptuelles*. Elles reviennent à se demander s'il n'est pas, finalement, *illusoire* de chercher une originalité personnelle, une *vérité propre*, indépendante du conformisme, des conventions culturelles, ainsi que de l'influence d'autrui.

II. Larmore

Ce type d'objection spécifiquement conceptuelles peut être développé avec l'aide des analyses que fait Charles Larmore dans *Les Pratiques du moi*. Voici comment lui-même résume les deux objections pour lui les plus essentielles qu'on puisse formuler à l'encontre de cet idéal d'authenticité :

Être authentique ne peut pas signifier « devenir ce que l'on est ». Tout effort pour nous faire coïncider avec notre « moi véritable » se trouve voué à l'échec, car le désir de nous voir y parvenir nous oblige à réfléchir sur nos progrès et à maintenir ainsi la division entre sujet et objet qu'il s'agit soi-disant d'annuler (chap. I). D'ailleurs, il n'existe pas de « moi véritable », si l'on entend par là un moi non imprégné des formes de pensée que nous avons faites nôtres en nous modelant sur autrui (chap. II).

La première objection consiste à soutenir que le projet d'authenticité est *contradictoire* ; la seconde soutient qu'il n'aurait pas véritablement de *contenu*, car il n'existerait pas de « moi véritable », vierge des conventions ou de l'imitation.

Larmore trouve la première grande formulation de ces deux objections chez Valéry, dans un texte critique écrit sur Stendhal, édité en préface à son *Lucien Leuenn*.

Valéry y remet d'abord en cause « l'opposition qu'érige Stendhal entre le naturel et la vanité »³⁸ : Stendhal, fait-il remarquer, croit à « un *Moi-naturel* dont la culture, la civilisation, et les mœurs sont ennemies »³⁹. En retrouvant ce moi-naturel, nous cesserions donc de nous regarder avec les yeux d'autrui, « de nous comparer aux autres et de nous régler sur leur exemple »⁴⁰, et nous serions authentiquement « nous-mêmes ». Mais la difficulté, résume Larmore, « se cache dans la *distinction*

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁹ P. Valéry, « Stendhal », dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard/Pléiade, 1957, p. 564 ; cité dans *Les Pratiques du moi*, p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*

qu'il faudrait ainsi établir entre ce qui est supposé naturel et ce qui est conventionnel » :

Tout principe pour les démêler se révèle lui-même conventionnel. C'est-à-dire, le « naturel » est lui aussi une catégorie sociale, la passion véritable et la spontanéité se définissant par des critères et des paradigmes partagés au sein d'une communauté. « Croit-on que même l'amour, s'exclame Valéry, ne soit pas pénétré de choses apprises, qu'il n'y ait pas de la tradition jusque dans les fureurs et les émois et les complications de sentiments et de pensées qu'il peut engendrer ? »⁴¹

Ce verdict semble incontestable : nous sommes forcés de constater que « les comportements et les sentiments vus comme "spontanés" portent toujours, dans leur nature intime, l'empreinte de codes culturels »⁴².

Larmore entend même aller plus loin que Valéry, en montrant que cette loi peut être retrouvée jusque dans les exemples les plus paradigmatiques de Stendhal. C'est par exemple le cas de l'amour de Paolo et Francesca, emprunté à *L'Enfer* de Dante (Chant V), et évoqué dans *De l'amour* « comme le parfait exemple d'amour-passion », où le naturel est censé s'exprimer de la manière la plus pure. Larmore note que ce modèle constitue un « choix curieux » : dans l'œuvre de Dante, les deux amants s'embrassent en effet pour la première fois en lisant ensemble le roman de Lancelot, et Paolo imite explicitement Lancelot. Leur passion, sous cet aspect, est donc fortement imprégnée de conventions : non seulement leur amour s'est déclaré en lisant un livre, mais en plus le livre en question était l'un « des romans arthuriens qui servaient à l'époque de manuel d'amour »⁴³. De tout cela, Stendhal ne dit mot ; citant d'ailleurs les vers où Francesca relate la chose, il s'arrête même juste avant le moment où celle-ci explicite le rôle du roman arthurien, « Galeotto fu il libro e chi lo scrisse »⁴⁴ – « Gallehaut fut ce livre et celui qui le fit ». « Il est difficile, ironise finalement Larmore, de ne pas croire que Stendhal ait coupé la citation à dessein, entrevoyant le mal-à-propos de son exemple »⁴⁵. Cette anecdote piquante dut d'ailleurs être jugée particulièrement révélatrice et emblématique, car c'est un extrait

