



Compétition et mauvaise foi

Jacques Fontanille



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/3061>

DOI : [10.4000/communicationorganisation.3061](https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.3061)

ISSN : 1775-3546

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

Pagination : 59-76

ISBN : 978-2-86781-744-1

ISSN : 1168-5549

Référence électronique

Jacques Fontanille, « Compétition et mauvaise foi », *Communication et organisation* [En ligne],
39 | 2011, mis en ligne le 01 juin 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/3061> ; DOI : [10.4000/communicationorganisation.3061](https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.3061)

Compétition et mauvaise foi

Jacques Fontanille¹

Préambule : un exercice pratique de mauvaise foi

Le sémioticien qui s'occupe de romans, de peintures ou de films n'a guère d'efforts à faire pour rester à distance de son objet ; mais, pour celui qui s'intéresse aux *formes de vie*, la perspective autobiographique est toujours présente, et la *mauvaise foi* est une configuration sémiotique qui, du point de vue des organisations sociales, et dans le discours politique, a l'ampleur et le statut d'une forme de vie collective. Pour ce qui concerne justement la *mauvaise foi*, mon intérêt découle à l'évidence des sept années que j'ai consacrées à mon mandat de président d'université, au cours desquelles j'ai pu accumuler observations directes et analyses immédiates sur le discours politique en matière d'enseignement supérieur et de recherche publique. Mon corpus, en l'occurrence, touche aux modes d'action, aux pratiques et aux stratégies au sein d'un champ professionnel particulier, celui de l'enseignement supérieur, à travers les discours qui les manifestent et qui les conduisent.

Tout au long de mon mandat à la présidence d'une université, et dans mes responsabilités à la Conférences des Présidents d'Université, je me suis interrogé sur le rôle de la mauvaise foi, et tout particulièrement de la dénégation qui en est le cœur. Et ce, non pas d'un point de vue moral et désabusé, mais d'un point de vue critique et constructiviste : il sera question de la mauvaise foi comme paradoxal ciment et ressort de nos actions individuelles et collectives, et même, en-deçà ou au-delà de la mauvaise foi en communication ou de la mauvaise foi en négociation, et plus profondément, du rôle de la mauvaise foi dans les processus de décision apparemment rationnels, la mauvaise foi comme forme de vie et comme principe de survie des individus et des groupes à l'intérieur d'un champ professionnel et socio-économique déterminé. Comme disent certains sociologues ou ethnologues, j'ai mon « terrain », et j'ai payé le prix pour le constituer !

Et, à m'interroger ainsi, je n'ai pu manquer de faire surgir d'anciens souvenirs de lecture : ceux qui faisaient de la bonne et de la mauvaise foi le

1. Université de Limoges, Centre de Recherches Sémiotiques Institut Universitaire de France - jacques.fontanille@unilim.fr

corrélat logique de la liberté et de la responsabilité. Avec comme leitmotiv : comment peut-on exercer librement une responsabilité en niant l'évidence ? Ou même plutôt, pourquoi faut-il nier l'évidence pour exercer librement une responsabilité ? Bien entendu, de telles questions n'apparaissent pas d'emblée comme « sémiotiques » au sens strict, surtout si on ne considère comme sémiotique que ce qui est d'ordre textuel. Mais si la sémiotique ne nous aide pas à répondre à de telles questions, à quoi bon la sémiotique ? Cette étude sera donc consacrée aux stratégies politiques visant à fonder et justifier l'autonomie des universités, la compétitivité des systèmes d'enseignement supérieur et de recherche et à l'indispensable mauvaise foi qui, en tant que forme de vie, les rend paradoxalement supportables.

Autonomie et compétition : la mauvaise foi comme ressort institutionnel

Les universités françaises, comme bien d'autres de par le monde, sont désormais autonomes, et elles sont donc officiellement en compétition ; elles mettent en place des stratégies de positionnement comparatif, elles répondent à des appels d'offre pour gagner des compétitions et pour se faire une place identifiable, et si possible meilleure que celle des autres, dans le système d'enseignement supérieur. Elles sont à cet égard non seulement différentes, mais fondamentalement inégales face aux compétitions qui se présentent ; nous savons même tous quelles peuvent être les gagnantes, et quelles pourraient être les perdantes, mais nous le savons d'une manière apparemment inconséquente, car si nous le savions pleinement et de manière conséquente, la plupart des universités ne participeraient plus alors aux compétitions. Pour la théorie de la décision rationnelle, il y a là le germe d'un paradoxe qu'il me plairait de démêler pour commencer, et de reconstruire sémiotiquement, pour finir.

Nous partons d'une situation constituée de deux propriétés, l'une modale et l'autre actantielle : l'autonomie (la liberté) et la différence (l'altérité). On peut faire provisoirement confiance à Jean-Paul Sartre pour poser les premiers éléments du problème :

Certes, la liberté comme définition de l'homme ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but, je ne peux que vouloir la liberté des autres. Ainsi, au nom de cette volonté de liberté, je puis former des jugements sur ceux qui visent à se cacher la totale liberté et contingence de leur existence. Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai lâches ; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même, je les appellerai des salauds².

2. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Livre de Poche, pp. 68-71.

Jean-Paul Sartre appelle donc « mauvaise foi » l'attitude qui consiste à mettre nos actes sur le compte de quelque chose d'extérieur à nous (la nature, les circonstances, une « essence » qui nous définirait une fois pour toutes...), et donc à nier que nous en sommes les vrais auteurs et que nous devons en répondre. Si les « salauds » sont ceux qui se posent comme « nécessaires » et refusent leur contingence, et si les « lâches » sont ceux qui habillent leur contingence d'un recours à des nécessités extérieures, dans les deux cas, la *mauvaise foi* opère comme *négation de la contingence* : négation de sa propre contingence, ou négation de la contingence d'autrui et de l'environnement. La contingence étant elle-même, formellement, la négation de la nécessité («pouvoir ne pas être» ou «ne pas devoir être»), nous avons affaire à une *double négation modale*, qui sera pour nous au principe même de la mauvaise foi, et que nous désignerons désormais, pour faire bref, comme « dénégation ».

