

Entre affectivité et initiative, les bases anthropologiques d'une éthique herméneutique¹

(Between Affectivity and Initiative: The Anthropological Bases of a Hermeneutical Ethics)

Vinicio Busacchi

Abstract

By following Ricœur's perspective, this article aims to develop a reflection around the anthropological bases of ethics, or even, around an anthropological-hermeneutical conception of ethics. The author starts from an analysis of the key notions of affectivity and initiative to demonstrate how personal identity is formed via a hermeneutic course of emancipation as an ethical challenge. The capacity to become a person characterises Ricœur's view on the human being. The person is the product of a process, within a difficult and contradictory dialectic between different instances.

Keywords: affectivity, initiative, Ricœur, capacity, ethics

Résumé

Cet article se propose, tout en suivant une perspective ricœurienne, de réfléchir autour des bases anthropologiques de l'éthique, ou mieux d'une conception herméneutique de l'éthique. L'auteur part d'une analyse des notions-clés d'affectivité et initiative pour montrer comment l'identité personnelle se constitue à travers un parcours

¹ Texte de la conférence rendu au Colloque International « Afectividad e Iniciativa : Perspectivas para una ética hermenéutica » - Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) - Santiago de Chile, 23-24 octobre 2017. L'auteur tient à remercier beaucoup Beatriz Contrera Tasso et Patricio Mena Malet.

herméneutique d'émancipation qui se caractérise comme défi éthique. La capacité est la marque constitutive de la personne humaine chez Ricœur. Mais elle se produit dans un processus, dans une dialectique tendue et contradictoire entre différentes instances.

Mots-clés: affectivité, initiative, Ricœur, capacité, éthique

Tout d'abord, pourquoi/comment connecter « affectivité » et « initiative » ? Deuxièmement, pourquoi « pour une éthique herméneutique » ? Pourquoi l'éthique devrait-elle être « herméneutique » ? Il n'est pas évident que l'affectivité soit l'un des thèmes privilégiés de la recherche philosophico-herméneutique – plutôt il l'a été en phénoménologie, tout comme le thème de l'initiative (qui, peut-être, a été plus débattu chez les phénoménologues plutôt que chez les érudits [herméneutiques]). Pourquoi pas, donc, titré « pour une éthique phénoménologique » ou, peut-être même, « phénoménologico-herméneutique » ? Voilà : c'est la ligne de réflexion liée à cette dernière hypothèse que j'ai suivie pour commencer, premièrement, à clarifier le cadre général du problème et l'ensemble des ressources, des traditions et des approches impliquées.

En fait, la phénoménologie a très tôt trouvé ce lien productif avec l'herméneutique : aujourd'hui encore il s'agit d'un lien très fort et doté d'un potentiel gnoséologique extraordinaire. Par contre, on peut parler d'herméneutique implicitement (autant spéculativement que méthodologiquement) en faisant à la fois référence à la tradition phénoménologique et aux formes philosophiques apparemment alternatives telles que l'approche critico-réflexive ou de la déconstruction. C'est le philosophe français Paul Ricœur qui a établi plus et avant d'autres une relation étroite entre l'herméneutique et la phénoménologie, soit en termes de procédé ou méthodologie soit en

termes des intérêts thématiques et applicatifs. Je le considère d'une manière tout à fait particulière car il est l'un des rares à proposer une analyse et un développement spéculatif interdisciplinaire autant du problème de l'affectivité que du problème de l'initiative. La recherche de Ricœur reste une étape indépassable (1) que ces notions soient prises individuellement, comme dans leurs corrélations, (2) ou même au niveau pur d'une analyse théorique ou encore d'une recherche anthropologique ou éthique.

En particulier, il me semble nécessaire d'avancer en partant par la thématization du problème de l'affectivité en général, afin d'atteindre un cadre philosophique utile à la fois en termes de réflexion anthropologique et de réflexion éthique. En suivant Ricœur, la question de l'efficacité renvoie au problème de l'initiative, en tant que figure de la disposition de l'homme à la vie éthique. Par conséquent, l'ouverture du champ de réflexion lié au thème de l'initiative sera notre deuxième étape, avant d'atteindre l'éthique herméneutique comme nouvel horizon disciplinaire et comme une réalité enrichie par les contributions spéculatives de l'anthropologie et d'une philosophie pratique exercées sur les thèmes de l'affectivité et de l'initiative.

