

L'idianthropologie politique ou comment interpréter le fait politique par l'histoire de vie singulière

Geneviève Confort-Sabathé, Ph.D.

Université Montpellier II

Résumé

Oscar Wilde ironisait sur la valeur de l'expérience qu'il assimilait à une lanterne accrochée dans le dos de chaque individu et qui n'éclairait que ce qui se trouvait derrière lui. Sans doute ne disposait-il pas d'une méthode capable de transcender l'histoire de vie individuelle et d'accéder, ainsi, à la compréhension critique du monde. Nous appelons cette nouvelle méthode d'enquête sur soi, **l'idianthropologie politique**. Son objet est la mise en tension de l'être-sujet-au-monde, soit l'être-social réel et productif, flanqué de son sujet-au-monde, utopique et créatif, au bénéfice d'une conscientisation politique. L'**idianthropologie politique** considère l'homme comme une idéologie intrinsèque dont les propriétés idiorrythmiques, « idiosphériques » et idiosyncrasiques méritent une attention aussi fondamentale que les propriétés historiques, géographiques et axiologiques de l'idéologie générale. Sous le paradigme de l'**idianthropologie politique**, nous interrogeons les stéréotypes sexués, la crise du mitan de la vie et la formation tout au long de la vie.

Mots clés

ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, HISTOIRES DE VIE, STÉRÉOTYPES SEXUÉS, FORMATION TOUT AU LONG DE LA VIE, MITAN DE LA VIE.

Introduction

La méthode de recueil et d'interprétation des histoires de vie, bien qu'entrée en contrebande dans les sciences humaines et sociales, selon l'expression de Bourdieu, y a vocation à devenir le viaduc entre les différentes disciplines fragmentées. Une fragmentation que M. Dogan et R. Parhe (1990) décrivent comme la condition d'une marginalité créatrice. Leur théorie est que l'émiettement des disciplines en sciences humaines et sociales conduit de plus en plus de chercheurs à s'appuyer sur des secteurs hybrides, constitués de

l'accouplement adultérin de secteurs migrants de différentes disciplines formelles (philosophie, sociologie, géographie, science politique...). Cet émiettement créatif des sciences humaines plaide en faveur d'une approche méthodologique globale de l'histoire de vie (l'autobiographie) comme discours de soi, sur soi et sur l'autre, exportable vers et entre les différents champs de sciences humaines et sociales. De ce fait, nous postulons que l'interprétation politique de l'histoire de vie nécessite un outil méthodologique de première intention: l'idianthropologie politique.

Une idéologie intrinsèque

G. Balandier (1971) définissait l'anthropologie politique comme « *envisageant l'homme sous la forme de l'homo politicus et recherchant les propriétés communes à toutes les organisations politiques reconnues dans leur diversité historique et géographique* ». L'idianthropologie politique entend considérer l'individu dans son idéologie politique intrinsèque. Cette idéologie serait inscrite dans la mémoire de chaque individu sous la forme de deux variables historiques : « *le monde culturel existant* » (A. Gramsci, 1986) et l'individu en tant qu'être-sujet-au-monde. L'idianthropologie politique, soit l'enquête sur l'idiorrythme, l'idiosphère et l'idiosyncrasie de chaque individu, constitue une autre voie d'accès à la compréhension des différents niveaux de luttes idéologiques et sociales telles qu'elles se nouent dans les relations entre imaginaire et réel. A l'espace-temps imaginaire « *des idéologies régionales* » (Fossaert, 1977), dont on ne mesure souvent la portée qu'après leur digestion par la société réelle, se cogne l'espace-temps imaginaire de l'individu, dont la dimension misérable masque les formidables potentialités de compréhension du monde. L'être-sujet-au-monde constitue une intersection idéologique de premier plan. Son imprégnation génétique, psychologique et affective du temps et de l'espace lui confère un double rôle de représentant de l'espèce et d'acteur de la société en cours, un noyau dur de la matière en formation et une construction de glaise et d'argile, malléable et plastique. L'idianthropologie politique propose une voie nouvelle d'étude de l'homme et de ses comportements par la mise en perspective de l'histoire individuelle comme échelon spécifique et essentiel de l'échelle initiale de l'idéologie générale. L'idianthropologie politique se définit donc comme l'étude de l'homme en tant qu'être-en-société, réel et productif mais aussi en tant que sujet-au-monde, désirant et utopique.

Idiorrythme, idiosphère, idiosyncrasie

L'idianthropologie politique s'inscrit dans une modélisation des récits de vie reposant sur un trépied : *l'idiorrythme, l'idiosphère et l'idiosyncrasie*. Roland Barthes a initié le premier concept dans un cours au collège de France, intitulé

Comment vivre ensemble (Bert, 2002) pendant lequel il posa une question fondamentale : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation? » La bonne distance passait, pour Barthes, par la préservation de son rythme propre, de son idiorrythme. L'idiorrythme barthien se voulait fluide, mouvant comme un tissu léger, excessivement souple. Il aurait la particularité de s'opposer au rythme imposé par le pouvoir, un rythme dur, métronomique, industriel, patriarcal dont le plus puissant exemple serait la pointeuse. L'idiorrythmie s'opposerait à l'hétérorrythmie, qui, tout en minant les effets de liberté individuelle, renforcerait le mouvement général. L'hétérorrythmie, *subtilité du pouvoir*, conditionnerait les êtres-sujets à intégrer un monde d'aliénation temporelle comme s'ils en étaient les initiateurs. L'idiorrythmie reste, pour Barthes, le seul moyen d'échapper aux grands phalanstères sociaux dont l'armée, les couvents, hôpitaux, asiles, prisons et grandes usines constituent les gros bataillons. L'idiorrythmie a pu être résumée, à tort, à une philosophie de la solitude, voire de la misanthropie. Barthes cherchait au contraire un mode de vie médian qui intégrerait la nécessité d'assemblages constitués sans grever la possibilité d'une liberté individuelle. Il présentait ce projet de vie comme un fantasme de perfection du lien social.