La scène du paradoxe et ses rôles principaux sont en place. Nous pouvons en examiner maintenant la scénographie. La différenciation et la hiérarchie entre universités autonomes, entre celles qui pourraient gagner et celles qui ne pourraient que perdre, n'en empêchent aucune de concourir. Pourquoi? Justement, parce qu'elles assument leur liberté, leur autonomie – et donc elles n'appartiennent pas au camp des *salauds* — ... et apparemment de bonne foi, ne recherchant aucune excuse dans un prétendu déterminisme et une hiérarchie des essences universitaires – et donc elles ne comptent pas parmi les *lâches*. Mais pourtant, cette hiérarchie n'est pas rêvée, elle est attestée, et ces inégalités historiques et structurelles entre universités n'est ni fantasmatique, ni inconnue d'aucune d'entre elles. Alors, sommes-nous, bien que ni salauds ni lâches, pourtant autonomes de mauvaise foi ?

Nous sommes tous calvinistes³

La théorie du choix rationnel a développé sur de telles questions toute une littérature, notamment autour du paradoxe qui consiste à « *choisir sa prédestination* ». Dans ce paradoxe, la mauvaise foi joue un rôle décisif. Il est particulièrement à l'œuvre dans l'analyse que Max Weber consacre aux relations entre l'éthique calviniste et la croyance en la prédestination, d'une part, et l'« esprit du capitalisme » (et en particulier sa composante « compétitivité »), d'autre part⁴. En vertu d'une détermination transcendante et antérieure (celle de Dieu), chacun sait qu'il appartient à une des deux catégories, élu ou damné, sans pouvoir savoir laquelle. Les hommes ne peuvent que subir et/ou assumer cette répartition, car il n'y a plus rien qu'ils puissent faire sur terre pour gagner ou mériter leur salut ; étrangement, Dieu n'y peut mais, lui-même, une fois qu'il a décrété qui est élu et qui est damné.

3. Ce rapprochement entre la mauvaise foi compétitive et l'interprétation que propose Max Weber de la foi calviniste s'inspire très librement d'un texte de Jean-Pierre DUPUY, *Self-deception and paradoxes of rationality*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

4. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction J.-P. Grossein, Paris, Gallimard.

La grâce divine, cependant, se manifeste par des *signes* ; si la grâce est donnée par Dieu, ses signes en revanche ne s'acquièrent que dans le monde des hommes et par l'action : à la différence de la grâce elle-même, ces signes peuvent donc être recherchés, et les hommes peuvent choisir de les acquérir ou pas. Le principal d'entre eux est l'épreuve à laquelle on se soumet dans une activité intense et compétitive : cet engagement dans le faire pratique est une manifestation sémiotique de la grâce, c'est-à-dire du fait d'appartenir aux élus. Le rapport entre l'expression (le signe) et le contenu (la grâce) est très peu motivé, voire arbitraire, ou du moins contingent, car ce signe n'est ni la cause ni la conséquence de la grâce ; il est choisi par l'homme, mais dans l'ignorance de sa véridicité, et sans que son contenu puisse être attesté. C'est en somme un signifiant potentiel et flottant, dont le signifié (la grâce) n'est pas attesté, mais dont il reste pourtant dans tous les cas le signifiant spécifique (et donc même si le signifié n'est pas attesté). Si ce n'était de la mauvaise foi, choisir de manifester l'expression de ce signe (le travail compétitif) constituerait donc au moins un pari sémiotique. Mais, comme on le verra, ce pari est d'une autre nature que le pari pascalien : *prier* constitue un pari sur l'existence de Dieu, dont on peut tirer profit même si Dieu n'existe pas, alors que *travailler* constitue un pari sur la grâce, qui ne procure en aucun cas le vrai bénéfice de la grâce.

Dès lors, personne ne sachant pleinement s'il est élu ou pas, personne ne pouvant par ailleurs espérer modifier son statut par la manifestation de ce signe, on peut raisonnablement se demander pourquoi tout le monde travaille intensément et compétitivement, pourquoi toutes les universités participent aussi volontiers aux compétitions qu'on leur organise périodiquement ! Et ce d'autant plus que ce pari implique une épreuve coûteuse, qui exige de travailler sans relâche, méthodiquement, sans jamais se reposer ni jouir des fruits de ce travail.

L'attitude rationnelle et purement déductive devrait être le fatalisme et l'abstention : le choix de ne rien faire est effectivement la solution qui découlerait d'un calcul déductif, puisque, que l'on soit une université élue ou damnée, on n'a rien de plus à gagner à se livrer à l'épreuve coûteuse du travail compétitif, les gagnantes et les perdantes étant grosso modo identifiées d'avance, et même, à la différence de ce qui se passe dans le paradoxe calviniste, parfois même connus *de facto* de tous les acteurs impliqués. Selon cette logique rationnelle de base, et *de bonne foi*, on devrait donc répartir les gains à venir *au prorata des situations initiales*, puisque les situations initiales permettent de prévoir inéluctablement les futurs gagnants et perdants. On éviterait ainsi un travail qui n'apporte aucun gain individuel supplémentaire : c'est le choix rationnel qui consisterait par exemple, pour les universités (et qui est défendu notamment par une partie des syndicats de personnels), à transformer les financements sur appels d'offres et sur projets – qui sont en principe déterminés en fonction d'une situation à venir –, en financements

dits « récurrents », et qui sont effectivement et par principe calculés, pour une période future déterminée, au prorata de la situation antérieure et initiale.

Pourtant, ce choix individuel *de bonne foi* serait particulièrement coûteux collectivement, puisqu'il annulerait la conjugaison des efforts individuels, dont on connaît le bénéfice collectif : le travail accumulé, dans la compétition entre les acteurs, contribue (dit-on !) à la richesse de tous. Le choix compétitif serait donc rationnel collectivement, et apparemment irrationnel et de mauvaise foi individuellement ; et pourtant toutes les analyses disponibles montrent bien que si les acteurs (en l'occurrence les universités) se livrent au travail compétitif, ce n'est pas pour contribuer au rehaussement de la richesse collective, mais bien en espérant en tirer un bénéfice individuel. Et de toute façon, s'il en était autrement, le système serait bien moins efficace : en somme, la mauvaise foi individuelle est l'indispensable « carburant » modal du système compétitif collectif !

C'est la raison pour laquelle Max Weber s'efforce néanmoins de trouver une explication, pertinente d'un point de vue individuel, au fait que « la grande masse des hommes ordinaires » fait le choix paradoxal. Pour la doctrine calviniste populaire, c'est un devoir de se considérer comme élu et d'agir comme tel, et donc de choisir les signes de la grâce ; toute espèce de doute à ce sujet est le signe d'une insuffisante efficacité de la grâce, voire d'une tentation démoniaque. En somme, l'abstention est un signe envoyé par le Diable, un véritable signe de l'absence de la grâce, alors que « le travail sans relâche dans un métier » est un signe choisi par l'homme pour tenter d'être en accord avec une décision divine dont il ne peut pas connaître le contenu. Le travail acharné et compétitif est donc le moyen de s'assurer sémiotiquement de la manifestation de son état de grâce... au cas où on ferait partie des élus, tout en sachant que ce n'est pas un moyen pour devenir tel... au cas où on ferait partie des damnés. Et inversement, ce même travail acharné et compétitif permet d'avoir l'air d'un élu, même si on est un damné.