⁴¹ *Ibid.* La citation de Valéry se trouve à la p. 564 dans l'édition de la Pléiade. Voici comment lui-même formulait la difficulté : « Ce qui me frappe, m'amuse, et même me charme, dans cette volonté de naturel de l'Égotiste, c'est qu'elle exige et comporte nécessairement une *convention*. Pour distinguer ce qui est naturel de ce qui est conventionnel, une convention est indispensable. Comment démêler autrement ce qui est *nature* de ce qui est *culture* ? ».

⁴² *Les Pratiques du moi*, p. 16.

⁴³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, v. 137

⁴⁵ *Ibid.*

de cette scène célèbre, telle que représentée par Ingres, qui sert de couverture aux *Pratiques du moi*. Ainsi il faut finalement retenir, « non que la passion véritable n'existe pas », mais que, comme le suggérait finalement déjà Dante lui-même, « la distinction entre l'authentique et l'inauthentique se définit toujours à l'intérieur de l'univers des conventions »⁴⁶.

Mais Valéry aborde aussi l'autre objection en critiquant le projet de « devenir soi-même », ou « devenir ce que l'on est » :

*Qu'on accorde à Stendhal qu'il existe un moi naturel. En cherchant à coïncider avec ce moi autant qu'il le peut, en s'appliquant en ce sens à devenir naturel (ou, disons, « authentique »), Stendhal aurait à son avis succombé inévitablement à une « comédie de sincérité ».*⁴⁷

Il faut pour comprendre cette expression de « comédie de sincérité », qui sera ensuite très importante pour Sartre, distinguer plusieurs sens de la notion. Je pense qu'on peut en distinguer trois. Il existe tout d'abord ce que Valéry appelle la « sincérité extérieure », qui concerne seulement les rapports des individus avec les individus, et qui ne pose pas de problème philosophique : pour être sincère en ce sens, il suffit de dire à autrui ce que nous nous disons à nous-mêmes. Ce type de sincérité correspond finalement à la *véracité*. Mais Valéry parle aussi d'un autre type de sincérité, plus problématique, qu'il appelle la « sincérité intime », et qui porterait sur les rapports de « soi à soi-même »⁴⁸. Larmore apporte cependant une précision : tant qu'on continue de la penser sur le modèle de la sincérité envers autrui et de la *véracité*, cette sincérité envers soi-même demeure assez facile à appréhender conceptuellement. Elle exige simplement de « reconnaître franchement ce que nous pensons ou ressentons »⁴⁹. Autrement dit, la « sincérité extérieure », au sens de Valéry, peut tout à fait jouer de soi à soi, et devenir une *sincérité intérieure*.

⁴⁶ *Les Pratiques du moi*, p. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, le terme « comédie de sincérité » apparaît p. 573 dans le texte de Valéry.

⁴⁸ Valéry, « Stendhal », p. 572.

⁴⁹ *Les pratiques du moi*, p. 18. Voir aussi pp. 25-26 : « Une personne, dit-on, est sincère avec les autres dans la mesure où elle ne leur cache pas ses pensées ou sentiments, quels qu'ils soient. À l'évidence, elle peut pratiquer la même sorte de franchise avec elle-même. Quelqu'un est sincère avec lui-même lorsqu'il se regarde en face d'un œil désabusé et constate ce qu'il pense ou ressent réellement, refusant de se bercer d'une image de soi plus flatteuse ».