Il n'est pas incongru de penser que la quête de cette bonne distance nécessiterait l'appréhension d'au moins deux autres paramètres : l'espace et l'énergie. Pour définir l'espace typique, la contrée intime que tracent les êtres-sujets lorsqu'ils se racontent aux autres, un terme neuf, bâti sur le modèle de l'idiorrythme, paraît s'imposer : l'idiosphère. Ce concept dessine les contours d'un milieu ressenti par l'individu comme totalement approprié. L'idiosphère s'oppose à l'univers balisé, borné, institué. L'idiosphère s'érige en chemins de traverse, itinéraires buissonniers, cartes au trésor. Pourtant, elle ne manque pas de prendre en compte les contraintes du paysage. Des handicapés moteurs ou sensoriels, incités à se raconter, ont décrit leur idiosphère comme un combat permanent contre les difficultés générées, non par le handicap lui-même, mais par les manques d'un univers bâti pour des valides. L'idiosphère n'est pas l'espace en soi, elle est la pensée, l'idée de cet espace.

De même, le terme idiosyncrasie, qui définit le comportement singulier d'un individu, a pour mission, dans notre modélisation, de valoriser des savoirs vernaculaires, indigènes et endogènes par opposition aux savoirs enseignés, exogènes, surpuissants et inhibiteurs. L'idiosyncrasie étant la disposition particulière d'un individu à réagir à un événement reconnu, elle ne peut s'appuyer que sur la mémoire et notamment sur l'autobiographie. Chaque segment narratif est lui-même soumis à une division affective des événements

mémorisés par l'être-sujet. Le narrateur évoque son historicité idiorrythmique, à travers des dates qui comptent (jalons, dates charnières, anniversaires, accidents), sa géodynamique idiosphérique, à travers les territoires qui comptent (maisons, usines, casernes, hôpitaux), et son énergie idiosyncrasique à travers les savoirs qui comptent, ceux que l'être-sujet reçoit, par l'éducation, et ceux qu'il saisit, au sens de l'autoformation.

Faire fonctionner sa mémoire

Par ailleurs, les tableaux idianthropologiques intègrent une donnée fondamentale: la fonctionnalité. La fonctionnalité s'oppose ici à l'organique, état inhérent à la structure profonde de quelqu'un. La fonctionnalité est une activité, un travail, un mouvement, un événement corporel qui éveille l'être à sa mémoire. La fonctionnalité décrit l'individu, tel qu'il se ressent, à l'épreuve du champ psychosocial. L'étude de l'histoire de vie est divisée en trois segments que nous appelons **pré-fonctionnel, fonctionnel et péri-fonctionnel**. Le pré-fonctionnel englobe la socialisation primaire, le fonctionnel, les socialisations secondaires, le péri-fonctionnel décrit les interactions de la mémoire dans la transformation de soi. Les **Contretemps** et **Entre temps**, les **Contre espace** et **Entre espace**, les **Contre énergie** et **Entre énergie** sont constitués par des moments, intervalles et séquences de contrainte et de liberté, racontés plus que vécus par les narrateurs.

L'idi Anthropologie, une anthropologie du sujet

Ces tableaux permettent de mettre au jour les deux versants de l'identité individuelle cités par Yves Michaud (Bellè Wanguè & Michaud, 2004) et leur prolongement dans l'action collective. Le premier versant de l'identité renvoie à la nature de l'individu, à sa biographie, à son histoire, à ses éléments constitutifs. « *Une identité pour ainsi dire derrière soi, advenue, échue celle que l'on ressaisit dans la réflexion et l'analyse. On la découvre par la mémoire, dans les histoires de vie et dans le corps des individus* ». Le deuxième versant est lié à l'individu comme acteur, à sa « *capacité à être source d'actions* ». « *Il y a là, dit Michaud, une dimension qu'on peut dire morale... l'idée d'une règle en rapport avec des habitudes, un caractère, des mœurs, ou des principes moraux. Cette identité projective n'est pas limitée au futur, elle peut concerner aussi ce que j'aurais voulu être ou ce que j'aurais dû être quand je reviens sur mes actions* ». Entre les deux versants, une frontière instable varie entre la sensibilité « naturelle » et l'intelligence « culturelle » de l'individu, entre la routine et la responsabilité. Le contrôle de cette frontière permet à l'individu de s'affirmer en tant qu'être-sujet-au-monde, de « *rompre avec ce que l'on est pour devenir ce que l'on doit* » selon la belle expression

Tableau 1
Historicité idiorrythmique

	Temps	Contre temps	Entre temps
Période pré – fonctionnelle			
Période fonctionnelle			
Période péri – fonctionnelle			

Tableau 2
Géodynamique idiosphérique

	Espace	Contre espace	Entre espace
Milieu pré – fonctionnel Milieu fonctionnel			
Milieu péri – fonctionnel			