Max Weber propose donc, pour explication, un renversement de la relation sémiotique : « La répugnance au travail est le symptôme d'une absence de la grâce ». Autrement dit, *l'absence du signe de la grâce est le signe de l'absence de la grâce* : dans le syntagme « signe de la grâce », on opère un déplacement de la négation, du signe (non-signes de grâce) vers la grâce (signe de non-grâce) : l'absence du signe vaut comme absence de ce dont il est le signe. Et ce déplacement est l'élément qui manquait au pari sémiotique : car si le contenu du signe positif n'est pas attesté, le contenu de l'absence de signe est lui parfaitement avéré, et la relation entre l'expression (négative) et le contenu (négatif), parfaitement motivée. Cette dissymétrie entre la présence du signe et son absence n'est pas très rationnelle, mais il suffit d'y croire pour se mettre à travailler : on *sait* que la présence du signe n'implique pas la grâce, mais on *croit* que l'absence du signe implique la damnation ! Cette solution comporte une mauvaise foi par dénégation, puisque choisir le signe de la grâce, c'est ne

pas tenir compte de la possibilité de ne pas être compté parmi les élus, c'est *faire comme si* on l'était, et tenir pour négligeable le fait qu'on pourrait ne pas l'être.

Nous sommes donc (presque) tous calvinistes, adeptes de ce paradoxe rationnel : que les universités soient élues (destinées aux Initiatives d'Excellence) ou damnées (non-destinées aux Initiatives d'Excellence), elles travaillent toutes sans relâche, en répondant aux appels d'offre, à l'acquisition des « signes » de la grâce, que j'appellerai désormais la « *grâce compétitive* ».

Une sémiotique de la « grâce compétitive »

On comprend aisément pourquoi cette situation d'autonomie compétitive intéresse le sémioticien, car la libre participation à la compétition ne change rien (ou peu de choses) à la réalité de la place de chacun, les positions étant déjà quasiment jouées, mais elle change un « signe », celui de la « grâce compétitive », qui est la part sémiotique que chacun reçoit, en quelque façon, en échange de sa contribution réelle au gain global de compétitivité de tout le système. Ce signe est particulièrement problématique puisqu'il a pour contenu un état de grâce non avéré, et que son absence est elle-même un signe, qui a pour contenu une damnation qui, elle, est avérée.

Mais du même coup, cela revient à admettre que la libre participation des acteurs autonomes aux compétitions repose sur un acte de mauvaise foi : il faut se tromper soi-même pour concourir sans savoir si on fera partie des élus ou des damnés, tout en sachant déjà plus ou moins à quelle catégorie on appartient, et tout en souhaitant pourtant quand même faire partie des élus ; il faut à la fois y croire et ne pas y croire, y croire pour concourir et ne pas y croire pour rester cohérent avec le postulat de départ, à savoir que les rôles sont déjà distribués à l'avance. La mauvaise foi est donc bien le prix de la « grâce compétitive ».

Et, de ce fait même, la non-participation à la compétition est en même temps d'une parfaite bonne foi et particulièrement risquée, d'un point de vue sémiotique : c'est en effet, en même temps qu'un renoncement au signe de la grâce, un aveu affiché de l'absence de cette grâce, avec mauvaise conscience garantie à l'appui. Et ce serait même et surtout, d'une certaine manière, tenter de se mettre à la place de Dieu : en effet, ne pas rechercher les signes de la grâce compétitive reviendrait à afficher que nous savons déjà que nous ne comptons pas parmi les élus, alors que seul Dieu est censé le savoir et seul à pouvoir décider si ce statut doit être rendu public ou pas. Dans le cas de la compétition entre universités, les élus et damnés sont connus d'avance, et pourtant il est toujours particulièrement malséant d'utiliser publiquement cette information pour justifier un renoncement à la compétition ; autrement dit, nous savons sans savoir, nous détenons une information cruciale qu'il est interdit d'utiliser pour un choix stratégique : il s'agit bien du même péché majeur, l'hybris de celui qui se prendrait pour Dieu. Dans ce monde-là, la bonne foi est transgressive, marginalement, et bien amère !

Nous choisissons donc d'acquérir les signes de notre salut (les signes de l'appartenance aux gagnants) pour affirmer notre liberté de choix et maximiser notre identité sémiotique. Le choix de porter le signe de la grâce compétitive n'implique donc ni de vouloir être élu (puisque cela est déjà décidé d'avance par une instance supérieure), ni même de vouloir ce signe lui-même (puisque seule l'instance supérieure peut décider s'il est véridique ou non). En revanche, nous voulons éviter les effets de l'absence du signe, car le choix de ne pas porter le signe implique à la fois de vouloir ne pas le porter et de vouloir ne pas être parmi les élus. C'est donc un choix qui consiste non pas à choisir la participation, mais d'abord à éviter la non-participation, et nous retrouvons alors le motif canonique de la double négation modale, la dénégation propre à la mauvaise foi.

La mauvaise foi et la rationalité « calviniste » qui est la nôtre ont la même structure : la tension entre l'acceptation d'une nécessité préétablie (un destin) et un projet d'autonomie rationnelle susceptible de réaliser ce destin. Cette tension est ici résolue par une double négation : « ne pas vouloir être élu », et « vouloir ne pas sembler ne pas être élu » ; dans l'autre option (l'abstention), la tension est suspendue par les deux vouloirs : « vouloir ne pas être élu » et « vouloir ne pas sembler être élu ». Comme le rappelle Sartre : « le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi »⁵. Pour être des universités compétitives, nous nous affirmons libres de vouloir ce qui nous détermine et qui nous classe, avec cette nuance encore plus paradoxale que le choix calviniste, puisque nous faisons semblant de vouloir ce qui ne peut se vouloir.

Cette situation et ces raisonnements paradoxaux induisent de nombreux problèmes sémiotiques, notamment concernant les enchâssements de dénégations, et l'articulation entre les espaces de contingence et les espaces de nécessité, entre le régime de l'aléa et celui de la programmation, entre le domaine du « peut être » et celui de l'« être ».

