



JOURNAL
ETHICS,
ECONOMICS
AND COMMON GOODS

N° 20 (2), JULY - DECEMBER 2023.

EE & CG
ETHICS,
ECONOMICS
COMMON
GOODS

JOURNAL
ETHICS,
ECONOMICS
AND COMMON GOODS

N° 20 (2), JULY - DECEMBER 2023.

EE & **CG**
ETHICS,
ECONOMICS COMMON
GOODS

Journal Ethics, Economics & Common Goods, Vol.20, No. 2 July- December 2023 biannual publication edited by the Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A. C, calle 21 sur 1103, Col. Santiago, C.P 72410, Puebla, Puebla. Tel. (222) 2299400, <https://journal.upaep.mx/index.php/EthicsEconomicsandCommonGoods>. Editors: María Teresa Herrera Rendón-Nebel. Exclusive use rights reserved No. 04-2022-071213543400-102, ISSN 2954 - 4254, both granted by the Instituto Nacional del Derecho de Autor. Technical responsible: Ana Xóchitl Martínez Díaz, Alejandra Isabel Ponce Sabido.

Date of last modification: January 30, 2024.

ISSN: 2954-4254

ESSENTIAL IDENTIFICATION

Title: Journal Ethics, Economics and Common Goods

Frequency: Bi-annual

Dissemination: International

ISSN online: 2954 - 4254

Place of edition: Mexico

Year founded: 2003

DIRECTORY

Editor

María Teresa Herrera Rendón Nebel
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. *México*
Facultad de Contaduría y Finanzas

Design

Alejandra Isabel Ponce Sabido

Editorial board

Jérôme Ballet. Université de Bordeaux.
France

Shashi Motilal. Université of Delhi. *India*

Mathias Nebel. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. *México*

Patrizio Piraino. University of Notre Dame. *United States of America*

GENERAL INFORMATION

The Journal Ethics, Economics and Common Goods aims to be a space for debate and discussion on issues of social and economic ethics. Topics and issues range from theory to practical ethical questions affecting our contemporary societies. The journal is especially, but not exclusively, concerned with the relationship between ethics, economics and the different aspects of common goods perspective in social ethics.

Social and economic ethics is a rapidly changing field. The systems of thought and ideologies inherited from the 20th century seem to be exhausted and prove incapable of responding to the challenges posed by, among others, artificial intelligence, the transformation of labor and capital, the financialization of the economy, the stagnation of middle-class wages, and the growing ideological polarization of our societies.

The Journal Ethics, Economics and the Common Goods promotes contributions to scientific debates that combine high academic rigor with originality of thought. In the face of the return of ideologies and the rise of moral neopharisaisms in the Anglo-Saxon world, the journal aims to be a space for rational, free, serious and open dialogue. All articles in the journal undergo a process of double anonymous peer review. In addition, it guarantees authors a rapid review of the articles submitted to it. It is an electronic journal that publishes its articles under a creative commons license and is therefore open access.

Research articles, research reports, essays and responses are double-blind refereed. The journal is bi-annual and publishes two issues per year, in July and December. At least one of these two issues is thematic. The journal is pleased to publish articles in French, English and Spanish.