1. De l'affectivité à la capacité

Nous le savons, la question de l'affectivité est centrale pour la psychologie générale et la psychologie du développement, autant que pour la recherche psychopathologique et psychiatrique. Pourquoi ? Primairement parce qu'il s'agit d'une dimension fondamentale de la vie psychique humaine, profondément interreliée avec les processus de développement psycho-physique et social dans toutes les phases de la vie, de l'enfance à la vieillesse ; deuxièmement, parce qu'il s'agit d'une dimension *structurellement* impliquée, d'une manière ou d'une autre, dans le phénomène des troubles mentaux et de la

maladie mentale. Dans ce cadre, les concepts clés sont des concepts tels que « affectivité », « développement affectif », « aptitudes émotionnelles », « émotions primaires », « sphère affective », « liens affectifs », « désordre affectif » et d'autres. En psychologie, « affect » est un terme utilisé pour désigner la vaste gamme d'émotions humaines, d'émotions « vécues » et « expérimentées », à la fois sur le plan de la conscience et au niveau corporel, en tant que perceptions et expériences *viscérales* – c'est-à-dire, intuitivement apprises – comme l'a remarqué Wilfred R. Bion (Bion, 1962).

Selon les études psychologiques les plus établis, l'affectivité a une fonction de médiation de toutes les expériences humaines, conscientes ou inconscientes, soit en tant qu'effets d'opérations cognitives soit en tant qu'expressives des fonctions pré-cognitives, trans-cognitive ou symbolique (dans le sens de la synthèse entre la perception et l'élément « vécu », « conçu »). L'affectivité est reconnue être comme une expression liée en-soi-même au processus de prise de conscience, et de formation/réalisation d'une conscience (concevoir quelque chose, l'exprimer et expérimenter au niveau d'expérience...). Parmi les psychanalystes et psychologues contemporains, le travail du psychologue et psychanalyste Silvan Tomkins est d'un intérêt tout particulier. A partir du début des années 1960, il a développé une véritable *théorie de l'affectivité*. En psychanalyse, la question des affects est – comme on le sait – très présent chez Freud (voir, en partic., *Inhibition, symptôme et angoisse*, du 1926) ; et elle est présente soit en connexion à certains aspects psychologiques de sa théorisation (*théorie de l'attachement*) soit de sa psychopathologie (*théorie de la névrose*). Les concepts freudiens les plus importants qui impliquent explicitement et pleinement l'affectivité sont principalement : premièrement, le concept de *charge affective* (*Affektbetrag*) et, deuxièmement, le concept de

représentation affective. La première dérive d'une conception de l'affection conçue comme expression des états intérieurs de la vie psychique basée sur la polarité primordiale/basique du plaisir/déplaisir, centrale au fonctionnement mental, en particulier dans le cadre de la défense du moi. Dans la première interprétation des symptômes hystériques, Freud considère l'affection comme une certaine quantité d'énergie retenue et donc permanente dans la mémoire. Cette conception de perspective biologique nous intéresse encore aujourd'hui, car le débat sur la collocation et le fonctionnement expressif de l'affectivité et de l'expérience émotionnelle est pleinement présent et controversé. Dans son *Entwurf einer Psychologie* ([*Esquisse d'une psychologie scientifique*] 1895), Freud considérait l'affectivité dans le sens d'une quantité variable d'excitation, un quantum d'affection étroitement associé aux *traces mnésiques* ; pour parler ensuite d'un dynamisme de l'énergie lipidique. André Green (*La conception psychanalytique de l'affect*, 1973) présente une interprétation différente en parlant en termes de *représentation psychique de la pulsion* (peut-être que l'anglais marque plus fortement la composante conceptuelle/rationnelle de cette perspective en traduisant avec *ideational representative of the impulse*) et de réalité affective-représentative (si Laplanche-Pontalis avaient traduit le concept freudien de *Vorstellungsrepräsentanz* avec « représentant-représentation », Green a proposé le terme représentant-affect). Au contraire, Freud (1915) identifie la charge de l'affection avec l'instinct et dans sa métapsychologie, il souligne que seule la représentation idéative se retrouve au niveau de l'inconscient, et pas de celui de l'affection.

Cela nous conduit au deuxième terme métapsychologique significatif – celui de la « représentation de l'affection » – qui nous rappelle encore le problème du dualisme mental-corporel, causal-motivationnel, physique-spirituel etc.