Tableau 3
Énergie idiosyncrasique

	Énergie	Contre énergie	Entre énergie
Formation pré – fonctionnelle			
Formation fonctionnelle			
Formation péri – fonctionnelle			

d'Yves Michaud. On retrouve ici la thèse sartrienne de la prévalence de la responsabilité, du vouloir de chaque être-en-société sur sa nature et son caractère. C'est bien la production singulière de son historicité propre, de sa niche écologique et l'appréhension de son tempérament intrinsèque qui permet à l'être-sujet de construire son identité propre, sa valorisation, et d'accéder, éventuellement, à l'aventure émancipatrice de l'être-acteur (R. Sennet, 1979) au monde. La quête éperdue de la première ne doit pas obérer l'engagement décisif dans la deuxième comme le dit très justement Richard Sennett : « *L'acteur privé de son art apparaît quand l'expérience de la nature humaine est remplacée par la recherche du moi personnel* ». Soulignons l'étymologie du mot « identité » qui se définit comme une égalité : égalité de tel trait, de tel aspect, de telle structure, avec un modèle de référence. La quête de l'identité n'est que la quête de l'Autre en soi. Il s'agit de montrer que l'idéal de la communauté s'oppose toujours avec force à l'idéologie de la société humaine. Pour Richard Sennett, « *la culture édifiée par le capitalisme et la sécularisation conduit nécessairement au fratricide quand les gens font des relations intimistes la base même des rapports sociaux* ».

Une triangulation homothétique

Les textes biographiques au crible du contexte spatio-temporel et idéologique qui les abrite. Pour montrer la situation géocentrique de l'individu, dans la triangulation (temps, espace, énergie), empruntons le concept mathématique de l'homothétie (cf. figure 1). Le temps, l'espace et l'énergie étant des phénomènes objectivables de l'écosystème, il est possible d'effectuer une translation homothétique (H), de centre O (l'individu) par le vecteur « histoire de vie » de chaque narrateur, dans une fonction de type « $u : R \rightarrow R'$ », ce triangle TSE (par souci de clarté, je nommerai les sommets du triangle T (temps), S (space), E (énergie)) va être reproduit en une image T'S'E' tel qu'à tout élément du triangle initial correspond un élément et un seul qui sera l'image de cet élément initial. Cette transformation isométrique, en un triangle subjectivable, reste valable quelle que soit l'orientation initiale du triangle. Ainsi, il n'y a aucune hiérarchisation entre les sommets du triangle. Le phénomène essentiel est la transformation elle-même, la force, la direction du vecteur, soit la prégnance de la prise de conscience; autrement dit, le degré de résonance dans la mémoire des narrateurs par leur histoire de vie. Suivant cette prise de conscience, l'image pourra être homomorphique (c'est-à-dire en tout point identique à la figure initiale) ou hétéromorphique c'est-à-dire différente de l'image initiale (cf. schéma ci-dessous). Cette méthode d'interprétation homothétique me paraît être un instrument fiable pour interpréter les histoires

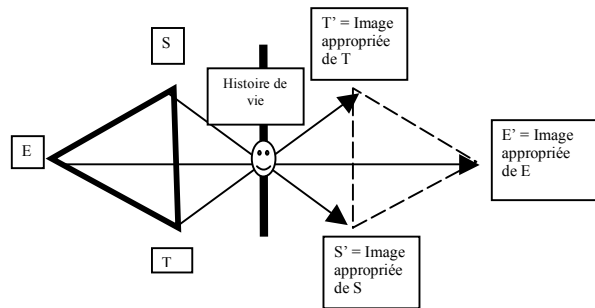


Figure 1 : Système de projection homothétique de l'appropriation de l'écosystème

de vie à l'aune d'un triangle *idéal*, car conçu selon le paradigme axiologique de la raison sans qu'il soit nécessaire de le concevoir dans le réel par les sens. Ainsi, à la lecture de son homothétie, un narrateur lambda pourrait s'apercevoir, par exemple, que le temps a eu une influence très forte sur son destin sans pour autant qu'il en ait eu la conscience affective.

L'expression de l'être-sujet-au-monde

Les tableaux de l'expression de l'être-sujet-au-monde (cf. tableau 4) expriment la recherche d'un être double : l'être-en-soi flanqué de son sujet-au-monde. On pourrait dire que ce qui les divise recoupe la ligne de rupture entre l'instance idéologique et l'instance politique. Cette dernière est toujours étudiée dans un temps historique et un espace géographique, révélateurs des remous de l'histoire et des structures sociales. Nous sommes là dans un espace-temps matériel qui fonde un paysage de creux et de bosses constitués par les divers mouvements révolutionnaires. L'instance idéologique ressortit d'un autre paradigme. L'idéologie relève donc de la pratique et de l'imaginaire des hommes-en-société, dont elle constitue la culture spécifique et expérientielle. Une culture aux dimensions impressionnistes de l'imaginaire individuel et collectif. Les tableaux de l'expression et de la position de l'être-sujet-au-monde permettent de prendre la mesure de cet espace-temps imaginaire. Le langage employé par les narrateurs a permis de sélectionner six concepts : la capacité, la certitude, le désir, l'influence, la liberté et le plaisir. Leur mise en perspective montre que le dépassement de leurs antagonismes est de nature à élaborer une configuration supérieure. Par exemple, la complicité du désir (individuel) et de l'influence (d'autrui) est de nature à produire ou non de la liberté. Sartre (2006)