La coupure modale & épistémologique

La première question touche au statut de Dieu dans le raisonnement calviniste, ou de « X » dans le comportement compétitif des universités et des universitaires. Dans l'éthique compétitive du capitalisme, Dieu est le seul à pouvoir distinguer les élus et les damnés, à pouvoir le manifester par la grâce attribuée aux premiers ; et ce Dieu manque pourtant singulièrement de pouvoir, puisqu'une fois qu'il a pris la décision, il ne peut plus rien y changer. On se rappellera notamment l'argument qui fonde le choix de la participation à la compétition, et surtout qui conduit à éviter la non-participation : comme seul Dieu sait qui est élu ou pas, aucun croyant ne peut prétendre s'abstenir des signes de la grâce, au motif que ce serait prendre la place de Dieu. Dans cette éthique calviniste et compétitive, il est donc nécessaire d'opérer une

5. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, p. 104.

coupure radicale entre les deux univers de modalisation, d'un côté celui de la nécessité et des déterminations définitives, qui répartissent *a priori* les acteurs en catégories distinctes, élus et damnés, et de l'autre celui de la contingence, où peut se déployer le travail compétitif de chacun, et où la compétition doit pouvoir se dérouler sans connaissance de ce qui est établi dans l'autre univers.

Cette coupure n'est pas sans quelque parenté avec le raisonnement sartrien. Par exemple, d'un côté, la mauvaise foi des *salauds* consiste à se déplacer d'un univers à l'autre, à nier l'appartenance à l'univers de la contingence qui rend possible la compétition, et affirmer l'appartenance à celui de la nécessité, qui la rend inutile : il y a des universités qui se considèrent en effet comme tout spécialement *nécessaires*, et qui, par conséquent, avec compétition ou sans compétition, voire hors compétition, ne sauraient imaginer autrement que comme un scandale majeur le fait de ne pas gagner dans tous les cas de figure. D'un autre côté, la mauvaise foi des *lâches* consiste, sans aucun déplacement, à invoquer la porosité entre les deux univers, les déterminations qui émanent de l'un venant perturber, en matière d'excuse et de justification, le libre jeu de la contingence et de la compétition dans l'autre. La bonne foi selon Sartre, pour autant qu'elle soit envisageable pour des êtres humains qui ne seraient pas philosophes (ou sémioticiens), imposerait donc une négation fondamentale, une coupure radicale et irréversible entre l'espace des nécessités supérieures et déterminantes, d'une part, et celui de la contingence, d'autre part, sans aucune possibilité de transfert ou d'intégration.

On sait bien pourtant qu'en toute logique, et selon un fonctionnement sémiotique déjà bien établi, que la contingence et la nécessité appartiennent à la même catégorie isotope, et que l'on peut donc transformer l'une dans l'autre selon des règles connues, explicites et contrôlées. Il n'y a donc pas que le « projet de mauvaise foi » qui soit lui-même de mauvaise foi : le « projet de bonne foi » l'est finalement tout autant, puisqu'il repose sur une dénégation de l'articulation modale fondamentale entre nécessité et contingence, et, tout simplement de la structure sémiotique qui les réunit et qui permet de transformer l'une dans l'autre et de parcourir tout le dispositif modal.

Sartre et les philosophes s'en sortent, au plan spéculatif, en distinguant l'essence et l'existence, l'être et l'existant : une très ancienne dichotomie, active depuis la philosophie présocratique, et reprise plus récemment et de manière emblématique par Heidegger, qui explique comment l'être indifférencié « tombe » sans retour possible dans l'existence plurielle et différenciatrice. Ce ne sont donc pas la contingence et la nécessité en tant que structures logiques qui sont « désarticulées », mais l'être (le lieu de la nécessité) et l'existence (le lieu de la contingence), en tant qu'espaces ontologiques.

Ce n'est d'ailleurs pas un thème étranger à la sémiotique, puisque, aussi bien P. A. Brandt dans son essai sur les « contraintes modales du sens », qu'A. J. Greimas, dans « De l'imperfection », croient saisir l'épiphanie de l'existence sémiotique dans la rupture avec les nécessités du monde physique, dans la

première déhiscence contingente sur le fond du « devoir être ». Avec une récurrence particulièrement assumée dans *Sémiotique des passions*⁶, dans le chapitre intitulé « Épistémologie des passions », où l'homogénéité de l'existence sémiotique est conquise grâce à la « sommation », qui sélectionne un domaine de pertinence sémiotique au sein d'un flux de tensions perceptives faiblement articulées, et qui procure à ce domaine une première articulation, grâce à une négation fondatrice qui le disjoint de tout le reste des flux perceptifs et tensifs.

Le récit épistémologique de l'épiphanie d'un mode d'existence sémiotique peut être d'une autre nature, comme c'est le cas chez tous ceux qui prennent le parti d'une « émergence » de l'existence sémiotique à partir des contraintes propres au monde naturel, notamment dans le cadre d'une « sémiophysique ». Dans les deux options épistémologiques, on postule que les contraintes sémiotiques ne peuvent se donner libre cours que dans un monde entièrement ou partiellement libéré des contraintes naturelles, et qui par conséquent, procède d'une existence contingente ; mais dans le premier, on met en scène la négation fondatrice, qui exprime la coupure entre nécessité et contingence, alors que dans le second, on met en scène une libération progressive du monde des significations, mais une libération qui ne rompt jamais le lien avec les contraintes naturelles, et qui n'empêche jamais de revenir à cette origine physique et biologique.

Du point de vue d'une « sémiophysique », la sémiotique tout entière serait sous le signe d'une mauvaise foi existentielle, dès lors qu'au nom de la « coupure », elle oublierait ou récuserait le lien avec les contraintes naturelles. Du point de vue d'une sémiotique immanente, c'est la sémiophysique toute entière qui serait de mauvaise foi, et qui s'efforcerait, au nom de l'« émergence », de nier son caractère d'absolue contingence, voire qui affirmerait une sorte de nécessité ontologique du sens. D'une certaine manière, le dialogue épistémologique entre ces deux types de sémiotiques est un dialogue de pure mauvaise foi sartrienne, entre les *salauds* épistémologiques (les tenants de la sémiophysique) et les *lâches* épistémologiques (les tenants de la sémiotique immanente). Le choix est délicat !