L'affection inconsciente n'existe pas : c'est-à-dire que le signe supprimé/refoulé est lié à la dimension pulsionnelle, alors que la signification affective est un aspect non-original, mais une partie de l'héritage expressif préconscient et conscient. Le contraste avec l'interprétation avancée par Husserl (*Ideen II*) est considérable : il a été adopté par la plupart des phénoménologues – dans le sens qu'il est la réalité du pré-intentionnel, une dimension identifiable avec la *hyle* grecque, c'est-à-dire en tant que « matière principalement affective ». Ricœur lui-même la considère en ces termes, dans *Le volontaire et l'involontaire*, 1950, comme nous allons le voir bientôt... Il faut, en tout cas, souligner qu'on devra attendre les années Soixante-dix pour retrouver une monographie psychanalytique entièrement consacrée à la question de l'affectivité. Nous devons citer encore une fois le nom d'André Green car il s'agit de son livre, *La conception psychanalytique de l'affect...* Par contre, la première conférence internationale de psychanalyse qu'aura comme thématique l'affectivité sera organisée et réalisée à Santiago, tardivement, en 1999 (exactement un siècle après la publication de la *Traumdeutung* (*L'interprétation des rêves*) freudienne. Je fais référence au 41^{ème} colloque de l'association psychanalytique internationale, intitulé "Affect in theory and practice".

Dans le domaine philosophique, comme on le sait, l'intérêt pour le thème de l'affection est très ancien et revient à la philosophie grecque. En particulier, dans son *De l'âme* Aristote révèle le sens central de ce concept, mais dans le sens du πάθος, dans le sens du latin *passio* plutôt qu'*affectus* – c'est à dire, un ensemble d'actes ou d'attitudes telles que la tendresse, la bienveillance, la gratitude etc. Affection dans le sens de πάθος il est généralement compris comme toute condition et qualité consistant à subir une action ou en être influencé ou « modifié ». En tout cas, il est vrai que l'affectivité

indique aussi des formes actives et productives, de l'émotion à l'amour, et donc aussi au sens latin de *l'affectus*. L'affection comme expérience active et réceptive est encore conservée et restaurée à l'ère moderne : on peut considérer le paragraphe d'ouverture des *Passions de l'âme* (1649) de Descartes (I, 1)...

Soulignons que l'usage contemporaine de l'adjectif « affective » est particulier. Nous sommes tributaires à Heidegger de cet usage – qui parle de « situation affective » ou *Befindlichkeit* pour indiquer la structure émotive de l'existence humaine –, et à Binswanger aussi, après lui. Mais je dirais que nous entrons ici dans le domaine de la spéculation philosophique sur le sentiment. Un domaine qui est proche de la recherche phénoménologique, à partir de laquelle la recherche de Heidegger commence elle aussi. Dans le cadre de la philosophie contemporaine, peut-être que le discours sur l'affection le plus connu se retrouve dans la théorie poststructuraliste de Deleuze et Guattari (Deleuze, Guattari 1987).

Néanmoins, ce sont les résultats de l'enquête phénoménologique (de Husserl) à déterminer l'avancement théorique-spéculatif plus large et remarquable, autant qu'au niveau de recherche philosophico-spéculative qu'au niveau de la contribution de la philosophie dans le domaine interdisciplinaire. Nous avons rappelé les considérations husserliennes sur l'inconscient et l'affectivité, reprises et réévaluées par Paul Ricoeur dans sa critique au réalisme freudien de l'inconsciente chez *Le volontaire et l'involontaire*.

Ici, le philosophe français accueille et développe la perspective d'interprétation théorique de Husserl. Selon Husserl, il est logique de ne parler d'inconscient que dans la mesure où ceci *se trouve en connexion/corrélation structurelle avec la conscience*. Il ne doit pas être compris comme un concept purement spéculatif ou même mythologique, il doit avoir une relation avec l'expérience consciente, avec ce que nous connaissons de nous-mêmes. Husserl admet la

possibilité de motivations capables d'agir sans que nous le sachions (dans son *Ideen II* il parle explicitement des « motivations inconscients » tout en faisant référence à la psychanalyse).