L'idéal réellement problématique, celui que Valéry désigne par le concept de « sincérité *intime* » et que nous appelons maintenant idéal « d'authenticité », est celui qui consiste à vouloir *ne faire qu'un avec soi-même* :

Mais lorsque nous voyons dans la sincérité l'idéal de ne faire qu'un avec notre être le plus intime, le projet d'être sincère se désagrège. En voulant être ce que nous tenons pour notre moi naturel, nous créons en nous une « division du sujet » [...], puisque nous devons nous observer pour vérifier notre adhésion à cet idéal. En même temps, nous nous appliquons à « ignorer et à classer hors cadres l'observateur, juge de la partie », le but étant notre assimilation à notre moi naturel. Ainsi le dessin de s'identifier au moi naturel est-il par essence contradictoire. 50

Au fond, l'idée de Valéry – et elle semble irréfutable – est que l'ambition d'être naturel suppose que nous soyons en état de constater notre succès éventuel, ce qui exige qu'à ce moment même nous nous distinguions suffisamment du résultat pour le remarquer. En nous proposant de devenir notre moi naturel, nous instituons donc, à l'encontre de cet objectif, une distance entre nous-mêmes et ce moi qu'aucun effort ne peut jamais supprimer. 51

Ainsi, conclut Larmore, « poursuivant un idéal impossible, nous ne pouvons que nous jouer une comédie de sincérité »⁵².

Mais l'auteur des *Pratiques du moi* ne va pas s'arrêter là : il va ensuite tenter d'explicitier et de systématiser philosophiquement chacune des deux objections. Il va alors principalement développer la seconde avec l'aide des analyses de Sartre : ses analyses de la mauvaise foi développeront ce problème de la « comédie de sincérité », et permettront de montrer de façon radicale comment « toute tentative de se faire coïncider avec un moi supposé naturel se détruit elle-même »⁵³. La première objection, elle, est développée avec la théorie du mimétisme de Girard, principalement à partir de son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Je commence par l'objection de Sartre, qui dénonce donc le caractère contradictoire du projet de « devenir qui l'on est ».

Nous admettons pour l'instant qu'il existe, sous une forme ou une autre, un « moi véritable », distinct du « moi social » ; nous admettons, autrement dit, que je

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18 ; Valéry, *ibid.*

⁵¹ *Les pratiques du moi*, p. 18.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

peux avoir des désirs, des talents ou des qualités propres, distincts de ceux d'autrui ; il s'agit dans cette objection de montrer que l'effort pour coïncider avec ces qualités ou ce moi véritable est de toute façon voué à l'échec.

Larmore consacre un chapitre des *Pratiques du moi* à faire quelques mises au point introductives. Il peut en effet paraître surprenant de présenter Sartre comme un des plus grands *critiques* de l'idéal d'authenticité ; on a plutôt l'habitude de le considérer comme un de ses plus grands *laudateurs*. Et ceci vaut aussi pour les célèbres analyses de *L'Être et le Néant* :

*Les analyses ontologiques de l'être humain, et surtout la mise à nu impitoyable des ruses de la mauvaise foi, auraient pour but, paraît-il, de préparer la voie pour une éthique où l'homme, au lieu de se réfugier dans l'acquiescement aux jugements d'autrui et à des exigences morales tenues pour objectives, vivrait en fidélité à ce qu'il est lui-même.*⁵⁴

Or les choses sont en réalité plus complexes. Sartre utilise très peu (deux fois) le concept dans *L'Être et le Néant* ; ce concept est beaucoup plus central dans les *Carnets pour une drôle de guerre*, et les *Carnets pour une morale*. Sartre a en effet de bonnes raisons de se méfier du sens courant de l'idéal d'authenticité, entendu comme projet de « devenir ce que l'on est en son être véritable ». Il rejoint en effet à ce sujet la critique que Valéry faisait de la *sincérité*. Il déclare en effet, à sa suite : « on peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère »⁵⁵. Larmore rajoute : en fait on le devient même toujours. Après Sartre, « on ne peut plus se faire l'illusion de croire qu'être authentique revient à devenir ce qu'on est véritablement ».

Je dois préciser que les analyses sartriennes de la mauvaise foi s'appuient sur une certaine conception de l'homme, qu'il reprend à Heidegger et que je vais présenter de manière dogmatique, car je n'aurai absolument pas le temps de la justifier : l'homme, soutient Sartre, est à la fois *transcendance* et *facticité*.