Dieu, l'Economie & l'Institution

L'autre question qui vient à l'esprit est celui du statut sémiotique de Dieu, ou de son équivalent « X ». La doctrine de la grâce compétitive ne se contente pas de justifier la participation de chacun à l'effort collectif ; elle ne se contente pas non plus de définir un domaine pertinent et contingent à la fois, où peuvent se donner libre cours les stratégies de compétition. Elle instaure en même temps un autre lieu, transcendant et asynchrone : *transcendant*, parce qu'il est le lieu des déterminations programmées, qui s'imposent aux résultats obtenus dans l'autre lieu, quoiqu'on fasse dans cet autre lieu ; *asynchrone*, parce qu'il

6. A. J. GREIMAS et J. FONTANILLE, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.

ne comporte aucun devenir, aucune possibilité de transformation, alors qu'il conditionne le devenir et les transformations observables dans l'autre lieu. En effet, s'il pouvait se transformer lui-même, il serait également contingent, et soumis aux influences d'un troisième lieu hiérarchiquement supérieur : cette clause implique donc également une absence de récursivité.

La relation entre les deux domaines modaux est donc *dissymétrique, unilatérale et non récursive*, et la *dissymétrie, l'unilatéralité, et la non-récursivité* sont les formes modales et aspectuelles que prend, à un niveau supérieur du parcours génératif de la signification, celui des procès aspectualisés et modalisés, la dénégation propre à la coupure fondatrice entre les deux domaines modaux. Appliquée à la vie politique et économique, aux discours d'économie politique et aux discours stratégiques et institutionnels qui la décrivent et la dirigent, cette relation constituée de figures topologiques et syntagmatiques est donc une manifestation plus superficielle (au niveau du procès argumentatif) de la mauvaise foi saisie en profondeur.

Elle est, en tout cas, clairement contredite par l'histoire de l'économie et des institutions :

1. La *récursivité* est avérée : étant donné un état des domaines de déterminations qui s'imposent aux actions individuelles et collectives, il apparaît qu'il est toujours possible d'en inventer ou susciter un autre, plus englobant, plus vaste, qui, à son tour, détermine les domaines hiérarchiquement inférieurs qui, peu de temps avant, passaient pour le *terminus ad quem* de tout le raisonnement économique et politique. Et il n'y a aucune raison déductive et définitive pour que le processus soit achevé avec ce qu'on appelle la « mondialisation », bien que, pour le discours libéral contemporain, l'idéologie de la mondialisation fonctionne souvent comme principe de clôture ultime.

2. L'*unilatéralité* est également remise en cause, puisque, dès lors que la compétition est généralisée, elle transforme les conditions initiales de la détermination, au point que, pour les spécialistes de l'économie contemporaine, les mécanismes du calcul compétitif et de la théorie des jeux ont pris la place des déterminations économiques traditionnelles.

3. La *dissymétrie* est enfin tout aussi discutable, justement parce qu'on observe aujourd'hui une inversion des relations entre le monde des lois économiques et celui des calculs compétitifs, celui-ci déterminant celui-là.

Maintenir la fiction d'une relation dissymétrique, unilatérale et non récursive entre le monde des lois économiques et celui de l'action compétitive est donc un acte de mauvaise foi (eu égard au fonctionnement réel de l'économie), qui permet d'installer *un espace de croyances idéologiques immuables*, susceptible de résister à toutes les tentatives de transformations issues du monde de l'action humaine. Il ne s'agit plus alors de la négation modale fondatrice et originelle, mais de sa justification idéologique, sous la forme d'une négation permanente et récurrente des autres relations envisageables entre les univers modaux : décréter la *dissymétrie, l'unilatéralité et la non-récursivité*, c'est en

effet, pour mettre le monde de la nécessité à l'abri des aléas de tous les autres, multiplier et décliner, par stratégie idéologique, les négations modales, aspectuelles et processuelles en général. C'est placer Dieu, l'économie, les systèmes institutionnels, non seulement dans un autre espace modal, mais hors d'atteinte de celui où se joue l'action humaine : c'est décréter en somme que le lieu où tout se décide ne peut être décidé, et sur lequel aucun vouloir, aucun pouvoir, aucun savoir issus du monde des actions laborieuses et compétitives n'ont prise.

La mauvaise foi comme forme de vie : une stratégie de survie !

Les calvinistes ne sont ni des salauds ni des lâches, puisqu'ils assument leur place en ce monde sans se prendre pour Dieu, et sans prendre ses décisions inamovibles comme excuses. Et pourtant, ils sont de mauvaise foi, puisque leur éthique repose sur la double dénégation modale. Mais c'est une stratégie pour agir, pour faire des projets et les conduire à leur terme ; cette condition est stratégique, au sens où elle détermine et régit des interactions pratiques et modales. *La mauvaise foi est donc ici une stratégie de survie.* Et c'est même en outre une forme de vie, au sens où la stratégie n'est pas limitée à une situation ou à un thème, mais influence durablement et transversalement l'ensemble des comportements et des manières de faire individuelles et collectives.

Il nous faut revenir, pour mieux en comprendre les articulations sémiotiques, sur la tension entre l'acceptation d'une nécessité préétablie (un destin) et un projet d'autonomie volontariste susceptible de réaliser ce destin. Tension résolue, pour les calvinistes, par le fait de « vouloir sa prédestination », ou, selon Spinoza et Bourdieu, par le choix qui consiste à « faire de nécessité vertu ». Ces différentes solutions sont à l'évidence des manières possibles de résoudre la tension modale fondamentale, et elles ouvrent donc la possibilité d'une typologie des solutions disponibles pour les formes de vie « de mauvaise foi ».

« Vouloir sa prédestination » et « Faire de nécessité vertu » transforment chacun à leur manière un destin en projet susceptible d'être choisi. Reprenons les choses en leur commencement.

Indétermination, indépendance et projet

D'un côté, la nécessité s'impose, au cœur des relations actantielles, comme *détermination* (portant sur l'être et sur les relations entre états) ou *dépendance* (portant sur le faire et sur les relations entre actants) ; elle peut en outre se déployer sur l'axe syntagmatique comme *destin*. De l'autre côté, la responsabilité de l'actant à l'égard de ses actes suppose qu'il soit autonome (*non dépendant, autodéterminé, et inhérent* à ses actes).

La tension peut être résolue de plusieurs manières, qui sont toutes des dénégations, plus ou moins de mauvaise foi : (i) *dégager une part d'indétermination*, pour faire apparaître un espace de contingence ; (ii) *distendre la dépendance* à l'égard de l'instance supérieure, pour susciter un

espace d'indépendance, où des marges de liberté seront exploitables ; (iii) modifier le sens de lecture du déploiement syntagmatique, pour convertir un destin (lu à partir de sa propre fin) en *projet* (lu à partir de son début).