SCIENTIFIC BOARD

Alain Anquetil. ESSCA. France
Alejandra Boni. Universitat Politècnica de València. España
Andrew Crabtree. Copenhagen Business School. Denmark
Byaruhanga Rukooko Archangel. Makerere University. Uganda
Clemens Sedmak. University of Notre Dame. United States of America
David Robichaud. Université d'Ottawa. Canada
Demuijnck Geert. EDHEC Business School. France
Des Gasper. International Institute of Social Studies. Netherlands
Flavio Commin. IQS School of Management. España
François- Régis Mahieu. Fonds pour la recherche en éthique économique. France
Felipe Adrián Vásquez Gálvez. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México
Javier María Iguñiz Echevarría. Universidad Pontificia de Lima. Perú
Jay Drydyk. Carleton University. Canada
Jean Marcel Koffi. Université de Bouaké. Côte d'Ivoire
Jean-Luc Dubois. Institute de recherche sur le Développement. France
John Francis Díaz. Chung Yuan Christian University. Taiwan
Luigino Bruni. Università Lumen y Sophia. Italia
Mahefasoa Randrianalijaona. Université d'Antananarivo. Madagascar
Marianne Camerer. University of Capetown. South Africa
Mario Biggeri. Università di Firenze. Italia
Mario Maggioni. Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia
Mario Solis. Universidad de Costa Rica. Costa Rica
Michel Dion. Université de Sherbrooke. Canada
Mladjo Ivanovic. Northern Michigan University. United States of America
Óscar Garza Vázquez. Universidad de las Américas Puebla. México
Óscar Ibáñez. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México
Patrick Riordan. University of Oxford. United Kingdom
Pawel Dembinski. Université de Fribourg. Switzerland
Pedro Flores Crespo. Universidad Autónoma de Querétaro. México
Prodipto Ghosh. The Energy and Resources Institute. India
Rebecca Gutwald. Ludwig-Maximilians Universität. Deutschland
Sandra Regina Martini. Universidade Ritter. Brasil
Sara Balestri. Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia
Simona Beretta. Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia
Stacy Kosko. University of Maryland. United States of America
Steve Viner. Middlebury College. United States of America
Volkert Jürgen. Hochschule Pforzheim. Deutschland

INDEX

RESEARCH ARTICLES

- p. 8 -24 Effet des pratiques d'adaptation au changement climatique sur le revenu agricole : cas des riziculteurs en contrat de métayage à Korhogo au nord de la Côte d'Ivoire
Maxime Tano Assi, Célestin Koffi N'Goran et Bintou Tionkoli Silue.
- p. 25-42 ¿De qué son responsable las empresas, ante quien y para qué? Un enfoque de bien común en materia de responsabilidad social empresarial
Matthias Nebel
- p. 43-64 Destino de la inversión pública en tiempos de pandemia. Muertes por COVID-19 y efectos en la pobreza en México
María Teresa Herrera Rendón Nebel, Emmanuel Olivera Pérez
- p. 65-84 The Repugnant, the Sadistic, and Two 'Despotic' Conclusions in Population Ethics
Sreenivasan Subramanian

BOOK REVIEWS

- p.86- 90 Amartya, S. (2023). Citoyen du monde. Memoires. France : Odile Jacob, 496 pp.
Rima Hawi
- p. 91-96 Martínez, J., (2022). Por una política del bien común. Madrid: BAC, 520 pp
José Ramón Amor Pan

INTERVIEWS

- p.98- 105 Entretien avec Elsa Godart
Jérôme Ballet

INTERVIEWS

Entretien avec Elsa Godart

	Elsa Godart¹
By/Par	Jérôme Ballet

ENTRETIEN

Jérôme Ballet (J. B): Dans l'introduction de votre ouvrage *Éthique de la sincérité. Survivre à l'ère du mensonge* vous affirmez que «... la sincérité est moins le fait de dire la vérité que le fait de dire sa vérité (vérité subjective) ». Et plus loin vous poursuivez par « La sincérité affirme ainsi le couronnement de la vérité relative du sujet, de l'individu ou encore de l'opinion : la sincérité est du côté du particulier quand la vérité est du côté du général ». Les trois premiers chapitres de cet ouvrage sont une mise à plat de la distinction entre vérité et sincérité, dont le troisième chapitre est intitulé « La sincérité se fout de la morale ». Paul Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, distinguait trois stades de l'éthique : le premier, stade du Je est l'arrachement, l'affirmation de soi ; le deuxième est le déliement et tient compte des autres, c'est le stade du Tu ; enfin le troisième est la médiation, le stade du Il. Ce troisième stade permet de sortir de l'arbitraire des opinions, fussent-elles sincères, et de forger la règle commune, en somme la morale. Diriez-vous que notre époque est devenue incapable de penser la règle commune ?