Comme nous l'avons dit, Ricoeur accepte cette interprétation, en parlant d'inconscient en tant que sphère du pré-intentionnel, en tant que *matière principalement affective*. Dans ce livre il avance l'idée qu'il existe quelque chose qui se cache à la conscience, quelque chose qui est inconscient et fait partir du domaine, ou mieux, de l'*empire* du Caché. Il parle d'une *matière principalement affective* tout en établissant une connexion logique entre d'une part passion et raison, entre inconscient et pensée, et de l'autre *matière [hyle]* et *forme*. En quelque sorte, la pensée serait en relation avec quelque chose comme une forme, exactement comme la passion (l'émotion) serait reliée à quelque chose de matériel. Au-delà du développement spécifique de ses recherches (que nous allons voir brièvement), il est intéressant de se pencher sur la problématique présentée ici, directement liée à la question du dualisme esprit-corps et au problème de la philosophie de l'homme (qui est intégré à ces deux dimensions de la corporalité et de la spiritualité, disons...). De plus, cette question constitue une véritable réponse aux critiques anti-substantialistes modernes (Locke et Hume) et critiques-sceptiques qui opèrent plus récemment à travers le travail des maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche et Freud).

On le sait, la conception ricœurienne de l'homme se développe dans *Soi-même comme un autre* (1990), où on trouve la théorie spéculative de *l'homme capable*. Dans les études qu'ici il a consacré au soi on retrouve, remodelés, des éléments dérivés des travaux de recherche anthropologique précédents, tels que ceux développés dans une clé eidético-existentielle dans le *Volontaire et l'involontaire*. Ici, nous apprenons qu'il est « au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit ». « Une commune sub-

jectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires » (Ricœur, 1950: 13). De plus, l'approche phénoménologique, qui révèle la limite du manque d'engagement logique-gnostique autour de l'empirique en tant que tel, met en lumière les divisions de la corporalité de l'homme, entre la dimension *objective* et l'expérience *subjective* de notre propre corps. Pour une sorte de mouvement contraire à l'ouverture phénoménologique des philosophes de l'esprit, le 'Ricœur phénoménologue' est ici forcé de se référer à une psychologie empirique (avec la fonction de diagnostic entre les mesures et les reliefs du corps-objet par rapport aux moments expérientielles du corps-vécu). En même temps, le parcours phénoménologico-empirique de cette anthropologie ne conclue pas la dialectique du *Cogito* et du *sum*. Entre la dimension du *Cogito* et celle du *sum* [de l'être] s'interpose le mystère, c'est-à-dire un *vulnus* intérieur que, ni l'herméneutique des symboles et mythes ni la psychanalyse ne peuvent pénétrer complètement. Si cette référence à la réalité transcendante est explicite dans le livre de 1950, c'est la poétique qui prend sa place dans *Soi-même comme un autre*. C'est vrai que la philosophie de l'homme capable est une théorisation qui se développe au sein d'une construction phénoménologico-herméneutique, mais ce qui émerge est un projet qu'englobe des instances *scientifiques, analytiques* et *naturalistes*, comme on le voit en considérant le point de vue de la dimension corporelle et physique ou, mieux encore, le point de vue de la différence entre l'identité biologique/substantielle et l'identité historique/narrative du sujet. C'est grâce à cette différenciation que Ricœur tente de contraster les idées sceptiques de l'ego en tant que réalité sans noyau, *fiction* socialement utile, etc. Selon Ricœur :

Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution :

ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste [...]. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative (Ricoeur, 1985: 355).

Ce passage est révélateur de l'importance de l'élément [herméneutico-]narratif ; il est exprimé à travers la notion d'identité *idem* et renvoie aussi au plain physico-biologique. Il est connecté au fonctionnement corporel et inconscient, autant qu'aux instances de la nécessité (passivité, nolonté et les instincts) du caractère, du fonctionnement neurobiologique et des traces corticales du cerveau [de la mémoire ?], des empreintes digitales et du code génétique. En gardant cela à l'esprit, on constate que le noyau de l'être humain n'explique pas – en soi – la capacité humaine et la créativité. En fait, il se retire – pour ainsi dire – parmi les dimensions ontologiques de la dialectique [de la substance] entre *puissance* et *acte*, qui donne la possibilité expressive ou les « pouvoirs » de l'homme capable se révèlent (capacité de parler et d'agir, de raconter et se raconter, l'être responsable, l'être imputable). Le libre-dialogue avec Jean-Pierre Changeux se révèle très utile à illustrer la relation existant entre cette conception du monisme dialectique et la difficulté épistémologique spécifique de l'objectivisme scientifique et de la phénoménologie.

Nous ne pouvons pas aller plus loin ici. La tâche que nous avons fixée au début était celle de relever – tout en suivant l'approche ricœurienne – le lien et le mouvement d'une réflexion qui, à partir de l'affectivité, rejoint le problème anthropologique. Nous devons main-

tenant indiquer (brièvement) la relation entre le discours anthropologique et le thème de l'initiative ; pour aborder, à partir de là, finalement, la problématique éthique.