L'*indétermination*, l'indépendance et le *projet* reconstituent alors les conditions de possibilité de l'autonomie (par rapport à l'instance supérieure garante de la nécessité), et de l'*inhérence* (par rapport à la maîtrise du cours d'action et de son sens). Ils complètent le dispositif de manifestation de la dénégation fondamentale en le faisant porter non plus sur les relations entre les deux espaces modaux et sur le procès argumentatif du discours qui les justifie (dissymétrie, unilatéralité et non-récursivité), mais, cette fois, sur les propriétés modales et perspectives du procès même de l'action humaine, c'est-à-dire sur les acteurs et composants de la *scène pratique* ; on note alors deux négations par contradiction (in/détermination, in/dépendance) et une négation par inversion (destin/projet).

Le dosage de l'une ou de l'autre fait porter le poids, selon le cas, dans la scène pratique, sur le rapport à l'acte (in/détermination), sur le rapport à l'autre (in/dépendance) ou sur le rapport à l'horizon référentiel (destin/projet). La distinction entre les trois aspects du problème ouvre la possibilité d'une typologie des stratégies, grâce à un modèle des tensions-résolutions entre les deux grandes orientations posées ci-dessus.

Inverser le point de vue pour persévérer dans l'être

Pour Spinoza la résolution de la tension entre nécessité et choix rationnel semble « aller de soi » : « Agir par raison n'est rien d'autre (...) que de faire ce qui suit de la nécessité de notre nature *considérée en soi seule* »⁷. Il affirme donc que l'agir raisonnable et vertueux découle directement de la nécessité inhérente à notre nature même (*considérée en soi seule*), sans référence à un univers de déterminations transcendantes. De fait, les exigences de notre nature se réduisent à la *persévérance dans l'être* ; la persévérance étant une nécessité de notre nature, elle n'est ni organisée ni imposée depuis un autre monde, elle est inhérente au fait même que nous existons, et une simple condition pour que nous continuions à exister. Rapportée au cours d'action, la persévérance dans l'être devient une simple condition de la *curtivité* de l'action : l'action est en cours, et la persévérance garantit la continuité de ce cours.

Pour Spinoza, la résolution de la tension est donc *descendante*, par réduction de toutes les nécessités et de tous les destins possibles à un seul principe de survie et de persévérance dans la survie : la détermination est *intégrée au ressort du cours d'action*, elle régule la contingence de l'action humaine, elle n'implique aucune dépendance, et l'orientation du parcours est bien celle du projet, puisqu'elle vise et alimente un parcours qui doit être, prospectivement, aussi long et cursif que possible.

7. SPINOZA, *L'éthique*, trad. Roland Caillois, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1954, pp. 302-303.

Cette solution repose sur une négation très particulière, où toutes les formes de nécessités extérieures disparaissent par intégration et réduction à une seule, celle de la persévérance dans l'être, et cette forme de négation n'est autre que *l'inversion du principe même d'un destin* (le prospectif à la place du rétrospectif). En d'autres termes, Spinoza nous apprend qu'*il suffit d'inverser le point de vue sur le procès*, en le considérant prospectivement, pour réduire toute nécessité extérieure en une nécessité interne du procès de l'existence.

La « ruse » spinozienne est évidemment de mauvaise foi, et elle est au cœur de tout son raisonnement éthique, la forme même de la rationalité pratique. Pourtant, elle est elle-même une réfutation d'une autre mauvaise foi, celle qui consiste à se reconnaître un destin : car la figure même du destin semble prospective (au sens où elle prévoit ce qui sera à venir) tout en se fondant sur une décision antérieure, une affirmation rétrospective portant sur cette fin (au sens où cette fin est déjà connue). La ruse spinozienne en dénonce donc une autre : celle qui consiste à faire semblant d'avoir un avenir ouvert alors que l'on sait qu'il est déjà entièrement clos et décidé.

Faire de nécessité vertu : une machine intégrative

Une autre solution est celle de Bourdieu, apparemment inspirée de celle de Spinoza. « *Faire de nécessité vertu* » consiste, selon Bourdieu, en une « double négation ».

Du fait de l'[habitus qui engendre des aspirations et des pratiques objectivement compatibles avec les conditions objectives], les événements les plus improbables se trouvent exclus, soit avant tout examen, au titre d'impensable, soit au prix de la double négation qui incline à faire de nécessité vertu, c'est-à-dire à refuser le refusé et à aimer l'inévitable. Les conditions mêmes de production de l'ethos, nécessité faite vertu, font que les anticipations qu'il engendre tendent à ignorer [le fait que les conditions de l'expérience aient pu être modifiées]⁸.

Si l'on y regarde de plus près, on observe que :

(1) le cours pratique de l'action a déjà intégré une part de nécessité, sous la forme de l'*habitus*, en ce sens que, par apprentissage individuel et collectif, chacun limite ses propres aspirations, anticipations et projets à ce que les déterminations extérieures autorisent ;

(2) l'*habitus* fonctionne ensuite comme un filtre et un attracteur : tout ce qui n'est pas conforme aux déterminations est soit rejeté (au titre d'impensable), soit converti et à son tour intégré à l'*habitus* (*aimer l'inévitable*).

Il faut distinguer ici deux moments de l'intégration de la nécessité et des déterminations. Le premier est immanent, car il est propre aux conditions de possibilités de l'action, déjà réduites et intégrées sous forme d'*habitus* ; c'est un espace de déterminations isotopes. Le second est transcendant, ou au moins étranger, car la nécessité qu'il exprime contrevient aux déterminations déjà

8. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie DRZ, Genève, Paris, 1972, p. 177.

intégrées, et c'est de cette nécessité-là dont il est question dans l'expression « faire de nécessité vertu ». Cette expression, justement, décrit le mode d'intégration spécifique, réservé aux déterminations hétérotopes. Dès lors, « aimer l'inévitable » est une transformation à la fois passionnelle et modale, une « double négation » clairement porteuse d'un acte de mauvaise foi : négation des conditions de possibilité ordinaires et déjà intégrées à l'habitus, et négation de l'incompatibilité qui découle de la première négation, par un acte de pure adhésion passionnelle. Et Bourdieu précise : c'est une condition de survie sociale.