Elsa Godart (E. G): J'aime distinguer la morale de l'éthique. Étymologiquement, l'éthique (ἠθικός) éthos et êthos que l'on peut traduire par « demeure, caractère, coutume, manière d'être » est ce qui désigne la règle commune. Présente dès le V^e siècle avant J.-C. à Athènes (on se souvient de *l'éthique à Nicomaque* d'Aristote), elle est cette « sagesse pratique » ou encore « sagesse de l'action » qui nous invite à réfléchir sur nos comportements dans le but de parvenir à bien-vivre ensemble. L'enjeu de l'éthique, à la fois prescriptive et normative, est le bien commun. Or, dans ce contexte, le terme de « morale » n'apparaît pas, pas plus que n'existe d'ailleurs la notion de « sincérité » et cela pour une raison simple : l'antiquité grecque se développe dans un contexte holiste où le tout n'existe pas sans la patrie, cela signifie que le citoyen n'existe pas sans la cité à laquelle il appartient. La question de la singularité ou plus précisément de la subjectivité n'est pas concevable. Léo Strauss dira d'ailleurs à propos de la *République* de Platon que c'est « le premier des communisme ». Il faudra attendre Cicéron pour que ce dernier traduise le terme grec d'éthos en terme latin de « mores ». Mais là encore, la distinction entre la morale et l'éthique n'est pas évidente, il s'agit d'une traduction du grec au latin (on retrouve la notion de « mœurs »). Ce n'est qu'avec l'avènement de la chrétienté et notamment des discussions autour de la question du *liberum arbitrium* que peu à peu comme je l'ai démontré dans le volume I des *Métamorphose des subjectivités*, a pu apparaître la question du sujet (avec notamment Charles de Bovelles et la notion de « singulier » au XV^e siècle). À la Renaissance et à l'Humanisme, la notion de sujet est admise et la distinction entre éthique (collective, plurielle, relative à un temps, une culture, une histoire) et morale (personnelle, impériuse, catégorique, une) s'est affirmée sans pour autant

¹ Docteur en philosophie, docteur en psychologie, habilitée à diriger des recherches, chercheuse permanente au LIPHA (Université Gustave Eiffel); Chercheuse associée au LAP (EHESS-CNRS), créatrice et responsable du Diplôme Universitaire « Éthique et Numérique » à l'UPEC ; auteure de plus d'une vingtaine de livres dont *Éthique de la sincérité* (Armand Colin) récipiendaire du Prix des Savoirs 2020 et lauréat du Trophée de la recherche en éthique, 2022.

s'opposer car le sujet ne vit pas sans la société dans laquelle il habite. Aussi, je pense au contraire que notre époque est celle qui interroge fortement l'éthique, plus encore que la morale.

J. B.: La sincérité renverrait par conséquent aux deux premiers stades de l'éthique : ceux du *Je et du Tu*. Elle implique un double mouvement. D'abord une sincérité envers soi-même. Ensuite une sincérité envers les autres. Mais dans nos sociétés contemporaines, ce double mouvement est lui-même difficile à réaliser. Concernant le premier, dans votre autre ouvrage *Je selfie donc je suis. Les métamorphoses du moi à l'ère du virtuel*, vous soulignez à quel point la cybermodernité a modifié notre rapport à la parole, mais également notre capacité à nous forger nous-mêmes notre identité. Vous parlez de crise identitaire. Diriez-vous que nous avons un moi éclaté, qui serait un moi construit autour des selfies. Pour reprendre encore une référence à Paul Ricoeur, ce dernier soulignait que la narration, la capacité à se raconter, constitue une étape essentielle de l'identité. Ne peut-on voir dans les selfies une manière de se raconter, une manière de forger son identité, qui peut participer d'une démarche sincère ? Ou doit-on y voir une simple exposition aux autres, une sorte de survalorisation du moi dans une compétition des égos, qui, toutefois, ne permet pas d'aboutir à un chemin de sincérité ?