2. De l'initiative à l'action responsable

L'approche ricœurienne nous permet d'exercer un mouvement double de raccordement : d'une part, en effet le sujet de l'initiative rappelle la philosophie de l'homme capable, en tant qu'initiative dans le sens d'un pouvoir ou capacité de commencer quelque chose, de commencer une nouvelle série d'événements. D'autre part, la question de l'initiative se relie strictement à la thématique de l'action – comme l'ont bien souligné Olivier Abel et Jérôme Porée dans leur *Vocabulaire de Paul Ricœur*. La thématique de l'action est porteuse en soi d'une vaste problématique, qui est largement traitée dans la philosophie contemporaine, et qu'on peut résumer à travers la dialectique de cause (de l'action) et de motivation (à agir). « L'initiative », nous explique Ricœur dans son livre *Soi-même comme un autre*, « est une intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde » (Ricœur, 1990: 133). Dans *Du texte à l'action* il avait déjà expliqué que pour développer une réflexion philosophique autour de l'initiative « il faut résolument renverser l'ordre de priorité entre voir et faire, et penser le commencement comme acte de commencer. Non plus ce qui arrive, mais ce que nous faisons arriver ». L'initiative est donc directement impliquée avec la dimension de l'agir et avec la réalité du sujet agent, car l'initiative est expressive en soi du pouvoir/capacité de l'homme, et en est directement impliquée autant au niveau de l'action sociale et responsable qu'au niveau du cours des événement du monde (à ce propos, le célèbre adagio ricœurien dense d'implication et signifié : « agir fait que le monde n'est pas fini »). Un tel pouvoir d'agir se dise *volonté*, si compris dans

le sens d'un pouvoir d'agir librement. Mais, que la volonté soit libre représente un problème *per se*, au-delà de l'analyse spécifique développée par Ricœur dans sa philosophie de la volonté et par d'autres phénoménologues.

Il s'agit d'un problème complexe. Nous ne discuterons pas ici de la détermination exacte d'un contenu donné. Ici, la question est de saisir l'essence de notre agir *libre*, l'essence de ce qui nous qualifions de ce genre. Une définition exacte de notre pouvoir (libre) d'action nous est imposée par « une théorie de la volonté » – une théorie qui à la fois doit (1) rendre compte de l'entité de l'action en tant qu'expression du libre arbitre et (2) rendre compte du libre arbitre en tant qu'expression de la personne. « Une action peut provenir de moi, être mon action, sans être le fruit de mon *initiative* : tout comme lorsque vous écrasé involontairement le pied de votre voisin ! En outre, une action peut provenir de moi, sans que *je sois en mesure de l'éviter*, comme lorsque, après un coup de frein sur le sol glacé, la voiture s'écrase contre la glissière de sécurité » (143).

Mais ce qui place constitutivement ce discours au niveau du libre arbitre, sont (1) la possibilité d'une alternative et (2) l'initiative ou la spontanéité. Sommes-nous ou non en possession du pouvoir d'initiative et de choix [et de quelle manière/mesure] ? : voici le dilemme du libre arbitre. « Il est impossible [...] – selon De Monticelli – de résoudre la question du libre arbitre sans se référer à une quelque notion de personne. Mais trop souvent, dans la littérature actuelle (même analytique), ces références sont implicites ou dogmatiques : habituellement, une certaine notion de personne est supposée – par exemple [...] une notion 'naturalisée', où un agent personnel est simplement vu comme une sorte d'agent naturel ; ou une notion de souche dualiste, par laquelle la volonté est le pouvoir indéterminé d'une entité non soumise à des lois naturelles » (145–146).

Avec une telle solution/dissolution de l'humain, de la personne, il devient *a fortiori* normal de réduire la complexité anthropologique et philosophique du libre arbitre à la question des états mentaux et de neurobiologie cérébrale.

Certainement, ici la clarification de la notion d'acte revêt une importance particulière par rapport à la phénoménologie de la décision et aux dilemmes de la liberté et de la personne. Une théorie de l'acte s'intègre à la théorie de la volonté. Ici, un point de possible connexion avec la perspective de Ricoeur est évident et fort, soit par rapport au livre *Sémantique de l'action*, soit surtout par rapport à *Le volontaire et l'involontaire* et à *Soi-même comme un autre*. Comme on le sait, dans *Le volontaire et l'involontaire* le projet est celui d'une *expérience intégrale* du *Cogito* qui commence à partir du volontaire, puisque je comprends moi-même d'abord dans le sens du « je veux ».

