

Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité

Ernst Wolff

Université de Pretoria

Résumé

Depuis *Soi-même comme un autre*, Ricœur place la notion de capacité ou du "je peux" au cœur de l'herméneutique du soi. Autant il explore l'éventail des capacités, autant la notion même de capacité reste indéterminée d'un point de vue que l'on peut appeler "technique." La thèse que je défends dans cet article est que l'herméneutique de l'homme capable exige un développement de sa dimension technique, c'est-à-dire une réflexion sur les compétences et les moyens du "je peux." Afin de soutenir cette thèse, cinq dimensions de l'incapacité de l'homme capable sont explorées afin d'affirmer que l'incapacité est l'horizon pratique de l'action de l'homme capable. Ensuite, la tension entre pouvoir et non-pouvoir est décrite comme la finitude originaire de l'acteur humain. Cette conclusion nous permet de démontrer que l'homme capable-incapable révèle l'homme technique et cela sur toute la gamme des interactions sociales.

Mots-clés: L'homme capable, Compétence, Incapacité, Technique, Moyens

Abstract

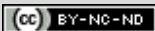
Since *Oneself as Another*, Ricœur placed the notion of capability or of "I can" at the center of the hermeneutics of the self. While exploring the range of capabilities, the notion of capability itself nevertheless remains under-determined from a point of view that one may call "technical." The claim that I defend in this article is that the hermeneutics of the capable human being requires a development of its technical dimension, in other words, a reflection on the competence and means related to the "I can." To support this claim, five dimensions of incapability of the capable human being are examined, in order to assert that incapability is the practical horizon of the action of the capable human being. Subsequently, the tension between ability and inability is described as the originary finitude of the human agent. This conclusion makes it possible to demonstrate that the capable-incapable human being reveals the technicity of the human being over the entire range of social interactions.

Keywords: Capable human, Competence, Inability, Technology, Means

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 2 (2013), pp.50-63

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.200

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité

Ernst Wolff

Université de Pretoria

Introduction: une hypothèse sur la technicité des capacités¹

Il existe, à ma connaissance, trois tentatives d'explorer *en philosophie* le thème "Ricœur et la technique." La première, celle de David Kaplan, consiste, d'une part, à reconstituer ce que Ricœur a travers son œuvre écrit sur la technique, puis à proposer un genre de théorie critique ricœurienne, d'autre part à identifier les apports mutuels possibles entre l'œuvre de Ricœur et la philosophie de la technique.² La deuxième, celle de David Lewin, tente de trouver comment Ricœur contribuerait à un débat, plus radical, sur la technique et l'être à l'instar de Heidegger.³ La troisième, celle que je développe depuis huit ou neuf ans, diffère des deux autres en ce qu'elle vise une exploitation de l'herméneutique et de l'anthropologie philosophiques de Ricœur pour développer une vision interdisciplinaire sur l'aspect technique de l'agir humain.⁴ En tant que tel, mon projet est apparenté à une famille d'appropriations de Ricœur, en cours de développement depuis plus de vingt ans dans la sociologie française, dite "pragmatique." ⁵ Dans le présent article, je tenterai de combler un vide *dans* la pensée de Ricœur, et ainsi, indirectement, de combler un vide *par* sa pensée: j'exposerai l'hypothèse que l'herméneutique de l'homme capable exige un développement de sa dimension technique, c'est-à-dire une réflexion sur (1) les compétences et (2) les moyens du "je peux" – un développement que Ricœur ne nous a pas laissé (même si l'on peut en montrer des suggestions dans son œuvre⁶). Ma critique ne cherche pas tant à réfuter une partie de la pensée de Ricœur qu'à déployer quelque chose qui est présent dans sa philosophie, en creux ou sous la forme de pensées fragmentaires. Qu'il soit également dit, d'entrée de jeu, que l'intérêt de cette hypothèse dépasse la seule herméneutique de l'homme capable: elle comporte aussi un intérêt normatif, politique, à savoir celui des "capacités qui rendent l'homme digne de respect," dont le développement par les institutions de l'Etat est la première obligation politique pour Ricœur.⁷