E. G.: J'ai envisagé le selfie comme la représentation, comme l'expression de notre identité virtuelle. En ce sens, le selfie doit se comprendre comme un « *pic speech* », un langage fait d'images. Si bien qu'il est à la fois l'expression d'un « néo-langage » reposant sur des images (de soi) mais dans un contexte spécifique qui est le champ de la virtualité. Or, j'ai pu démontrer que la représentation du temps dans la virtualité se ramène à une sorte d'*hic et nunc*- d'ici et maintenant. Ce qui implique un sentiment d'accélération (Rosa, 2013), d'urgence (Auber, 2009), de précipitation, entraînant frustration et impatience. Dès lors, ce néo-langage reposant davantage sur l'image que sur les mots ; pris dans une représentation du temps très rapide a pour conséquence de présenter une identité virtuelle de soi (notre avatar) qui repose davantage sur des affects (à l'exemple emblématique des émojis) que sur une approche rationnelle (*logos*). Dès lors, nous pouvons dire que le selfie (ou encore « le stade du selfie ») représente l'avènement d'une « subjectivité augmentée » où au moi réel (conscient et inconscient) il faut encore ajouter le moi virtuel (avatar). Ainsi, le stade du selfie (comme nous parlerions du « stade du miroir » chez Lacan, autant de la conscience du sujet) donne lieu à une forme inédite de subjectivité qui ne s'oppose pas à la subjectivité classique, mais la prolonge. De fait, je ne pense pas du tout qu'il faille réduire le selfie à une simple problématique égotique. Quant à la sincérité de la démarche, il m'est difficile d'y répondre, cela dépend de tous et de chacun, même si le virtuel nous offre la possibilité de nous « présenter » sous la forme la plus capable de combler notre Idéal du moi (Freud) notamment grâce aux différents filtres et autres IA.

J. B.: Concernant le deuxième mouvement maintenant, le Tu. Vous notez : « Ce n'est qu'en fonction de l'autre-ou de *soi-même comme un autre* (référence ici implicite à Paul Ricoeur) que la sincérité prend tout son sens ». Toutefois, l'autre peut s'appréhender à de multiples niveaux. On pourrait au moins se dire que l'autre proche, celui qui mentoure directement de son affection,

la famille et les amis par exemple, ne se situe pas en parfaite substitution avec l'autre lointain, la personne que je ne connais pas. La sincérité a-t-elle le même sens dans tous les cas ? Bien sûr, le sentiment d'empathie ne se résume pas à l'autre proche. Sa généralisation à n'importe quel autre est certainement un enjeu fondamental du mieux vivre ensemble.

E. G. Je pense que la sincérité devrait être érigée en position éthique. Cela signifie que nous devrions en faire un effort constant, quel que soit notre rapport à l'autre. Proposer une éthique de la sincérité, c'est interroger dans chacun de nos comportements, dans chacune de nos manières d'être, que ce soit dans notre manière de vivre dans le monde ou dans notre manière d'être avec nos proches, ou encore vis-à-vis de nous-mêmes, la question de ce qu'il y a de plus fondamental en nous. C'est en cela que c'est une éthique, c'est-à-dire qu'elle propose de réfléchir à nos manières d'agir. L'éthique de la sincérité nous invite constamment, quels que soient nos choix, à interroger le sens profond de nos décisions : suis-je en accord avec moi-même quand j'emprunte cette direction ? Suis-je en adéquation avec moi-même quand je fais ce choix. Quand je décide de me taire ou de parler à mon frère, à mes parents, à mes enfants, à mon ami, est-ce que ça correspond réellement à un désir profond ? L'éthique de la sincérité devrait être à la base de chacune de nos décisions et en cela ne pas faire la différence entre ce que je dois choisir à la boulangerie (pain de mie ou pain de seigle) et ce que je dois dire à mon compagnon (je vais te quitter) ? Quels que soient les enjeux, chaque acte m'oblige et m'engage dans le monde et de fait m'invite à réfléchir sur ma sincérité. Bien évidemment, il y a une résonance politique dans cette démarche qui dépasse la simple sphère de la relation intersubjective.