distingue deux formes de la liberté : la *liberté pour être* et la *liberté pour agir*. La première, soumise au joug du désir, dans laquelle le philosophe de l'existentialisme s'était réfugié, pendant la guerre, pour parvenir à supporter la situation, se réclamait de la sagesse stoïcienne, c'est une liberté de l'inconcevable, de la fuite, du déni, de l'immobilité. Sartre la décrit comme « *une ruse pour se tranquilliser* », « *un piège de l'inauthenticité* ». La morale étroite de la *liberté pour être* exclut la prise en compte du monde et se produit sur un espace purement individuel où le désir joue un rôle primordial. Le stoïcien apparaît alors comme celui qui mime un désir sans frein pour un objet qu'il déprécie finalement afin de pouvoir y renoncer sans trop de souffrance. François, l'un de mes narrateurs, ironise sur son « *bricolage d'artiste* », car il n'a pas eu le courage de le transformer en œuvre. Pour tous les narrateurs, le désir est le moteur principal, mais il n'entraîne pas nécessairement la liberté. Pour Sartre, « *Il faut plutôt souffrir et geindre et pleurer, mais ne jamais se voiler la valeur des choses. L'authenticité exige que nous soyons un peu pleurards. L'authenticité est la vraie valeur à soi* ». La morale sartrienne de la *liberté pour être* induit « *une attitude purement passive à l'égard des situations consécutives de l'être-au-monde, ce qui veut dire une attitude marquée par l'incapacité de s'approprier librement l'extériorité sociale et historique* ». Par opposition à cette morale égoïste de la *liberté pour être*, Sartre oppose une morale généreuse de la *liberté pour agir*, « *une morale où l'être soi-même se déploierait comme être-au-monde et où le soi-même serait déterminé précisément dans et par son engagement dans le monde, c'est-à-dire dans et par sa responsabilité à l'égard d'autrui : une morale de l'authenticité* ». L'être-sujet, que Sartre nomme « *abstrait* », flotte, indifférent aux événements, artificiel, sans amour ni aversion, un être nu, « *déraciné* » alors que l'être-sujet-au-monde accède à la *liberté pour agir* en intervenant en pleine conscience de soi et des autres, sous l'influence du champ. « *Ce que j'ai compris*, confie Sartre, *c'est que la liberté n'est pas du tout le détachement stoïque des amours et des biens. Elle suppose, au contraire, un enracinement profond dans le monde et on est libre par-delà cet enracinement* ». Autre mise en perspective que j'ai modélisée: le plaisir en tant qu'il est subordonné à la certitude et à la capacité (volonté de puissance). Notons que l'expression des certitudes et des capacités est plutôt l'affaire des hommes, les femmes naviguant entre incertitude et sentiment d'impuissance. Épicure a apporté quelques aménagements conséquents en structurant et hiérarchisant les plaisirs. Les premiers sont dits naturels et nécessaires (biologiques), les deuxièmes, naturels non nécessaires (la recherche de l'agréable), les troisièmes sont décrits comme vains et artificiels (pouvoir, gloire et immortalité). Freud (1968) partageait cette vision d'une civilisation contrainte par les instincts biologiques plutôt que

sublimée par l'inventivité du plaisir. Épicure accentua la fatalité de son pessimisme en désignant les plaisirs statiques (homéostasie du corps et de l'esprit) comme supérieurs aux plaisirs mobiles qui ne durent que le temps de l'activité (politique) et s'abîment dans le déchaînement des passions (libidinales).

La liberté de se raconter

Il en va tout autrement de Freud qui en vint à trouver, dans les contraintes et les déterminations (certitudes), une porte ouverte vers une trinité de la liberté: la liberté réelle, la liberté symbolique et la liberté imaginaire. La *liberté réelle*, toujours en hésitation et non idéale, n'exclut pas la certitude des choix à faire. La connaissance de soi n'est, ici, pas un acquis, mais un apprentissage, le déterminé n'est pas antithétique de l'engagement. Cette liberté adaptée à l'histoire de vie, disons-la expérientielle. La *liberté symbolique* implique une reconnaissance de sa liberté pour les autres, c'est une liberté qui se définit par l'agir, elle pèse sur le réel, s'inspire du désir sans nier la dimension de l'être en société. Cette liberté adaptée à l'histoire de vie, disons-la : existentielle. La *liberté imaginaire* trace la valeur de l'homme en dehors de toute jouissance personnelle, son mètre étalon est la reconnaissance sociale universelle à laquelle tout être aspire, au détriment même de son bonheur individuel. Cette liberté adaptée à l'histoire de vie, disons-la héroïque. De la réalisation de cette trinité, l'homme peut-il atteindre le plaisir d'être ? Gilles Deleuze (2003) ne voit dans le plaisir « aucune valeur positive », juste une manière de figer le désir, de l'assigner à résidence : « *Le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir ; le plaisir est du côté des strates et de l'organisation* ». Le plaisir dans ce qu'il vient interrompre le champ d'immanence du désir est vu, par Deleuze, comme « *le seul moyen pour la personne de s'y retrouver dans un processus qui la déborde. C'est une re-territorialisation... C'est de la même façon que le désir est rapporté à « la loi du manque et à la norme du plaisir* ». » Le plaisir instituerait le « désir-manque » soit la négation du processus désirant et fluctuant. En mémorisant, inventant et énonçant son parcours, chacun libère ses rancœurs, ses refoulements, sa culpabilité. C'est qu'il y a loin entre la volonté de toute-puissance (le Ça) inscrite dans les rêves de l'enfance et leur réalisation dans un monde marchand tendu vers la gestion-réification des êtres-marchandises. D'ailleurs, prévient Marx (1972), le capitalisme est une idéologie de privation : « *Son véritable idéal est l'avare ascétique, mais usurier, et l'esclave ascétique, mais producteur [...]. Moins tu manges, tu bois, tu achètes des livres, moins tu vas au théâtre, au bal, au cabaret, moins tu penses, tu aimes, tu fais de la théorie, moins tu chantes, tu parles, tu fais de l'escrime, etc., plus tu épargnes, plus tu augmentes ton*