En formulant mon hypothèse, j'ai identifié deux dimensions du "je peux": les *compétences* déployées ou activées et les *moyens* utilisés dans l'action. Prenons la capacité de parler comme exemple de ce dont il s'agit. Ricœur étudie en profondeur:

1. l'homme capable de parler, qui implique
2. les adressés
3. le medium ou langue parlée
4. des formes et des genres de discours énoncé et écrit
5. le fait qu'en parlant on fait des choses (la pragmatique du langage)
6. l'autonomie du texte soustrait aux conditions de son écriture et lecture

Mais on ne trouve pas de développement de pareille ampleur sur les *moyens* avec lesquels on parle – e.g. des téléphones, les supports de textes, des salles de conférences, des guichets, des satellites, l'internet, etc., ou sur les formes institutionnelles de la parole, très dépendantes des réseaux socio-techniques, e.g. des industries de publication, des bibliothèques, des réseaux planétaires de technologies de communication et tout ce dont ils dépendent, ni [ou rarement⁸] sur la nature de la *capacité* ou les degrés selon lesquels l'homme capable serait capable de parler, c'est-à-dire le niveau et les variétés de compétences en parole – e.g. en améliorant son niveau d'orthographe, en apprenant à envoyer des courriels, en tentant d'intégrer des institutions d'enseignement qui lui permettraient de s'adresser à des étudiants, en faisant appel à des institutions qui garantissent la pérennité d'un document, etc.

Mon hypothèse pourrait donc être reformulée ainsi: une analyse phénoménologique de l'intentionnalité de la capacité de parler⁹ – c'est-à-dire une analyse qui passe du *quoi?*, au *comment?* pour arriver au *qui?* (d'après la reformulation qui structure la deuxième partie de *Parcours de la reconnaissance*) de la parole *en tant qu'aspect de l'herméneutique de l'homme capable* – resterait insuffisante tant qu'elle serait limitée à une analyse qui passerait, disons pour simplifier, des énoncés, aux actes de parole, à celui qui parle aux autres, tout en faisant abstraction

- i. des supports techniques qui rendent possibles la parole et l'écriture (pour ne rien dire des autres formes d'expression langagière¹⁰);
- ii. et des manières dont l'homme capable se débrouille avec ses capacités limitées pour s'exprimer et se servir des moyens d'expression.

Autant dire qu'un aspect important de l'homme capable serait perdu de vue. Afin de formuler cette hypothèse, j'ai dû subrepticement déployer une supposition, que je ne vais pas pouvoir justifier dans l'article actuel, à savoir, que "technique" n'est pas un genre d'action, mais un attribut de l'agir en général.¹¹ Comment donc comprendre l'aspect technique de l'agir dans le cadre de l'herméneutique ricœurienne de l'homme capable, dont il est un composant essentiel? Accorder sa juste place à l'*incapacité* me semble une façon d'y parvenir.

L'homme capable est l'homme incapable

On trouve presque un aveu du manque que je tenterai de combler dans une réflexion de Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance* lorsqu'il introduit les deux capacités supplémentaires aux quatre de *Soi-même comme un autre* – se souvenir et promettre:

On s'était autorisé, écrit Ricœur, à traiter les divers modes du pouvoir faire, de l'aptitude à pouvoir dire et pouvoir faire, de l'aptitude à raconter et jusqu'à l'imputabilité, sans donner un poids égal aux non-pouvoirs qui leur correspondent, ce qui serait tout à fait critiquable si l'on avait à prendre en compte la dimension psychologique, sociologique et surtout pédagogique de l'exercice effectif de ces capacités.