Du « je veux » vient l'eidétique du voulu, ou du « ce que je décide, le projet ».

Le philosophe français comprend l'involontaire comme « motif » ou « organe » ; mais « tout l'involontaire n'est pas motif ou organe de la volonté. Il y a de l'inévitable, de l'involontaire absolu par rapport à la décision et à l'effort » (Ricoeur, 1950: 11). La sphère de l'involontaire concerne la sphère de la corporalité : elle met en question le corps. La volonté est incarnée. La corporalité qui est exprimée par le besoin involontaire, le plaisir, la douleur, etc. est impliquée dans le processus de la volonté : elle fait partie du mouvement délibératif/décisionnel. Ici, d'une part, nous avons l'absolu involontaire comme « la limite de cet acte original de volonté », ou comme une altérité au cœur du *Cogito*, d'autre part, il se déplace entre une causalité ou *nécessité* [corporal] et une motivation [soumise à la loi de la volonté].

Il n'y a aucune ambigüité :

La reconquête du Cogito doit être totale ; c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires. La description, docile à ce qui apparaît à la réflexion sur soi, se meut ainsi dans un unique univers du discours, le discours sur la subjectivité du Cogito intégral (13).

C'est à ce moment-là que le mouvement phénoménologique découvre [et *provoque* !] un nouveau niveau de scission, entre la dimension objective et scientifique de ma corporalité et l'*expérience* subjective de mon propre corps. Cette division conduit au développement d'un empirisme de la volonté ; mais, d'abord, il conduit à la coordination de l'eidétique avec une fonction empirique [de la psychologie] (en tant que fonction diagnostique, dont on a déjà parlé). Cette solution, cette formule de dépassement compréhensif du dualisme de la corporalité, ouvre, dans la théorisation de Ricœur, au problème d'une dualité *existentielle* et, pour ainsi dire, *éthique*.

Ricœur atteint le niveau le plus radical – déchirant et élevé – du paradoxe de la liberté et de la condition d'être une *personne*. En même temps nous retrouvons une autre catégorisation [fondamentale et fondatrice] de la liberté. À l'intérieur, la personne fait expérience de la nécessité. La nécessité ou l'invincible involontaire représente l'hostilité naturelle de ma nature à mon inclination à la volonté. Face à cette invincible involontaire (qui est perpétuellement actualisé, par la tristesse de la finitude engendrée par le personnage, la tristesse de l'informalité générée par l'inconscient, la tristesse de la mort générée par la vie) le

consentement doit être considéré comme le premier acte gratuit/libérateur, l'initiateur de l'expérience de la liberté (d'exister...). Le consentement en tant que reconnaissance (reconnaitre que je suis existant et humain). La reconnaissance comme choix (d'existence). Or, c'est à l'intérieur des analyses critiques consacrées au freudisme que Ricœur trouve le point d'ancrage à la théorie de l'action développée pendant les années Soixante-dix... et exactement sur le point de la relation et de la dialectique entre la dimension de la motivation et celle de la causalité. Le livre *Sémantique de l'action* accueille ce point de vue, au-dessous d'une configuration thématique et disciplinaire différente – celle d'une théorie de l'action –, mais il prépare terrain (pour ainsi dire) pour la réception d'une telle théorie dans une nouvelle philosophie du sujet. L'étude comparative des motifs et de causes se développe dans le *Discours de l'action* à partir de l'analyse de la notion de *motivation* dans ses relations agent-motivation reliée à la problématique de l'action (cap. II). Après, elle se développe en connexion avec l'étude de la notion d'*agent* (cap. IV) ; et il est exactement ici que la question du *pouvoir* – si important, discutant de liberté et de personne – se révèle. Comme l'explique Ricœur, « la notion d'agent implique un *pouvoir* de produire l'action qui remet en cause toutes les dichotomies antérieures entre motif et cause » (Ricœur 1977: 85). La philosophie de l'homme capable révélée dans *Soi-même comme un autre* constitue certainement un nouveau modèle de synthèse, mais au même temps, il plonge ses racines dans ces recherches (soit du *Volontaire et l'involontaire*, soit de la *Sémantique de l'action*). En particulier, l'ancienne thématique existentielle et phénoménologique de la subjectivité comme Cogito intégral revient à travers les figures de l'altérité du soi, de l'altérité vécue, et dans la dialectique de l'identité *ipse* et l'identité *idem*. Cette distinction (identité-*idem* et identité-*ipse*) ne constitue pas simplement les deux usages principaux du concept d'identité, plutôt