Une dernière chose, l'empathie, ce n'est pas la sincérité. J'ai beaucoup travaillé et j'ai publié un livre sur la pensée d'Edith Stein qui a fait sa thèse sous la direction de Husserl précisément sur la question de *l'Einfühlung* – terme que Paul Ricoeur a d'abord traduit par *intropathie* avant que ne se soit imposé le mot d'empathy d'abord en anglais, puis enfin en français. Edith Stein a une approche phénoménologique de l'empathie. Brièvement, on peut dire qu'elle traduit une expérience double qui nous invite à la fois à prendre connaissance des vécus intérieurs de l'autre, sans pour autant les confondre avec les miens. Ce qui signifie que non seulement je prends conscience de la vie intérieure d'autrui, sur un mode à la fois sensible et intelligible ; mais je prends en même temps conscience de mon propre sentiment qui ne se confond pas avec ce que vit l'autre. C'est donc une expérience qui permet une double connaissance (de l'autre et de soi) sans réduire l'une à l'autre. De ce point de vue, l'empathie permet de rencontrer l'autre d'une manière singulière en réduisant la distance ontologique qu'il y a entre Je et tu.

Le point commun qu'il peut y avoir avec la sincérité, c'est qu'effectivement, dans un moment de sincérité réciproque, - c'est-à-dire quand je suis sincère avec quelqu'un qu'il est avec moi en retour -, on s'aperçoit, bien souvent, que ces moments exceptionnels dans la vie, créent une relation singulière, unique qui renforcent le lien par de-là tout langage (parfois un regard suffit, ou encore un silence partagé où tout est dit). Ces moments de sincérité réciproque permettent une rencontre profonde « d'âme à âme, de cœur à cœur » sans qu'il y ait pour autant confusion, *Einsfühlung* entre moi et l'autre. Généralement, ce sont des moments rares que l'on n'oublie pas, des moments emprunts d'empathie.

J. B.: Cependant, en abandonnant le troisième stade de l'éthique, celui de la règle commune, ne sommes-nous pas amenés à répondre sur le registre du Tu à toutes les sollicitations. Or, le libéralisme économique qui sape les institutions qui jouent le rôle de solidarité nous renvoie tout sur les épaules, probablement trop. Paul Ricoeur soulignait que la visée éthique est la visée de la vie bonne avec et pour autrui, dans des institutions justes. Si le libéralisme économique réduit la possibilité d'institutions justes, pouvons-nous être sincères ? La sincérité ne revient-elle pas aussi à dire, dans certains cas, « je ne peux pas » face à une sollicitation ? Notre engagement, quel qu'il soit, possède des limites. Une éthique de la sincérité n'est-elle pas alors une éthique de la reconnaissance des limites de l'altruisme, une manière de ne pas sombrer dans le sacrifice, mais aussi un allié potentiel de l'égoïsme ? De nombreux économistes ont d'ailleurs souligné la vertu de l'égoïsme face à l'altruisme qu'ils considèrent par nature limité.

E. G.: Si la sincérité se définit comme le fait d'être en adéquation avec soi-même, cela suppose de pouvoir savoir ce que c'est qu'être soi et donc cela renvoie à la connaissance de soi. De fait, bien se connaître c'est aussi bien connaître ses limites. L'éthique de la sincérité, c'est une éthique au sens d'une pratique. Cela veut dire qu'elle nous invite régulièrement à lever la tête du guidon de nos habitudes, à suspendre notre jugement et nous demander, *hic et nunc* si on est le plus possible en adéquation entre ce que l'on pense, ce que l'on dit et ce que l'on fait. En pratiquant cette éthique tout au long de notre existence, force est d'admettre qu'on va être amené à interroger constamment nos limites, à les questionner et plus largement, à interroger tout au long de notre existence, notre *désir* : un désir vacillant, un désir insaisissable, un désir mouvant, un désir qui, parfois se pare du désir de l'autre, mais un désir qu'il ne faut jamais cesser d'interroger. C'est cela même le cordeau de l'éthique de la sincérité. Rappelons également que concernant notre identité, notre ipséité, nous pourrions évoquer la jolie formule de Jules Lequier que Sartre a repris également à son compte: « faire et en faisant, se faire ». Cette formule traduit une idée classique que l'on retrouve déjà chez Montaigne selon laquelle le moi est en constante formation, en mouvement permanent. Nous sommes des êtres inachevés et chaque instant, et ce même de manière imperceptible, nous modifie. Ainsi, notre sincérité se module en fonction des mouvements du moi et de la connaissance que je peux en avoir. D'où la nécessité de porter une interrogation et une attention permanente sur ce que l'on est et sur ce que l'on devient.