La suite de mon article montrera pourquoi ce manque doit aussi être considéré critiquable philosophiquement, mais Ricœur continue: « On ne peut se permettre une telle impasse avec la mémoire et la promesse; leur contraire fait partie de leur sens: se souvenir, c'est ne pas oublier; tenir sa promesse, c'est ne pas la trahir. »¹² Ce que nous sommes implicitement invités à faire, c'est de montrer que ce que Ricœur réclame pour le souvenir et la promesse vaut également pour

les autres capacités. Je propose d'enrichir le mouvement phénoménologique du *quoi* au *comment* au *qui* de l'homme capable, en élaborant le "je ne peux pas." Au seuil de cette entreprise, ce discours sur l'incapacité de l'acteur doit être qualifié afin d'avertir les lecteurs contre trois malentendus possibles. (1) Il ne s'agit pas ici de développer une autre dimension encore du soupçon qui menace l'attestation déjà fragile des variétés de "je peux" – ce dont Ricœur traite déjà dans la première étude de *Soi-même comme un autre*¹³ – mais de compléter notre compréhension de l'attestation même de "se reconnaître capable." (2) L'exploration des figures de l'incapacité n'est pas non plus une élaboration sur la méconnaissance, même si nous verrons que l'incapacité n'est pas toujours reconnue comme telle au cours de l'action. (3) Enfin, il s'agit dans cette élaboration sur le "je ne peux pas" d'autre chose qu'une réflexion sur "l'absence" de capacité telle que Ricœur la présente souvent lorsqu'il parle de la souffrance, de la fragilité ou de la vulnérabilité. Dans ce sens, ce que l'on thématise ici c'est l'incapacité de l'être humain dans ses conditions optimales, plutôt que ses privations pathologiques de capacités.

Cinq figures de l'incapacité

Le moment est venu de donner chair aux considérations préalables en explorant plus avant ce qui limite la capacité¹⁴ (c'est-à-dire en explorant le *comment* du "je ne peux pas" autant que du "je peux"). Je dénombre cinq éléments¹⁵:

1. Toute capacité d'agir est une capacité du corps. J'emprunte à Marcel Mauss la notion de "techniques du corps" à laquelle je donne, pourtant, un sens sensiblement différent. Il s'agit toujours pour moi de la grande série de dispositions et d'habiletés à faire telle ou telle chose, apprise souvent par des mécanismes d'apprentissage socioculturels, mais la discussion qui suit montrerait que la définition maussienne d' "actes traditionnels et efficaces" pêche entre autres par l'ignorance de l'individualisation de ces techniques. On reconnaît ces capacités à l'uniformité relative de leur exécution: on reconnaît quelqu'un qui marche quand on le voit marcher; on reconnaît un Australien par la manière précise dont il forme les mots de la langue anglaise, etc. Cette tendance à faire des choses comme si l'on suivait des règles est due au fait qu'en apprenant à faire quelque chose, on apprend à le faire d'une manière particulière, de *cette* manière et non d'une autre. Et même si l'on peut décider de faire telle ou telle action autrement, on ne peut pas exécuter toutes nos actions en même temps autrement ou tout le temps autrement. La technicité est ce qui permet d'agir, mais en tant que siège de la capacité, c'est un siège qui dispose à faire d'une manière particulière (sans pour autant déterminer l'action). En nous rendant plus habiles à agir de certaines manières plutôt que d'autres, les capacités nous rendent en comparaison plus difficile d'agir de ces autres manières. Par là, les techniques du corps forment également des incapacités (non pas d'une manière absolue, mais en nous disposant à ne pas agir d'une autre manière).
2. En amont des capacités apprises se situe le corps biologique, qui est relativement homogène entre les gens, mais différent tout de même en beaucoup d'aspects. Le corps humain est dès le début un corps gigotant; peu à peu l'acteur arrive à imposer une discipline à ces gigotements¹⁶; une partie de cette discipline est héritée des pratiques traditionnelles ou inculquée par des processus d'apprentissage interpersonnels, mais pas seulement: il y a aussi l'apprentissage qui se fait "tout seul" (e.g. apprendre à s'asseoir). Pourtant, cette gamme d'habiletés ne devient jamais une maîtrise complète, ni une maîtrise sociale omniprésente sur l'action.¹⁷ L'action rendue possible et améliorée par les habiletés acquises, reste à jamais exposée aux caprices du corps physiologique d'où le corps discipliné tire sa force ou son élan