Le principe sous-jacent est le même que pour Spinoza : « persévérer dans l'être », mais il fait l'objet, chez Bourdieu, d'une analyse syntagmatique plus poussée : si on est conduit à inverser le regard sur le procès, et à remplacer le destin par un projet, c'est ici en raison de *l'immersion du point de vue dans le cours d'action*, car le point de vue nécessaire pour appréhender un destin est obligatoirement distancié (il faut pour cela, et c'est le péché calviniste par excellence, « prendre le point de vue de Dieu »). De ce point de vue en immersion, en tout point du cours d'action, ce qui, de la nécessité, est déjà réduit et intégré, constitue l'habitus, et ce qui reste à réduire et à intégrer constitue cet « inévitable » qu'il faut apprendre à aimer. Rien de nouveau donc : c'est *l'inversion du point de vue*, ici expliquée par *l'immersion dans le cours d'action*, qui est la source de toutes les réductions et intégrations de la nécessité à la persévérance dans l'être, à la nécessité inhérente au cours d'action lui-même.

Néanmoins, le détail de l'analyse permet, dans la version de Bourdieu, de préciser le fonctionnement du procès. Globalement, la dissymétrie, l'unilatéralité et la non-récurtivité deviennent non-pertinentes, puisque la relation entre le monde contingent de l'action humaine et celui des nécessités extérieures est suspendue par le point de vue « en immersion ». Nous sommes dans un mode quasi sartrien, où l'action humaine doit trouver son sens en dehors de toute référence à une nécessité transcendante.

Eu égard aux trois autres aspects invoqués plus haut, le mode de résolution proposé par Bourdieu affecte : (i) la *détermination*, puisqu'en tout point du cours d'action, les déterminations incompatibles suscitent de *l'indétermination*, un flottement contingent propice à l'affirmation d'un choix par l'acteur ; (ii) la *dépendance*, puisque tout le processus vise à convertir la dépendance entre les acteurs du procès en relations choisies pour persévérer socialement, et (iii) le *destin* est converti en *procès en projet* ; dès lors les anticipations reposent sur des apprentissages, et les apprentissages sont guidés par les anticipations.

Un îlot de liberté et de projet : l'échappatoire calviniste

Si on revient maintenant à la solution calviniste, on constate qu'elle ménage systématiquement un mode d'existence sémiotique *englobé*, qui se différencie principalement du mode d'existence *englobant* par un régime de

croissance spécifique : (i) la *détermination* n'est pas remise en cause, elle est même consolidée, voire protégée des effets de l'action humaine ; toutefois, *il est ménagé un espace disjoint pour la contingence*, l'effort et la compétition, auquel il faut croire pour y participer ; (ii) la *dépendance* est confortée, puisque même le sens de l'agitation humaine plus ou moins fébrile et aléatoire est donné par la grâce divine : elle est le signe de cette grâce ; mais ce signe peut être recherché ou non, selon qu'on croit ou non à sa fonction de signe de la grâce : *c'est la marge de liberté propre à l'espace de l'action contingente* ; (iii) le *destin* reste immuable, et entièrement lisible à partir de la fin, mais seulement à partir de l'espace transcendant ; en revanche, *dans l'espace contingent, la fin de ce destin est inconnue*, seul est connaissable le « signe » actuel porté par l'action en cours.

La solution calviniste est donc loin de « faire de nécessité vertu », puisque la vertu se construit ici dans l'ignorance de la nécessité, ou dans un savoir-croire de mauvaise foi qui ne vaut guère mieux. À la différence des deux autres, la coupure radicale entre les deux univers modaux, la dénégation fondatrice, n'autorise aucune intégration ; elle ne laisse place qu'à une inclusion : un sous-espace inclus pour accueillir les signes de la grâce compétitive, la marge de liberté compétitive, et un projet autonome ; mais, du même coup, cette inclusion échappe en partie au poids de la grâce et de sa détermination, et peut au moins donner l'illusion de la possibilité d'en choisir les signes.

Coup de force et mauvaises excuses : le bricolage sartrien des nécessités

Enfin, la solution sartrienne, si solution il y a dans ce cas, est plus radicale encore, puisqu'il n'y a pas même de signe qui relie l'espace de la nécessité à celui de la contingence : une fois « tombés » dans l'existence, nous sommes dans la contingence, et toute relation établie avec un prétendu espace de nécessité est une erreur de mauvaise foi (les salauds et les lâches), une illusion provisoire et condamnée. Le retour de bonne foi à l'espace de nécessité ne peut être qu'une régression vers l'inexistence (le néant de l'être).

Néanmoins, même stipendiées, les deux stratégies erronées évoquées par Sartre peuvent être confrontées avec les précédentes : le *salaud* procède à une intégration inverse (de la contingence vers la nécessité), et le *lâche* procède à la manière de l'acteur social selon Bourdieu, par une intégration partielle de la nécessité dans l'environnement de l'action. Le *salaud* redouble la détermination, annule la dépendance, et se fait lui-même destin ; le *lâche* maintient une part de déterminations et de dépendance, mais affirme néanmoins la possibilité d'un projet, car la détermination et la dépendance du lâche ne sont pas complètes.

Quatre stratégies de mauvaise foi : autant de formes de vie différentes

Les universités autonomes en compétition ont donc, finalement, un choix de « formes de vie » à faire : une fois exclue la solution sartrienne radicale,

qui n'autorise aucune action compétitive, il reste quelques « compromis » possibles :

1. La *dénégation calviniste*, qui ménage dans un univers entièrement déterminé une *inclusion* de contingence et de croyance, au sein duquel on peut choisir des signes et construire des projets : la compétition procure dans ce cas la **grâce compétitive**.

2. *L'inversion spinoziste et bourdieuvine du point de vue sur le procès*, transformant le destin en projet, et qui produit une double dénégation par réduction et intégration de toutes les nécessités extérieures en une seule nécessité immanente (la persévérance dans l'être) ; la compétition procure alors le signe de la **persévérance compétitive**.

3. *Le compromis des lâches*, qui agissent dans la contingence mais en y intégrant une part de détermination et de dépendance en matière d'excuse et de faire-valoir : la compétition est alors le moyen de résister tant bien que mal à ces déterminations et à cette dépendance, et elle procure le signe du **mérite compétitif**.

4. *Le coup de force des salauds*, qui n'agissent qu'au nom d'une nécessité qu'ils s'approprient et à laquelle ils s'identifient : la compétition est alors le moyen de manifester cette nécessité comme un dû, et elle procure le signe de la **reconnaissance compétitive**.