Le concept de *facticité* désigne le fait que l'existence de l'homme est d'abord *factuelle* : j'existe de fait, comme un chose. Mon existence m'est donnée, de manière contingente (Heidegger disait : le *Dasein* est jeté dans le monde).

Le concept de *transcendance* désigne le fait que simultanément l'homme se distingue toujours de cette dimension factuelle de son existence, notamment en se *projetant* vers autre chose, ou en réfléchissant sur sa situation, ce qui suppose une mise à distance. Ainsi l'homme n'est pas ce qu'il est comme l'encrier est encrier ;

⁵⁴ *Les Pratiques du moi*, p. 23.

⁵⁵ *L'Être et le Néant*, p. 105.

l'essence de l'homme ne s'épuise jamais dans une situation factuelle, ou dans un ensemble de propriétés physiques. Il est d'abord jeté dans le monde, mais il s'y projette ensuite lui-même.

La mauvaise foi, au moins telle que Larmore l'interprète, correspond alors à une dynamique simple : elle consiste à nier l'une de ces deux dimensions, constitutives de toute existence humaine, en se réfugiant dans l'autre. C'est en cela que la dénonciation de la mauvaise foi ruine aussi le projet de « devenir ce que l'on est en son être véritable » : chez Sartre l'homme n'est jamais, et ne pourra jamais être ce qu'il est. La volonté de « devenir ce que l'on est » est en elle-même contradictoire, car le simple fait de vouloir *devenir* quelque chose *atteste* par lui-même de notre essentielle capacité à *transcender* ce que nous sommes factuellement.

Larmore écrit ainsi : « Au fond, la mauvaise foi telle que Sartre la comprend consiste à se regarder comme si l'on était une chose, et non comme l'être conscient qu'on est, alors que cet effort même de se réifier dément le résultat recherché »⁵⁶. Cette tentative contradictoire d'auto-réification peut cependant prendre deux formes opposées.

Dans la première, on veut s'identifier totalement avec son rôle social. L'on vise alors à coïncider avec « les habitudes et les intérêts qu'il englobe »⁵⁷ sur le modèle de la chose qui coïncide totalement avec elle-même, dont la définition s'épuise dans la somme de ses traits. L'on vise alors à s'identifier totalement à sa *facticité*, ou encore, dans le vocabulaire de Sartre, à se penser sur le mode de l'*en-soi*. Cela correspond à l'exemple célèbre du garçon de café, que Sartre observe *jouer* à être garçon de café, comme s'il pouvait se fondre entièrement dans ce rôle :

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, etc. 58

⁵⁶ *Ibid.*, p. 29. Sartre lui-même ne désavouerait sans doute pas une telle présentation, car il note au début de son « Plan pour une morale ontologique » que la « réification » constitue le « phénomène ontologique premier ». Voir les *Cahiers pour une morale*, p. 484.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Sartre, *L'EN*, p. 98.

Cependant cette volonté d'identification à sa facticité, à son caractère ou à son rôle social n'est cependant rendue possible que par une sorte d'auto-aveuglement : elle occulte le fait que je choisis toujours d'abord librement *d'assumer* ou non ce caractère ou ce rôle social ; elle ne veut pas voir que ce caractère ou ce rôle social ne sont miens que parce que *je les ai fait miens*.

Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un au-delà de ma condition. 59

Le fait même que le garçon *joue* à être garçon de café, que ses gestes soient *trop* précis ou *trop* rapide, atteste en lui-même qu'il est plus qu'un garçon de café, qu'il déborde cette situation et ce rôle, qu'il le veuille ou non.