d'agir¹⁸: on apprend à un certain point à faire quelque chose comme les autres, pas forcément aussi bien que les autres, ou d'une manière adaptée à sa condition physique, ou encore en fonction de ses facultés de persévérance. Qu'on ajoute à cela tous les facteurs qui font vaciller la condition physique – les hormones, la fatigue, l'exercice, la santé, une grossesse, le stress, l'âge, etc. – et l'on voit bien que la condition corporelle contribue à différencier capacité et non-capacité. En outre, la condition physique est un facteur d'individualisation des techniques du corps. Peut-être qu'aucun phénomène ne montre ce fait aussi clairement que celui du style d'une action: les particularités (*mannerisms*, comme disent les Anglais), la démarche, l'accent, etc. désignent rétroactivement leur auteur (dirait Ricœur dans un autre contexte¹⁹), en distinguant l'agent de ses semblables.

3. Jusqu'ici, j'ai considéré les actions identifiables isolément. Pourtant, les capacités mises "en jeu" dans les actions, que l'on peut isoler pour les analyser, sont enchevêtrées dans le flux d'actions. Parfois, il est nécessaire de s'entraîner pour combiner différentes actions; parfois la combinaison d'un nombre d'actions isolables se fait "toute seule." Or, il n'est pas possible de coordonner toute action ou manière de faire avec toute autre. Ici, il ne s'agit pas seulement de la limite imposée par la combinaison de deux ou plusieurs actions assez différentes (e.g. se concentrer pour conduire une voiture tout en parlant dans son portable, s'imputer une action sans inculper ses partenaires, se raconter sa vie sans dénigrer ses adversaires), mais aussi des difficultés ou impossibilités de concilier certaines spécifications adverbiales des actions (e.g. travailler avec une machine vite et en sécurité, économiser de l'énergie sans perte de performance, développer un argument dans une conférence sans dépasser la limite du temps accordé...). Ainsi la coordination de différentes actions les fait se limiter mutuellement, une nouvelle dimension du "je ne peux pas" est introduite dans l'action et ce fait engendre un conflit et le défi de trouver des compromis. Et étant donné les contingences de l'agir en réponse aux exigences de chaque contexte particulier, la combinaison des actions isolables représente une habileté d'un degré de complexité supérieur aux techniques apprises; ce qui est un facteur supplémentaire d'individualisation de l'agir habile.
4. Ricœur explique bien que les capacités du moi se réalisent en interaction avec le *tu* et le *il*. Mais l'interaction, pour rester au moins à peu près intelligible, c'est-à-dire pour être interaction et non pas simplement juxtaposition d'actions incohérentes, doit limiter ou former l'action des acteurs, de sorte qu'ils évitent raisonnablement de se couper la parole, de répondre à un cadeau trop vite avec un cadeau de retour, de tomber en dehors du rythme de travail, ou de sorte qu'ils réussissent à obtenir des documents ou des prestations auprès des bureaux de l'Etat, etc. Bref, la coordination de l'interaction introduit une dimension de l'incapacité d'agir et l'on connaît le conflit interpersonnel et les tentatives de trouver des compromis²⁰ qui en résultent.
5. Enfin, quand on agit, souvent on agit au moyen de quelque chose. Les caractéristiques de ces moyens et nos capacités de s'en servir révèlent et prolongent la dialectique de la capacité et de l'incapacité de l'agir humain en général. Ce jeu d'augmentation et de réduction de nos capacités par les moyens d'action a été analysé par le phénoménologue américain Don Ihde.²¹ Prenons le microscope comme illustration de ce point: en s'en servant, on augmente sa capacité d'inspecter les détails d'un objet, mais en même temps on est soumis à une réduction de sa capacité d'observer un champ large de vision. L'augmentation des capacités, pourrait-on reformuler, est couplée à l'imposition d'incapacités. Ce couplage de capacitation avec une incapacitation se réalise non seulement dans l'utilisation des outils, mais aussi dans