trésor ». Cette obsession de la possession augmente le sentiment d'échec de ceux qui ne possèdent rien ou seulement des « *ustensiles* » dont ils ne savent que faire, car ils n'en ont pas la « *maniabilité* ». « *Le regard purement contemplatif, quelque pénétrant qu'il soit, jeté sur l'aspect de telle ou telle chose ne saurait nous découvrir un ustensile* », souligne Lévinas (1967), citant Heidegger. « *C'est par l'usage, par le maniement que nous accédons à lui d'une manière adéquate et entièrement originale... avant de manier, il faut se représenter ce qu'on manie* ». Tout échec personnel est assimilable à un interdit (Surmoi) dans le procès d'intériorisation primaire des rapports de pouvoir, de réussite et d'argent. On ne s'étonnera guère de trouver dans les histoires de vie, une difficulté pour les narrateurs à construire leur Moi, tiraillé entre le monde exaltant qu'ils ont rêvé et le monde écrasant qui les humilie, les opprime ou nie leur désir. D'identifications en discriminations, les narrateurs cherchent à se dépasser en franchissant la voie étroite entre réel et imaginaire, bardés de leurs modèles idéalisés (Idéal du Moi) et de leur expérience politique.

Le mitan de la vie comme temps opportun

L'être-sujet dispose d'un temps singulier, un moment opportun pour appréhender son autobiographie : le mitan de la vie. Pour les philosophes grecs anciens, *Kairos* est le dieu de l'occasion opportune, de l'instant privilégié, par opposition à *Chronos* qui est le dieu du Temps. Aujourd'hui, on utilise fréquemment le mot *kairos*, en sciences humaines, comme substantif pour désigner « *l'aptitude à saisir l'occasion opportune* ». Le *kairos*, qu'on traduit en latin par *opportunitas*, en français par *occasion*, relève de la nature des choses: l'état par exemple des sentiments d'une foule, de la santé d'un patient; mais il relève aussi d'un savoir: la connaissance que le rhéteur a du moment où l'on peut faire basculer un auditoire, que le médecin a du moment où l'on doit donner le médicament pour renverser une situation pathologique. C'est un temps hors de la durée, un instant fugitif, mais essentiel, soumis au hasard, mais lié à l'absolu de la connaissance. Ainsi, considérer la sensation comme le *kairos* est une vue très profondément grecque, parce que le *kairos* renvoie au cours du monde, au hasard, au déroulement imprévisible des choses, mais aussi à un savoir antérieur. Le *kairos* n'est rien sans le savoir qui permet de le reconnaître, il n'est qu'événement parmi d'autres pour celui qui ne sait pas. Mais, pour celui qui sait, il est ce qui lui révèle son propre savoir, par le choc de la réalité qui se révèle comme signifiante. Pierre Aubenque (1963), spécialiste d'Aristote, définit cette temporalité à saisir d'urgence : « *S'il n'y a qu'une façon de faire le bien, il est bien des manières de le manquer. L'une*

Tableau 4
L'expression de l'être sujet au monde

	Expression de la liberté		Expression de la Capacité		Expression du Désir	
	positif	négatif	positif	négatif	positif	négatif
S						
SQ						
SQc						
Q						
Qc						
I						

(*Légende : S = Sujet ; SQ = Sujet + Quelqu'un ; SQc = Sujet + Quelque chose ; Q = Quelqu'un ; Qc = Quelque chose ; I = Impersonnel*)

	Expression de la Certitude		Expression du Plaisir		Expression de l'Influence	
	positif	négatif	positif	négatif	positif	négatif
S						
SQ						
SQc						
Q						
Qc						
I						

(*Légende : Tableau supérieur : EL.p = Expression positive de la liberté, EL.n = Expression négative de la liberté, etc. Tableau médian : EL.tm = Total des mots exprimant la notion de liberté, etc.*)

d'elles consiste à faire trop tôt ou trop tard ce qu'il eût fallu faire plus tard ou plus tôt. Les Grecs ont un nom pour désigner cette coïncidence de l'action humaine et du temps, qui fait que le temps est propice et l'action bonne: c'est le kairos, l'occasion favorable, le temps opportun. » Cette temporalité idéale, le mitan de la vie, s'inscrit, dans un contexte spatial, le champ social et politique du postmodernisme, qui implique les hommes et les femmes dans les rôles que la société patriarcale et capitaliste leur a dévolus. L'adulte, rendu au mitan de sa vie, est enfin prêt, si on lui en donne l'occasion ou les clés pour