J. B.: Finalement, dans un monde sans institutions de solidarité peut-on être sincère ? Et qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? À la fin de votre livre, dans un chapitre intitulé *Le pari de l'éthique de la sincérité* vous affirmez, concernant un cas particulier « nous déciderons en fonction de ce que, dans ce moment précis, nous sommes capables d'assumer ou non ». La sincérité, dans une économie marquée par le libéralisme économique nous renvoie-t-elle alors à notre propre responsabilité, responsabilité mesurée par ce que nous sommes en capacité d'assumer ?

E. G.: Oui, absolument, notre sincérité nous invite à interroger notre rapport à la responsabilité. L'éthique de la sincérité est aussi une éthique de la décision ou encore une éthique de la liberté. Et on sait très bien que la liberté ne va pas sans la responsabilité. Dans un contexte où le libéra-

lisme engloutit la démocratie, engloutit les institutions; où les principes propres au capitalisme visent une réification du sujet ; où les institutions justes si chères à Ricoeur sont en constante dégradation ; dans un monde où l'hyperindividualisme empêche de faire société, il convient plus que jamais d'interroger notre sincérité, non pas pour affirmer un sujet seul qui serait distinct ou supérieur au groupe, mais au contraire, pour comprendre que sans l'autre je n'existe pas. La sincérité prend tout son sens quand on passe de *la sincérité envers soi-même* (Jacques Rivière) à la sincérité envers autrui. La sincérité est ce regard, ce langage, ce bras tendu vers l'autre qui fait monde, qui fait société, qui fait œuvre, qui œuvre pour que subsiste un monde commun. Prenons l'exemple de l'angoisse écologique et donc de la responsabilité qui nous incombe tant au niveau individuel que collectif. C'est vis-à-vis de moi-même conscient de cette responsabilité, responsabilité politique, citoyenne mais aussi personnelle, que l'éthique de la sincérité nous invite à questionner notre manière d'agir. Finalement, quand je décide de ne pas trier mes déchets, quand je décide de jeter des papiers par terre, pour ne prendre que ces petits exemples, je le fais en toute conscience, bien sûr que ça m'engage à la fois comme sujet et comme citoyen du monde. Et bien sûr que cela en appelle à la responsabilité d'une manière beaucoup plus large. La sincérité réponds à cette question : quel type d'humain est-ce que je veux être et dans quel monde ?

J. B. Une caractéristique fondamentale de la sincérité est sa relation à la confiance. Sans sincérité il n'y a pas de confiance ; confiance dans les relations interpersonnelles, mais plus généralement confiance dans les autres et les institutions. La confiance est une sorte de socle, un bien commun pour les relations entre personnes, comme pour la société en général. On peut par conséquent dire que la sincérité est un fondement de la solidité de nos relations et de nos sociétés. Mais dans nos sociétés, où il y a à la fois survalorisation du moi et délitement de la solidarité institutionnalisée, comment peut-on encore penser la sincérité et donc la confiance? Vous soulignez d'ailleurs que la sincérité et la politique ou encore la sincérité et l'économie sont fortement antagoniques. Si vous plaidez pour une éthique de la sincérité, ne doit-on pas finalement considérer qu'elle n'est possible que dans un cadre socioéconomique et politique qui la rend possible. Sans quoi, ne renvoie-t-elle pas à une éthique de la vertu qui nous demanderait une certaine forme d'héroïsme moral ?