La seconde forme de mauvaise foi consiste à prendre acte de cette capacité de dépassement, et à tenter au contraire de s'y réfugier : « sous prétexte qu'aucune catégorie ne peut épuiser un homme, on repousse l'identification totale à son caractère ou son à rôle, mais c'est pour se figurer qu'on n'est pas plus pris dans ce mode d'existence que dans n'importe quel autre également possible »⁶⁰. Il s'agit ici pour Larmore d'une autre forme de *réification* ; nous voudrions, par ce refuge dans ce « dépassement », nous distinguer aussi sûrement de notre caractère ou rôle social qu'« une chose se distingue d'une autre », que la table n'est pas l'encrier ; nous voudrions « nous retirer dans la totalité de [*notre*] être, comme une chose à part »⁶¹. Or le problème est que « ce dépassement de soi ne s'opère qu'en se profilant sur le comportement particulier dans lequel on s'engage en même temps »⁶². Cela correspond à l'exemple de la coquette. Celle-ci, flattée par le fait qu'on tente de la séduire, se réfugie dans la transcendance spirituelle tout en refusant de voir la finalité *sexuelle* de la séduction, l'irréductible dimension *corporelle* de sa situation.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* Voir *L'Être et le Néant*, p. 96 : « l'ambiguïté nécessaire à la mauvaise foi vient de ce qu'on affirme ici que je *suis* ma transcendance sur le mode d'être de la chose ».

⁶² *Les Pratiques du moi, ibid.*

Ainsi, finalement, ces deux types de mauvaise foi se construisent d'une manière inverse. Nous renions en vain, dans le premier cas, le fait que nous dépassons toujours notre caractère ou notre rôle social en tentant de nous y identifier totalement ; nous renions en vain, dans le deuxième cas, le fait que nous assumions toujours déjà un caractère ou un rôle social en tentant vainement de nous identifier à notre pure capacité de dépassement.

Mais le point le plus intéressant, pour nous, est que *l'effort même* que nous faisons pour coïncider avec notre facticité ou notre transcendance est *contradictoire* : il ne fait en effet que *manifester* le fait que nous ne sommes jamais totalement dans une seule dimension, et ne fait *qu'incarner l'autre dimension*.

Le fond de la critique sartrienne est ainsi d'une simplicité redoutable : tout part, finalement, de la simple constatation que « la sincérité [*en réalité, l'authenticité*] se présente comme une exigence et par conséquent elle n'est pas un *état* »⁶³. Ainsi, elle « suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis »⁶⁴. Mais alors le simple fait de faire un *effort* pour « être soi-même », de *vouloir* « être soi-même », ne fait qu'attester l'existence de cet écart irréductible entre moi et moi-même. Le simple fait que j'ai pu m'éloigner de mon « moi véritable » atteste par lui-même que ce « moi » n'est pas si « véritable » que cela. Le seul fait de *vouloir* être totalement soi-même, de *viser* la coïncidence avec soi, ou même d'avoir déjà pu se *perdre*, atteste par lui-même de ma transcendance par rapport à ce « moi », et ruine d'emblée ce projet de coïncidence. Redoubler d'effort, face à cet écart irréductible, revient paradoxalement à nier de plus en plus grossièrement cette transcendance essentielle à mon être ; le garçon de café qui redouble d'effort ne fait que s'empêtrer plus encore dans ce qui apparaît de plus en plus manifestement n'être qu'un *rôle social*.

J'en viens maintenant à la deuxième objection : celle selon laquelle il n'existe de toute façon pas de « moi-véritable », vierge de l'influence d'autrui, du conformisme ou des conventions. Larmore la développe à partir de l'œuvre de René Girard, principalement à partir de son premier livre.

⁶³ *L'Être et le Néant*, p. 98.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

Dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Girard développe en effet une théorie systématique de la dimension *mimétique* du désir humain, qu'il oppose à la conception *romantique* du sujet qui désirerait à partir de lui-même.

Faute de temps, je vais maintenant devoir faire une présentation *dogmatique* de la théorie de Girard, ce qui est de son point de vue une hérésie totale, puisque selon lui la supériorité du roman sur la philosophie vient de ce que les romanciers analysent le désir *en situation*, alors que les philosophes l'analysent à partir de *théories*.

Mais tant pis.