les deux sphères réelles de l'identité humaine en tant que telle : la première elle a une modalité de permanence dans le temps à travers le *caractère*, la deuxième à travers la *parole tenue*. C'est en relation à ces notions que Paul Ricœur développe sa théorie de l'identité narrative – qui est une conception qui ne représente pas une clôture *herméneutique* sur la personne. En effet, elle constitue le point de raccord de la problématique de l'identité personnelle (comme on l'a déjà vu), dans le sens de la fonction médiatrice de la narrativité entre la dimension biologique et la dimension psychologique du sujet, entre les fonctions de la mémoire et la sphère du vécu (dans le sens du vécu *historique* tel que Ricœur va l'étudier dans sa *Mémoire, histoire, oubli...* mais c'est vrai que le processus dans lequel « l'individu se révèle progressivement [...] de plus en plus humain [...] n'est pas historique – bien qu'il ne soit pas tout à fait anhistorique –, mais systématique » ; Ricœur, 1987: 55). Le modèle ricœurien de l'homme capable décrit le processus dialectico-émancipatoire avec lequel la personne émerge en progressant de la subjectivité immédiate, naturelle et égoïste au soi mature de la conscience/reconnaissance (de soi et des autres), de la moralité-socialité, de la responsabilité.

Il est important de souligner les implications anthropologiques des usages de « Je peux » – une expression spécifique du dynamisme anthropologique du pouvoir (c'est-à-dire de la possibilité d'avoir le pouvoir, ou de la *capacité/liberté* de l'utiliser et de l'exprimer). La référence ontologique à l'être aristotélicien indique clairement que l'axe puissance-pouvoir n'est pas vraiment le sommet de la hiérarchie ricœurienne de la personne : plutôt, c'est le dynamisme du pouvoir/acte à se placer au sommet... car la personne émerge par le *pouvoir* et la personne émerge par les actes. Voici la justification/explication de la connexion à la philosophie de l'action : dans le concept ricœurien du sujet, le premier facteur réel de la constitution de l'identité de soi est l'agir : pas simplement « je peux »

mais « je peux agir ». Je peux agir avec des actes verbaux en effectuant des actes narratifs et des actes de responsabilité/imputabilité. Cette conception sera reprise par le philosophe français dans son dernier ouvrage, *Parcours de la reconnaissance*, sous une nouvelle perspective qui mettra en lumière combien le processus d'émergence comme personne-personnalité dépend d'un processus émancipateur de reconnaissance.

3. Pourquoi une éthique herméneutique ?

Pour conclure, la capacité est la marque constitutive de la personne humaine chez Ricœur. Mais elle se produit dans un processus, dans une dialectique tendue et contradictoire entre différentes instances. Inévitablement, le choix de l'action, en particulier celle qui a un impact pratique dans le domaine social et relationnel, se constitue en tant que dilemme, et toujours en tant que dilemme herméneutique. Ici, la raison fondamentale, à savoir le *ratio* anthropologique, qui fait que le choix éthique ne peut être que *herméneutique*, tout impliquant toujours un dilemme, tout impliquant toujours l'individu comme sujet capable et responsable. L'éthique ne forme pas un patrimoine de règles à exécuter, mais indique un horizon dans lequel l'homme exerce son action en tant que personne, ayant des conséquences sur le bien et le mal, tant en termes d'effet sur la vie des autres (positif ou négatif) que par rapport à sa propre existence. L'être humain n'est pas seulement un sujet agent mais un sujet agent et souffrant qui s'interroge et donne naissance à un processus de réflexion tout en faisant référence à son vécu, à ses contingences, aux perspectives exprimées par les autres (en particulier avec/à travers les textes). Déjà dans *Du texte à l'action* Ricœur souligne l'antécédent du processus (réflexif) herméneutique commencé par le texte par rapport à l'identité personnelle. Et comme le dit Domenico Jervolino, la prise de distance représente, pour notre auteur, la condition de la

compréhension. Le texte est le « paradigme de l'éloignement dans la communication ». Il révèle le caractère fondamentalement historique de l'expérience humaine. Nous nous comprenons devant le texte grâce au travail d'interprétation (Jervolino 2002: 24 – 25). Et, tout en partant de là, nous recevons les éléments et le contenu qui forment nos idées et nos dispositions de vie, notre constitution identitaire, nos façons de nous exprimer et de faire expérience compréhensive, affective, relationnelle, morale etc.