l'appréhender, à reconnaître son être-au-monde en se libérant de son avoir-au-monde. La crise du mitan de la vie serait principalement politique, comme l'exprime Yves Michaud : « *S'il y a aujourd'hui une crise de l'identité dans son rapport à la politique, ce n'est en fait pas l'identité qui importe tellement, mais la crise des formes de la volonté, la crise du vouloir et peut-être plus encore, la crise des manières de vouloir qui lui correspondent* ». Cependant, lorsqu'il voit dans cette désorientation identitaire une conséquence positive de l'abandon des différents « projets » humanistes : « *l'homme des Lumières, le « citoyen » de la République révolutionnaire, l'homme de l'Avenir radieux communiste* », nous pouvons lui objecter que ce n'est pas l'idéal qui manque, mais sa transformation en idéal qui le rend illisible. L'individu ne parvient plus à se battre pour un idéal parce qu'il s'en fait une idée pervertie par le champ postmoderne. D'ailleurs, Michaud avoue que cette désorientation identitaire et éthique lui paraît « *redoutable* », car elle condamne l'individu postmoderne à la flexibilité sans la protection d'un projet qui donnerait sens à cette flexibilité même. Si nous admettons, que la flexibilité radicale, le flux atomique, l'immédiateté cosmique sont irrémédiablement inscrits dans l'humaine condition à l'épreuve du capitalisme mondialisé, le projet devient inutile, il n'apporte que confusion puisque seule l'adaptation est ici requise. Entre trente-cinq et cinquante-cinq ans, les femmes comme les hommes cherchent, pourtant, un sens à leur vie, enquêtent sur leur moi intime et laissent libre cours à leurs fantasmes de liberté. Les hommes se définissent de moins en moins par leur travail, se lancent moins de défis, se concentrent sur les activités de loisir et cultivent le *carpe diem*. C'est une période transitoire au cours de laquelle ils passent d'une hypermobilité sociale à une hypermobilité appropriée. Pour les femmes, le mitan de la vie est une vraie frontière, entre le « démon de midi » et la peur du lendemain. C'est que la société de consommation a depuis longtemps stigmatisé deux « âges » féminins : la jeunesse et la vieillesse. Le premier correspond au temps de l'*hypervisibilité* du corps, soit à l'apparence que l'on donne de soi à travers les représentations de la mode et de la beauté (malheur à celles qui ne correspondent pas aux critères), le second reste le temps de l'*hypervisibilité* du corps décadent, ravagé, mais conjugué cette fois avec l'*invisibilité* de l'être total (Affiat-Donfut, 2001). Au mitan de la vie, les hommes et les femmes se croisent une dernière fois avant de se rejoindre définitivement dans la vieillesse.

Une intentionnalité politique

L'idianthropologie politique appréhende l'être-sujet-au-monde dans son intention politique confrontée ici à l'intention éthique de P. Ricoeur: « *au pôle-je, la liberté se pose par elle-même, elle ne se voit pas, ne se possède pas elle-*

même. Nous avons besoin de toute une suite de notions intermédiaires qui permettent à la liberté de se réfléchir, de prendre possession d'elle-même. À cet égard, la liberté ne pouvant se voir ni se trouver, ne peut que s'attester-rendre témoignage d'elle-même par le moyen d'œuvres dans lesquelles elle se rend objective. Cette liberté qui se pose, non seulement je ne la vois pas, je ne la sais pas, mais je ne peux croire en elle; me poser libre, c'est me croire libre. C'est faute de vision, d'intuition, que la liberté est condamnée à s'attester dans des œuvres ». On croirait que ce paragraphe a été écrit pour l'histoire de vie, ici le philosophe de la phénoménologie explique qu'il n'y a de liberté en première personne que dans la croyance en cette même liberté. Se raconter, se poser en bâtisseur de son parcours de vie, c'est affirmer ce que P. Ricoeur appelle le pouvoir-être par opposition à l'être donné. Il ne s'agit, rien de moins pour l'individu, que de s'approprier la condition de sa liberté en l'inscrivant, la décrivant, dans toute une série d'actions (métiers, rôles sociaux, institutions, œuvres, politique) qui traversent toute la vie; aucune action singulière, fut-elle exceptionnelle ne pouvant témoigner à elle seule du « *je peux* ». Témoigner de l'être libre, de son intentionnalité éthique sans laquelle la reconnaissance identitaire est impossible, requiert donc une connaissance de l'ensemble de son œuvre de vie, une connaissance affective, qui n'occulte pas les hésitations du parcours, les inadéquations entre le désir et le faire, entre « *l'aspiration et la réalisation* » (Ricoeur) et surtout du contexte général qui l'embrasse et l'embarrasse. Les femmes, dont la parole a été longtemps confisquée, tiennent probablement là un outil de premier choix d'attestation de leur différence. En choisissant de se et de nous raconter leur histoire de vie, les narrateurs retournent vers l'Autre leur regard et détournent le regard de l'Autre vers eux. Un regard qui s'échange dans une intention éthique que Ricoeur dit « *dialogique* » : « *On entre véritablement en éthique, quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'autre soit.* » Au pôle-tu de l'intention éthique, c'est le regard de l'autre qui permet de croire en sa liberté propre (sa responsabilité) et en celle de l'autre et d'échapper par là à l'écrasante certitude du déterminisme. Nous retrouvons ici la morale de l'authenticité sartrienne soit « *l'expérience nouvelle de l'historicité et de la socialité comme des structures fondamentales de la réalité humaine* ».

Conclusion

Il ne s'agit plus pour l'individu de cultiver une morale de l'être, une morale pour soi, mais, pour l'être-sujet-au-monde d'accéder à une morale dans le monde et pour le monde. L'éthique se meut ici en politique car ne pouvant répondre, elle-même, à l'injustice, à la contrainte, à la guerre et au malheur des hommes par d'autres voies que le stoïcisme, elle transmet le bâton de la