Le désir humain, explique Girard, n'a pas d'objet pré-donné, car l'homme, comme chez Sartre, se caractérise d'abord par son néant d'être et son indétermination primordiale. Le sujet ne peut donc se déterminer qu'en prenant ses repères sur autrui, en imitant autrui. Mais plutôt que d'imiter ses attitudes extérieures, qu'il devine conventionnelles et superficielles, le sujet imite le plus important, à savoir le *désir* d'autrui, qui semble lui désigner les objets les plus importants. C'est pourquoi le désir, écrit Girard, n'a qu'une fausse apparence de spontanéité, de fausses allures de ligne droite vers les objets ; en réalité il est toujours *triangulaire*, il passe toujours par un *médiateur*. Le « génie romanesque » d'auteurs comme Cervantès, Flaubert, Stendhal, Proust ou Dostoïevski, est de révéler cette vérité cette « face obscure du désir »⁶⁵ contre le « mensonge romantique », au sein duquel le désir est conçu comme « l'émanation d'une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d'un Moi quasi divin »⁶⁶. Le désir, explique Girard, n'est donc jamais l'expression spontanée d'une originalité personnelle, mais toujours l'imitation d'un modèle.

Cependant il faut alors se demander pourquoi, sur fond d'une telle universalité anthropologique, l'idéal d'authenticité, d'un désir spontané, se développe soudainement à l'époque romantique et démocratique, étant en fait plutôt inconnu avant. Nous en revenons ainsi à notre question initiale : il s'agit toujours d'expliquer le soudain et irrépressible *pouvoir d'attraction* de cet idéal. C'est là que se manifeste toute la puissance explicative d'une des plus grandes distinctions girardiennes : la distinction entre ce que Girard appelle la « *médiation externe* », dans laquelle le modèle est sans problème reconnu comme un être supérieur, et la *médiation interne*,

⁶⁵ R. Girard (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, p. 54.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

dans laquelle l'imitateur veut considérer le médiateur comme son égal. Dans ce second type d'imitation le sujet a alors honte de son imitation ; il a honte, dit Girard, de « révéler son manque d'être »⁶⁷ et il tente donc de cacher sa dette, aux autres ou à lui-même.

La médiation externe entretient en effet une affinité structurelle avec les sociétés *inégalitaires*, aristocratiques ou monarchiques ; mais son intérêt est qu'elle permet d'accepter sans honte le fait inévitable de l'imitation.

Par contre le développement de l'idéal démocratique *d'égalité* entraîne une multiplication des situations de médiation interne : chacun refuse de reconnaître qu'il ne fait le plus souvent que copier les autres, car cela serait reconnaître une sorte d'infériorité.

L'époque démocratique, résume Larmore, a donc favorisé l'essor de l'idéal d'authenticité parce qu'elle a mis l'homme dans une « attitude discordante », le divisant entre le besoin d'imiter et le refus de se reconnaître des modèles.

L'homme démocratique est alors obligé d'inventer des ruses pour dissimuler cette imitation, ruses très semblables à celles dénoncées par Calliclès ou Nietzsche : il va déguiser son imitation en spontanéité, transformer sa faiblesse en prétention. Le succès de l'idéal d'authenticité vient alors de ce qu'il permet une telle ruse :

*La stratégie la plus commune consiste alors à se persuader que son désir jaillit du fond de son propre moi, sa dépendance à l'égard du modèle étant en vérité un moment accessoire, un moyen pour arriver à l'objet qu'en fin de compte on poursuit de sa propre initiative. Si j'essaie de me faire ressembler à James Dean, c'est, me dis-je, qu'il correspond, lui, à ma propre image de la masculinité. Ainsi est-on amené à intervertir l'ordre logique, faisant du modèle la conséquence de son désir, au lieu de son origine. En un mot, et c'est là l'essentiel de l'analyse, on finit par croire que son désir est spontané ou « authentique ».*⁶⁸

Si je porte le même jean que James Dean, ce n'est surtout pas parce qu'il est un modèle que j'imité bêtement ; c'est parce que, par hasard, lui et moi nous trouvons avoir spontanément les mêmes goûts.

Ce pouvoir de séduction de l'idéal d'authenticité est de plus renforcé par le fait qu'il s'accommode paradoxalement très bien du conformisme démocratique :

⁶⁷ *La violence et le sacré*, p. 217.

⁶⁸ *Ibid.*; voir notamment *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 25.