E. G. Tout d'abord je ne pense pas que la sincérité puisse renvoyer à un héroïsme moral. S'il devait y avoir héroïsme, c'est le seul fait de se hisser à la valeur que l'on s'est choisie pour soi-même et non pas par rapport à une valeur morale hétéronome. Je pense que sincérité et morale ne vont pas ensemble car si être sincère c'est être soi-même, quand je me comporte comme un « salaud » (Sartre) alors je suis sincère. C'est d'ailleurs pourquoi on peut tout à fait mentir sincèrement et qu'il n'y a pas de meilleur menteur que le sincère. La sincérité se moque de la morale, ce n'est pas son enjeu. En revanche, il est évident qu'un certain contexte importe – par exemple dans les sociétés traditionnelles où le « sujet » n'est pas une valeur (je pense par exemple à la société holiste de l'antiquité grecque), la question de la sincérité ne se pose pas. Elle est aussi ce qui peut nous permettre de renverser des décisions politiques iniques, par la force de la conviction qu'elle incarne et la responsabilité du monde qu'elle porte.

J. B.: Enfin, je voudrais revenir sur le lien entre les deux ouvrages précédents que sont *Je selfie donc je suis* et *Éthique de la sincérité* et votre livre *Les vies vides. Notre besoin de reconnaissance est impossible à rassasier*. Vous y soulignez un sentiment d'errance identitaire, nous ne savons plus ce que sont nos vies et nous ne savons plus non plus qui nous sommes. Nous ne savons plus d'ailleurs ce que la société dans laquelle nous vivons est. D'où la nécessité de la survalorisation par les selfies. En même temps, nous éprouvons un besoin de reconnaissance considérable. Et vous plaidez dans ce livre pour une forme d'attention à ce qui peut faire sens, à ce qui peut remplir le vide de nos vies. Peut-on dire que ce qui peut nous aider sont les émotions que nous ressentons et les supports qui produisent ces émotions? Malgré tout, les émotions peuvent-elles être évanescences. La sincérité peut-elle contribuer à forger des émotions plus harmonieuses parce que la sincérité joue un rôle dans la reconnaissance ? Pour renvoyer une fois de plus à Paul Ricoeur, dans *Parcours de la reconnaissance*, il laisse transparaître que la reconnaissance mutuelle est aussi ce qui assure une reconnaissance de soi-même. La sincérité est-elle ce chemin qui nous permet d'avancer dans la reconnaissance ?

E. G.: Dans *Les Vies vides*, qui poursuit un travail débuté avec *je selfie donc je suis* en passant par *la psychopathologie de la vie hyper- et cyber- moderne*, sans oublier les enjeux de la culpabilisation sociale, j'ai essayé de réfléchir d'où venait ce besoin constant et croissant de vouloir « être vu ». Que cache ce si grand désir de visibilité. Et cela concerne tout le monde, des jeunes qui veulent devenir des influenceurs aux universitaires qui rêvent de leur quart d'heure de gloire dans les médias. Il m'a semblé que nous avons un rapport inédit à la visibilité et de fait à la question de la reconnaissance. Concernant la question de la visibilité, je me suis rendu compte que désormais nos existences se jouent sur une autre scène que celle de la vie, sur la scène « médiatico-virtuelle ». On investit notre image. On investit nos propos. On devient tous célèbres, en quête de gloire. On veut exister à tout prix et ce n'est pas compliqué car les outils techniques nous permettent de le faire et le public est à disposition constante sur les réseaux sociaux. Je suis partie des travaux de Carlo Strenger (2013), sur la peur de l'insignifiance qui évoquent cette angoisse de l'invisibilité, qui renvoient symboliquement à la disparition et donc à l'angoisse de mort ; puis j'ai abordé le regard de l'autre qui semble témoigner d'intérêt et donc d'une forme d'« amour » au sens large ; pour arriver à cette question : sommes-nous devenus si peut certain d'exister qu'il nous faut être rassurés en permanence ? Sommes-nous tous en si grand manque d'amour ? Je n'étais pas satisfaite de ces conclusions. Je suis donc allée plus loin, et j'ai essayé de comprendre d'où venait ce besoin du regard de l'autre jusqu'à la multitude sur moi. J'en suis arrivée à la conclusion que si j'investis ma vie virtuelle avec des événements extraordinaires, des avatars sans cesse plus géniaux ; à l'inverse je désinvestis ma vie matérielle : j'existe donc sur la scène médiatico-virtuelle et je disparaiss de la vie réelle. Il y a le plein d'un côté – un plein qui fait illusion- et de l'autre le vide auquel je veux échapper, en vain. C'est ce vide de nos vies qu'on abandonne, qu'on ne veut plus regarder, c'est aussi la part de tragique, que ce soit la souffrance, la mort, la douleur, la pénibilité, la déception, la frustration, le manque, l'attente, qu'on veut absolument occulter en se réfugiant dans les paradis artificiels des promesses virtuelles. Les existences virtuelles nous proposent au contraire d'éliminer tout cela très facilement: quand quelqu'un me