désobéissance civile, de la juste révolte à l'action politique. La politique est l'éthique historicisée et spatialisée, l'Idianthropologie politique est sa grille d'analyse. Dans le *pôle-il* s'exprime le médiateur de la règle dans l'intention éthique. « *La règle c'est cette médiation entre deux libertés qui tient, dans l'ordre éthique, la même position que l'objet entre deux sujets* » (Ricoeur). Prenons l'exemple de la relation qui unit les narrateurs et l'écouter, que j'appelle ***l'échologue*** (voir lexique), ici c'est le règlement élaboré en commun lors de la première rencontre qui tient lieu d'idéal à réaliser, de cause à défendre, de valeur universelle empêchant ainsi le projet de tourner court. Le règlement est implicite pour une bonne part. Nous ne sommes jamais au commencement de la règle, mais bien, comme le dit P. Ricoeur « *dans l'après-coup* ». La règle, même neuve, s'inscrit dans une situation marquée, culturellement, historiquement, politiquement. Il ne s'agit, donc, pas de se substituer à la narration collective, mais d'inscrire son histoire de vie singulière dans l'Histoire plurielle, d'introduire son identité morcelée, incertaine et fluctuante dans un rapport de responsabilité politique et d'accéder ainsi à la liberté. Un danger menace l'être-sujet, la communauté d'adhésion qui, bien qu'instillant dans le vouloir-jouir de l'individu, un devoir-confronter qui implique une prise de responsabilité, risque de provoquer un repli identitaire fascisant. C'est en agissant pour l'intérêt général, même au détriment du sien propre, que l'être-sujet-au-monde accède à la liberté. L'éthique rejoint le politique par la conscience du monde en soi. L'Idianthropologie politique se veut l'écluse où se rejoignent les émotions du dedans et du dehors. Cette méthode d'interprétation postule l'histoire de vie comme un rempart contre la pensée unique. La quête de l'être-sujet-au-monde, au travers de l'Idianthropologie permet de constater que le sujet ne s'était pas effacé comme le postulait le structuralisme et la conscience individuelle. Loin d'être totalement surdéterminé par la structure sociale, il parvient à répondre à l'inconscient collectif par une recherche du bonheur individuel, mais aussi, et c'est là, toute l'ambiguïté de son action, par la recherche d'un bonheur universel. C'est bien la conscience d'être de chaque individu qui fait évoluer la structure sociale. L'être-sujet-au-monde, « *l'être social réel* », dirait Marx, est le résultat de la morale qui l'anime à condition qu'elle soit de dimension politique, autrement dit, historicisée et spatialisée. Nous pouvons dire que l'Idianthropologie politique, en tant qu'activité critique de l'expérience, tend un gué entre le paradigme de l'individualisme jouissant et celui de la structure réifiante. L'histoire de vie individuelle contient un élément condensé de l'histoire humaine en transmission, en cela, il permet de donner du sens au lien social en évolution en organisant une taxonomie appropriée des amis et des ennemis, des jeux d'alliance et de défiance. La pratique de l'histoire de vie est un acte

éminemment politique puisqu'il implique le don de soi, un don généreux qui sous-tend l'idée de « recevoir » et de « rendre », selon le « tiers paradigme » maussien, mais n'en fait pas une condition incontournable. Plus que la gratuité de l'acte, c'est sa spontanéité qui est en jeu. Marcel Mauss (Caillé, 1996) désigne la socialité primaire, soit la famille et la parenté, comme le registre idéal d'inscription de la spontanéité du don. Mais la socialité secondaire, plus axée sur la fonctionnalité des groupes d'adhésion sociaux, peut, plus nettement, ouvrir un champ symbolique d'alliance et de rivalité, à la dimension hyperbolique de l'humanité tout entière. Faisant fi des alliés de sang, l'être-sujet-au-monde approche des alliés de sol, des alliés virtuels mais potentiellement actifs et des ennemis du même ordre. Le savoir, allié de première classe, est très recherché par les femmes comme par les hommes avec des conséquences très différentes. Pour les premières, il constitue une étape transitoire vers l'émancipation en leur fournissant la matière première de leur reconnaissance sociale et de la lutte contre l'ordre patriarcal établi, pour les seconds, la question est moins simple. Le savoir semble comme « en excès », compère de la surdétermination de leurs conduites, les hommes ne semblent pouvoir se défaire du sentiment d'être tenus dans les rets de la dominance qui les oblige à intégrer les critères de la réussite même si ces critères vont à l'encontre de leurs valeurs et de leurs désirs profonds. En reconnaissant son expérience propre comme expérience de et par l'autre, l'être-sujet-au-monde s'éloigne autant de l'utilitarisme mercantile préréglé par les sociétés marchandes du postmodernisme que du suivisme requis dans un univers holiste où toute valeur se réclame de la transcendance axiologique quasi divine de la coutume. Paraphrasant, J. Lennon qui disait : « *La vie, c'est le truc qui passe pendant que l'on fait des projets* », nous durons que « *La vie, c'est le truc qui se crée quand quelqu'un nous écoute* ». Et donc, elle n'existe que par la dimension de l'autre en soi autrement dit la dimension politique.

Lexique

Idianthropologie. *n.f.*, de *idios*, grec, (*particulier, propre*), *anthropos*, grec, (*homme*) et *logos*, grec, (*science, discours*)

Définition : Science qui se donne pour objet l'étude de l'être humain en tant que monade agissant en interaction avec un ensemble ou l'ensemble des monades de la communauté humaine.

Idianthropologie politique.

Définition : Science qui étudie l'être humain comme molécule idéologique intrinsèque. L'idianthropologie politique poursuit la connaissance et l'interprétation critiques des phénomènes de dramatisation et d'enracinement du politique à l'intérieur de chaque être humain.

Usage : Son objet principal, dans ma thèse, est la mise en tension des deux composantes de l'être-en-soi au milieu des autres, soit l'être réel social et l'être-sujet désirant et utopique dans une perspective de création-recréation du lien social.

Idiorrythme. *n.m, de idios, grec, (particulier) et rhuthmos, grec, (rythme)*

Définition : Temps souple et fluide, inhérent à chaque individu, et qui échappe au pouvoir du temps imposé par les idéologies régionales et générale.

Usage : Nous employons, ici, ce néologisme créé par Roland Barthes, dans le sens d'un temps singulier, réel et imaginaire de chaque individu, inscrit dans le temps général, réel et imaginaire du collectif, et fonctionnant sur un système temporel d'ordre et de désordre, de conformité et de transgression.