Pour refuser d'admettre sa dépendance réelle à l'égard de ceux qu'on prend pour ses égaux, point n'est besoin de nier l'évidence : les sentiments qu'on éprouve ne sont pas très différents des leurs. Il faut simplement se persuader qu'ils surgissent de son moi profond tout comme des sentiments semblables prennent naissance chez eux. Au lieu de reconnaître l'opération de rapports de dépendance, et par conséquent l'existence d'inégalités, on recourt à l'image d'une sorte d'harmonie préétablie entre des individus également authentiques.⁶⁹

Il existe donc une sorte de « mauvaise foi » girardienne, distincte de celle de Sartre et plus proche de celle de l'homme du ressentiment chez Nietzsche : l'homme démocratique renverse l'ordre réel du désir, pour se persuader qu'il n'y pas d'imitation mais une concordance spontanée.

Larmore pointe cependant deux limites à la théorie girardienne. La première est que le conflit entre imitation et égalité peut très bien être surmonté : l'on peut aussi imiter un modèle *abstrait*, se conformer à une norme objective, et ainsi se regarder avec les yeux d'un autre sans entrer en conflit avec soi-même. Mais surtout, Girard ne semble pas tenir compte du fait qu'il y a une forte différence entre « l'action où nous nous guidons sur l'exemple d'autrui et l'action qui, tout marquée qu'elle soit par des conventions d'une culture, se déroule sans que nous y fassions appel »⁷⁰. Il faut distinguer entre deux types d'imitation, à savoir : *l'affectation* (généralement ponctuelle), et la *codification* (probablement universelle). L'authenticité peut conserver un sens si on l'oppose seulement à l'affectation, en opposant par exemple, dans *Le rouge et le noir*, l'amour de Mme de Rênal à celui de Mathilde de la Mole.

Mais il faut alors de nouveau expliquer pourquoi cet idéal n'est devenu si puissant qu'à l'époque moderne. Larmore soutient finalement que la véritable cause de son succès est le développement de la « conviction qu'il faut priser le caractère irremplaçable de chaque vie individuelle ». Il est cependant illusoire d'identifier, comme Taylor, ce « caractère irremplaçable » à la *singularité* d'une personne, à ses différences propres, car « l'individualité d'une vie ne revient pas aux traits qu'un individu ne partage avec aucun autre ». Au contraire « l'individualité signifie [...] que c'est chaque individu lui-même, et personne d'autre à sa place, qui vit sa vie, pour le

⁶⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 82.

meilleur ou pour le pire »⁷¹. Larmore propose ainsi finalement de *penser l'authenticité sans l'originalité*. Ce ne sont pour lui pas les *différences* qui constituent le propre d'un individu, mais ses *engagements* ; ce n'est pas la *matière* de la vie, mais la *manière de la vivre* qui la rendent authentique. Ce qui importe « n'est pas l'originalité de nos idées ou de nos gestes, mais l'état d'esprit où nous sommes occupés à penser ceci ou à faire cela ». Il subsiste en effet, pour prendre l'exemple de l'amour, une différence importante entre celui qui fait semblant d'aimer en imitant des codes, et celui qui est transporté par sa passion, même si celle-ci aussi s'avère codifiée: « toutes les études sur les codes de l'amour-passion, aussi justes qu'elles soient, ne peuvent mettre en cause la distinction entre l'amour affecté et l'amour authentique »⁷². Ce point est pour Larmore illustré de manière paradigmatique dans le *Faust* de Goethe, dans la scène (I, 3051-3204) où Méphistophélès tourne en ridicule la passion de Faust pour Gretchen :

*[Pour Méphistophélès], il ne s'agit que d'un exemple de plus de l'histoire immémoriale où un homme plus âgé et résolu à jouir enfin de la vie se met à séduire une jeune fille naïve. Il anticipe presque à la lettre les paroles avec lesquelles Faust va déclarer ses sentiments à Gretchen. « Tu lui parleras d'amour et de fidélité éternelle », précise-t-il cyniquement, et aussitôt après, en lui faisant sa déclaration d'amour, Faust invoque en fait la « volupté éternelle » qu'il ressent. Vu le caractère par trop typique de l'affaire, le diable refuse de croire que la passion de Faust soit réelle ou, si l'on veut, « authentique ».*⁷³

Mais la réponse de Faust est selon Larmore tout à fait décisive, car il ne nie pas du tout le caractère conventionnel et presque banal de son amour ; il précise seulement que ce n'est pas ainsi qu'il l'éprouve, qu'il ressent au contraire un transport irrésistible. Ainsi, Goethe semble montrer que l'authenticité se définit aussi par « la façon dont on vit son amour et non [par] l'originalité de ses sentiments »⁷⁴.