dérange, je n'ai qu'à le *ghoster*, et je n'ai aucun compte à rendre, aucune responsabilité, en un clic l'autre disparaît, il n'y a pas d'enjeu réel dans le champ virtuel, et plus on investit dans la virtualité et plus on désinvestit la vie. C'est donc le vide de nos vies que l'on cherche à combattre, en cherchant à être vu toujours plus dans les existences virtuelles. Mais cela a une conséquence : le besoin constant d'être rassuré sur le fait même que j'existe sur cette scène. Cela se traduit par un besoin insatiable de reconnaissance. Ce comportement qui consiste à fermer les yeux face à l'évidence de nos vies a donc pour conséquence d'accroître, d'alimenter sans cesse et ce, de manière exponentielle, notre besoin de reconnaissance. Bien entendu, je différencie ces comportements de la nécessaire reconnaissance ontologique dont parle par exemple Paul Ricoeur dans *Parcours pour la reconnaissance*. Je ne parle pas de cette reconnaissance fondamentale dans la constitution du sujet et dans la relation intersubjective. Il en va de même pour le rôle de la reconnaissance dans le champ social comme l'a très bien démontré Axel Honneth dans la *lutte pour la reconnaissance*. Au contraire, je dénonce à travers une mécanique qui devient un pivot de notre fonctionnement contemporain, la *course pour la reconnaissance*. Quand la reconnaissance est une lutte, elle fédère, elle fait société, elle est « ce but sublime » (Hugo, 1853) ; mais quand il s'agit d'une « course », le but est d'arriver le premier, « je dois gagner la course » et pour cela, je dois détruire l'autre au lieu d'en faire un frère, un allié, unis par une cause commune. La course pour la reconnaissance nourrit l'hyperindividualisme en reposant sur un principe de destruction. Elle défait la société au lieu de la faire. Ce que je dénonce c'est que cette course pour la reconnaissance est devenue un moteur de notre société contemporaine qui repose sur la destruction du lien social. Or ce qui m'afflige c'est de constater qu'elle concerne tout le monde : les intellectuels comme les jeunes ; les anonymes comme les gens célèbres, ceux dont les valeurs sont grandes et nobles, ceux-là même ne résistent pas et se lancent aussi dans cette course où l'ivresse à la jouissance égotique est trop puissante.

Godart, E. (2023) [Interview par Ballet, J.]. À: *Ethics, Economics and Common Goods*, 20 (2). 98-105. Disponible à: <https://journal.upaep.mx/index.php/EthicsEconomicsandCommonGoods/index>

Bibliographie

Godart, E. (2016). *Je selfie donc je suis : Les métamorphoses du moi à l'ère du virtuel*, Paris : Albin Michel.

Godart, E. (2020). *Ethique de la sincérité. Survivre à l'ère du mensonge*, Paris : Armand Colin.

Godart, E. (2020). *Le sujet du virtuel, Métamorphose des subjectivités*, vol. 3, Paris : Hermann.

Godart, E. (2023). *Les vies vides. Notre besoin de reconnaissance est impossible à rassasier*, Paris : Armand Colin

EE & **CG**
ETHICS,
ECONOMICS COMMON
GOODS

**JOURNAL ETHICS,
ECONOMICS AND
COMMON GOODS**

**N° 20 (2),
JULY- DECEMBER 2023.**