Grâce, persévérance, mérite et reconnaissance (compétitifs) : autant de dispositifs de mauvaise foi qui régissent globalement à la fois le sens de l'action, le type de valeurs qui la guident, l'éthique dont elle se réclame, et les gratifications qu'elle vise. Chacun d'eux exploite par ailleurs une forme tensive typique du cours d'action, dont le principe est directement déductible de la structure spécifique de dénégation retenue ; il s'agit plus précisément d'*advenir* (par la grâce), de *devenir* (par la persévérance), de *parvenir* (par le mérite), et de *survenir* (par la reconnaissance).

Quatre stratégies de mauvaise foi qui induisent chacune une inflexion cohérente de l'ensemble des caractères sémiotiques de l'action, depuis la forme même du procès jusqu'aux valeurs et à leurs effets passionnels, et qui déterminent donc globalement chacune une forme de vie. *Grâce, persévérance, mérite et reconnaissance* sont donc les quatre formes de vie que visent les stratégies de mauvaise foi. Les quatre formes de vie sont des compromis permettant à chacun de trouver sa voie dans un monde régi d'un côté par des déterminations particulièrement prégnantes (dans le domaine de la nécessité), et de l'autre par un principe polémique généralisé, la « compétition » pour la survie (dans le domaine de la contingence). Elles offrent ainsi quatre solutions différentes pour résoudre la tension sous-jacente entre une nécessité préétablie et un projet autonome susceptible de l'assumer et de la réaliser.

La *grâce* ne peut être manifestée, de mauvaise foi, que par l'*inclusion* d'un sous-domaine de contingence et de liberté, ménagé au sein de la nécessité,

inclusion qui fonde un point de vue à partir duquel un projet est envisageable, et qui ouvre la possibilité d'une compétition aux enjeux purement symboliques.

La *persévérance* présuppose la réduction de toutes les nécessités en une seule, et son *intégration* dans le cours d'un projet, autorisant ainsi un seul point de vue, en immersion, et inversé par rapport à celui de la prédestination ; dans ce cas, la compétition est une manifestation de la persévérance, et rend possible la poursuite de l'action.

Le *mérite* n'apparaît, dans le domaine de la contingence, que si une partie des déterminations nécessaires interfèrent avec la liberté du projet, en quelque sorte ravalée par *inclusion* au même niveau que lui, pour le perturber et valoriser ainsi l'effort compétitif accompli.

La *reconnaissance* enfin, est un dû, un signe qui doit être « rendu » à celui qui s'en arroe le droit, au nom d'une prétendue nécessité de la position conquise par l'acteur, et dans ce cas, la contingence est elle-même intégrée comme adjuvant de cette conquête.

La diversité des opérations n'est qu'apparente, et résulte de la complexité des manifestations aspectuelles, modales et passionnelles. Mais, si on ne considère que les dénégations profondes et immanentes, comme des opérations portant sur les relations entre les deux domaines modaux, on voit bien que ces opérations, à la recherche d'un compromis, visent à faire la place (i) soit d'une part de contingence dans le domaine de la nécessité, (ii) soit d'une part de nécessité dans le domaine de la contingence. Dans un cas comme dans l'autre, on a le choix entre une *intégration* pleine et entière, et une simple *inclusion* marginale. L'*intégration* annule la diversité des nécessités ou des contingences, et la réduit à un *principe régulateur* du domaine cible. L'*inclusion*, en revanche, ne se saisit que d'une partie des nécessités ou des contingences, et en fait un élément potentiellement perturbateur dans le domaine cible.

La combinatoire se dessine alors ainsi : (i) *intégration* ou *inclusion* d'une part de contingence dans le domaine de la nécessité, et (ii) *intégration* ou *inclusion* d'une part de nécessité dans le domaine de la contingence. Dès lors, la résolution des tensions entre les deux valences modales (la nécessité et la contingence) repose seulement sur deux opérations formant quatre possibilités : (1) la *contingence* peut être (1a) soit seulement *incluse* dans l'univers de la nécessité comme échappatoire provisoire, et elle procure alors les *signes de la grâce*, (1b) soit *intégrée* comme adjuvant régulateur, au bénéfice de la *reconnaissance*. De même, (2) la *nécessité* peut être : (2a) soit seulement *incluse* comme perturbation du projet, et elle produit alors l'effet de *mérite*, (2b) soit *intégrée* comme régulation du cours d'action au sein du domaine de la contingence, et elle produit l'effet de *persévérance*.

En bref et en tableau :

| | | |
|--------------------|------------------------------|------------------------------|
| | NÉCESSITÉ <i>contingence</i> | CONTINGENCE <i>nécessité</i> |
| Inclusion | Grâce compétitive | Mérite compétitif |
| Intégration | Reconnaissance compétitive | Persévérance compétitive |



BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, Paris, 1972.

DUPUY J.-P., *Self-deception and paradoxes of rationality*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

GREIMAS A. J., et FONTANILLE J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.

SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.

SPINOZA, *L'éthique*, trad. Roland Caillois, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1954.

WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction J.-P. Grossein, Paris, Livre de Poche, 1989.

Résumé : Les universités autonomes sont engagées dans de multiples compétitions, auxquelles chacun de leurs membres, chacune de leurs équipes, participe intensément, tout en sachant plus ou moins clairement ou confusément quels seront les gagnants et quels seront les perdants. Partant de ce paradoxe rationnel, cet article s'efforce de reconstruire, en passant notamment par Sartre, Weber, Bourdieu et Spinoza, la structure de la dénégation modale qui permet de participer « quand bien même... » à ces compétitions permanentes. L'objectif est de parvenir d'une part à une description de l'organisation sémiotique de cette configuration de la mauvaise foi compétitive, et d'autre part à une typologie des formes de vie qui en découlent.

Mots-clés : Autonomie, compétition, paradoxe rationnel, dénégation modale, mauvaise foi compétitive, formes de vie sémiotiques.

Abstract : *Autonomous universities are involved in numerous competitions, to which each of their members, each of their teams, participate with great intensity, while knowing more or less clearly or vaguely what will be the winners and what will be the losers. From this paradox of rationality, this paper tries to reconstruct, in particular from Sartre, Weber, Bourdieu and Spinoza, the structure of the modal double denial which allows us to participate «even if...» in these competitions. The aim is firstly to describe the organization of the semiotic configuration of competitive bad faith and self-deception, and secondly to define a typology of forms of life that arise from it.*

Keywords : *Autonomy, competition, paradox of rationality, modal double denial, competitive bad faith and self-deception, semiotic forms of life.*