Idiosphère. *n.f, de idios, grec, (particulier) et sphaira, grec, (surface)*

Définition : Espace écologique, biologique et approprié, qui échappe au pouvoir de l'espace global configuré par l'idéologie générale.

Usage : Nous l'employons dans le sens d'un champ singulier réel et imaginaire de l'individu, entre racines, territoires et terroirs, inscrit dans un système spatial métropolisé, d'ordre et de désordre, de conformité et de transgression.

Idiosyncrasie. *n.f, de idiosugkrasia, du grec, (tempérament particulier) de sugkrasis (mélange).*

Définition : Disposition personnelle particulière ou ensemble de dispositions personnelles particulières, innée (s) ou acquise (s), à réagir à l'influence d'agents extérieurs (stimuli) et tendant à échapper à la doxa générale.

Usage : Nous l'employons dans le sens d'une énergie singulière de mutualisation de savoirs, proprioceptifs, intéroceptifs ou extéroceptifs, tendue vers une dynamique identitaire de reconnaissance sociale.

Historicité idiorrythmique.

Définition : Néologisme qui a pour objet le recueil des événements historiques authentiques de l'individu.

Usage : Nous employons cette locution nominale dans un double but, celui d'attester la véracité temporelle de l'histoire de vie des narrateurs, qu'elle soit réelle ou fantasmée, et celui de signifier un processus de création historique et non un état figé.

Géodynamique idiosphérique.

Définition : Néologisme qui a pour objet le recueil des configurations spatiales spécifiques de l'individu.

Usage : Nous employons cette locution nominale dans l'optique de montrer, à travers l'histoire de vie, l'interrelation, l'interdépendance dynamique et mécanique entre la niche écologique individuelle et l'espace global, universel.

Energie idiosyncrasique.

Définition : Néologisme qui a pour objet le recueil des expériences caractéristiques de l'individu.

Usage : Nous employons cette locution nominale pour montrer, à travers l'histoire de vie, l'aspect énergétique du comportement de l'être-sujet-au-monde. Au cours de l'acquisition de savoirs, notamment, l'individu reçoit ou envoie tout un ensemble de flux énergétiques qui transforme le Savoir général et dont l'écho transforme le savoir individuel, par un principe de feed-back. Ce processus de translation dynamique est permanent et proportionnel au savoir digéré par l'individu.

Echologue : *n.m, lat. écho, grec êkhô, (effet d'onde acoustique) et grec, logos (le discours)*

Définition : Personne-ressource, extérieure à l'environnement affectif et professionnel d'un individu, susceptible de recueillir et d'interpréter de manière critique son histoire de vie à des fins de conscientisation de son être-sujet-au-monde.

Usage : Nous proposons une définition en creux de l'échologue en affichant ce qu'il n'est pas : il n'est pas un psychologue, un analyste, un directeur des ressources humaines, un conseiller d'orientation ni un formateur. A travers l'idianthropologie politique, l'échologue co-opère, se coalise, conspire (au sens de respire ensemble) avec le narrateur, de manière à « convivre » avec lui une aventure humaine non pas cathartique mais éminemment révolutionnaire, en dédramatisant la circulation de l'idéologie pour donner, au narrateur, l'accès à sa place possible dans la société. Il s'agit, pour nous, de briser l'isolement tragique de l'individu pour lui permettre de relier les réseaux de groupes élémentaires dont il est issu : famille, communauté de travail, de résidence ou d'en rallier d'autres plus idéologiques, moins spontanés.

Références

Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. Paris : PUF.
Affiat-Donfut, C. (2001). *La dialectique des rapports hommes – femmes*. Paris : PUF.
Balandier, G. (1971). *Sens et puissance*. Paris : PUF.

- Bert, J.-F. (2002). Recension de Roland Barthes. *Comment vivre ensemble*, cours et séminaire au collège de France (1976-1977), *Le Portique*, (10). Consulté le 17 juin 2005 sur: <http://leportique.revues.org/document673.html#texte>
- Caillé, A. (1996). *Marcel Mauss et le paradigme du don*. Paris : La Découverte.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous*. Paris : Minuit.
- Dogan, M. & Pahre, R. (1990). *Creative marginality : innovation at the insertions of the Social Sciences*. Boulder, CO : Westview Press.
- Fossaert, R. (1977). *La Société (Théorie de la société), les structures idéologiques*. Paris : Seuil
- Freud, S. (1968). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Éditions Payot.
- Gramsci, A. (1986). *Cahiers de prison*. Paris : Gallimard.
- Lévinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.
- Marx, K. (1972). *Manuscrits de 1844*. Paris : Ed. Sociales.
- Bellè Wanguè, T., Michaud, Y. (2004). *L'individuel et le collectif*. Paris : PUF.
- Sartre, J.P. (2006). *Carnets de la drôle de guerre*. Paris : Edition posthume Gallimard.
- Sennett, R. (1979). *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris : Seuil.

Geneviève Confort-Sabathé est docteure en Sciences de l'Education. Elle enseigne la communication à l'Université Montpellier II. Elle vient d'opérer une conversion de ses travaux de recherche qui étaient, jusque là, orientés sur l'approche inductive du comportement de personnes handicapées sociales dans le cadre d'organismes de formation continue. Ayant intégré, récemment, un laboratoire de recherche qui travaille sur les handicaps sensoriels et moteurs, elle travaille sur le handicap psychoaffectif et singulièrement sur les difficultés de retour à la vie normale de militaires de retour de terrains d'opérations.