Certainement, il-y-a ici réflexion et dépassement du modèle kantien et du modèle hegelien de la *praktischen Vernunft*. J'en trouve des indices dans l'essai *Du texte à l'action*, où l'opération de révision de Ricœur se révèle être surprenante et audace. Ricœur ne libère pas seulement la notion de *raison pratique* du tout rétrécissement spéculatif dans lequel elle est maintenue par le kantisme, pour la *convertir* (comme il l'a dit) à « sa fonction critique », mais en vertu des éléments et des développements liés à la notion d'*action*. Cette raison pratique devient la force motrice des instances opérationnelles associées au domaine de l'action sociale [à l'intérieur et à l'extérieur des institutions sociales, à l'intérieur et à l'extérieur du cadre réglementaire de leur vie institutionnelle]. Ricœur critique d'abord chez Kant la « totale » et « univoque » moralisation de la raison pratique. Sur le point moral, la notion aristotélicienne de ἀρετή est selon lui plus appropriée si comparé à l'idée kantienne restrictive de soumission au devoir. De plus, Ricœur critique le projet kantien de construction d'une « critique de la raison pratique » suivant le modèle de la *Critique de la raison pure* selon la logique méthodologique d'une symétrie formelle qui détermine une dualité radicale entre la sphère de l'a priori et la sphère empirique, et donc le théorique du pratique. Il s'agit d'une contradiction évidente, selon Ricœur, de la notion de raison pratique, autant qu'une méconnaissance contre-intuitive de ce qui est effectivement l'agir humain (qui, pas à pas requiert motivation

pour agir, raison d'agir, explication des motivations d'agir, clarification des intentions d'action, etc.).

Le passage hégélien par la notion de *Sittlichkeit*, ou l'idée de relier la raison pratique à la sphère concrète de la « vie éthique », est une tentation dangereuse. Il nie ce relief fondamental, indépassable du kantisme, de l'universalisation des normes et de l'agir pratique intériorisant ces normes, c'est-à-dire à travers les individus. *De facto*, cette raison pratique est étroitement liée à la maturation critique et morale des individus, à leur « responsabilité morale pour le monde ». Si Kant trouve dans la norme, ou dans le système de règles formalisé/institutionnalisé, la contrepartie pour une volonté qui, si non, serait destinée à rester arbitraire, Hegel cherche d'abord dans l'ordre familial, puis économique et enfin politique l'élément de la médiation entre l'arbitre et l'émancipation. Ricœur, exerce ici une sorte de critique idéologique entre Kant et Hegel, parce qu'il est conscient de la nécessité de réussir à maintenir ensemble, selon une formule d'unité ou de circularité dialectique, l'élément de liberté avec celui de l'institution. La raison pratique est – selon lui – l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou rétablir la dialectique mutuelle de la liberté et des institutions, en dehors de laquelle il n'y a pas d'action douée du sens (Ricœur, 1990: 247–248).

Enfin, voici dans quel sens la notion de raison pratique peut se définir herméneutiquement (tout en suivant l'approche ricœurien) : tout d'abord, sur le côté épistémologique et méthodologique comme, une procédure gnoséologique et discursive disposée transversalement entre la dimension théorique et la dimension pratique ; d'un point de vue plus substantiel [= le contenu], comme une modalité de comprendre le travail d'interprétation sur la double perspective (1) technique-procédural-institutionnelle et (2) de l'innovation et de la recherche de l'excellence (je fais référence à l'aristotélique ἀρετή) à

la fois dans le sens de la réponse innovante et créative de l'individu [qui est interprète, spécialiste ou simplement opérateur] et dans le sens de la vertu morale, du « défi éthique » de celui qui travaille par médiation entre l'extrémité du texte original et la familiarité et la proximité du destinataire ou, enfin, entre la différence étrangeté/étranger, du particulier/unique et le confort formel de l'ordre décodé, rationalisé et institutionnalisé.

Références

- Bion, W. (1962). *Learning from Experience*. London: Karnac.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1987). *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Ricœur, P. (1950). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit*, tome 3. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1977). *La sémantique de l'action*. Paris: CNRS.
- Ricœur, P. (1987). *Individu et identité personnelle*, in AA.VV., *Sur l'individu*. Paris: Seuil.
- Jervolino, D. (2002). *Introduzione*, in P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*. Brescia: Morcelliana.