Comme il avait systématisé les critiques, Larmore va alors sur cette base systématiser deux réponses possibles dans la suite des *Pratiques du moi*, auxquelles je ne peux maintenant que vous renvoyer.

Ainsi le philosophe américain développe d'abord une première réponse inspirée de Stendhal : le concept d'authenticité peut conserver une pertinence s'il sert à désigner les moments où nous cessons d'avoir un rapport réflexif à nous-

⁷¹ *Ibid.*, p. 84.

⁷² *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 85.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 86.

mêmes, pour nous laisser emporter par la passion. Nous devons par contre, dans ce cas, accepter que l'authenticité ne soit pas consciente, puisque par définition elle désigne les moments où ne nous observons plus ; et cette nouvelle définition ne comportera l'idée d'une émancipation des conventions sociales.

Puis Larmore développe une deuxième réponse, d'une certaine manière plus ambitieuse, et plus inspirée cette fois-ci des analyses de Paul Ricoeur : il est possible de penser une authenticité *réflexive*, écrit-il, à condition de soigneusement distinguer la réflexivité *pratique* de la réflexivité *cognitive*. Cette seconde re-définition de l'idéal d'authenticité s'appuie en réalité sur une distinction cardinale des *Pratiques du moi*, au fondement même de la nouvelle théorie larmorienne du moi, qui constitue l'objet principal du livre. L'erreur héritée de la tradition philosophique classique, soutient en effet l'auteur, est de persister à penser le rapport à soi qui fait de chacun de nous un « moi » en termes de connaissance de soi ; alors qu'en réalité ce rapport est de nature essentiellement *pratique*. C'est en effet dans *l'assomption de mes engagements, croyances ou désirs* que je tiens une position irremplaçable et insubstituable, qui me singularise comme individu – et non pas dans une conscience et une mémoire de soi à la manière de Locke, ou une aperception immédiate à la manière de Fichte.

Cette nouvelle définition du moi permet alors à Larmore, dans les derniers chapitres des *Pratiques du moi*, de revenir sur l'idéal d'authenticité en apportant un nouvel éclairage. De manière très sartrienne, il insiste sur son rapport avec l'engagement plutôt qu'avec la connaissance de soi ; au niveau ontologique il va d'ailleurs jusqu'à le définir comme coïncidence avec notre essentielle non-coïncidence⁷⁵. Cependant cette distinction lui permet aussi simultanément de relativiser certaines emphases sartriennes, notamment autour d'une mythique conversion à une existence totalement authentique, et de montrer que Sartre a dans le fond eu tendance à confondre la mauvaise foi avec la réflexion cognitive. Elle lui permet finalement d'esquisser aussi une nouvelle approche de l'identité personnelle, doublée d'une nouvelle sagesse pratique inspirée de Montaigne et de Proust : en critiquant la notion rawlsienne de « plan de vie », Larmore montre l'importance et le

⁷⁵ Voir *Les Pratiques du moi*, p. 191 : « Être pleinement nous-mêmes signifie ne faire qu'un avec cet écart intérieur, que ce soit en étant emporté par lui ou bien ou l'assumant explicitement, au lieu de faire un pas en arrière et de le soumettre au regard de la réflexion cognitive. Bref, s'il y a coïncidence avec soi lors de nos moments authentiques, c'est que nous coïncidons alors avec notre propre non-coïncidence constitutive ».

rôle positif que *l'imprévu* peut jouer dans nos vies. En effet, cet imprévu peut parfois nous enrichir en nous mettant en contact avec de nouveaux biens, dont nous ne nous soupçonnions auparavant même pas l'existence.

Ceux qui veulent en savoir plus liront *Les pratiques du moi*.