notre interaction avec des complexes techniques, qui font intégralement partie des organisations et des institutions dans lesquelles nous menons notre vie (bibliothèques, bureaucraties, hôpitaux, etc., chaque fois avec leur réseaux d'électricité, de transport, d'engins sanitaires, de nettoyage, etc. – voir l'élaboration plus loin). Pour évaluer l'importance des interactions de l'homme avec des "outils" pour une anthropologie philosophique de l'homme capable, il serait recommandé de considérer le fait que l'hominisation de l'homme en tant que processus historique s'est faite par l'interaction avec des outils, d'une sophistication lentement croissante, et qui ont permis une différenciation accrue des capacités d'agir.²² Les techniques sophistiquées que sont les systèmes organisationnels et institutionnels en sont un prolongement, même si l'on rejette catégoriquement la réduction de ces systèmes à leur aspect technique.

Concluons. Dire que l'incapacité et la capacité ne sont pas simplement deux dimensions mutuellement exclusives de l'agir, mais qu'elles sont constitutives l'une de l'autre, signifie que l'incapacité, malgré son caractère "négatif," contribue à rendre l'agent capable de faire des choses; pareillement la capacité, malgré son caractère "positif," contribue à rendre l'agent incapable de faire d'autres choses ou de les faire d'autres manières. Ainsi l'incapacité, même méconnue, me semble former tout au moins l'horizon d'intelligibilité *pratique* (non pas consciente ou théorique) de l'action – d'une manière comparable à l'interaction entre le visé et l'horizon dans la perception chez Merleau-Ponty²³: de même qu'il y a besoin pour une partie du champ de la perception de quasiment disparaître afin de fonctionner comme horizon contre lequel l'objet visé peut être perçu, de même la dimension non-réalisée ou non-réalisable des actions dans le point de fuite des actions réalisables, sert d'horizon pratique de l'intelligibilité des actes accomplis. En tant que tel, cet horizon d'incapacité (même méconnue consciemment) informerait déjà les actes quasi-inconscients d'adaptation, de jugement et d'invention exigés par le fait qu'en agissant, on déploie ses capacités habituelles dans des circonstances non identiques. Si l'on perd de vue cette implication de la dialectique capacité-incapacité, on manquera également ce que j'appellerai plus loin le "paradoxe de la technicité de l'agir." Mais avant d'entamer ce sujet, considérons quelques implications de la présentation précédente.

L'homme capable est l'homme fini

A la lumière de ces cinq dimensions de l'incapacité, on mesure à quel point une herméneutique du "je peux" est dépendante d'une pareille herméneutique du "je ne peux pas" (et *vice versa*!). En outre, il serait possible de consolider cet acquis par une petite expérience de pensée, en tentant d'élever la capacité à un statut absolu: en éliminant le "je ne peux pas," on perd de vue que le "je peux" se réalise le plus souvent en tant que "je peux ceci, mais non pas cela," "je peux faire quelque chose à ce point-là, mais pas plus loin," etc. Une fois ces restrictions éliminées, les actions prises isolément aussi bien que l'enchevêtrement des actions, seraient sans limite; un acteur capable sans limite²⁴ serait un acteur omnipotent.²⁵ Par contre, dire que le "je ne peux pas" est constitutif du "je peux" ne fait que traduire la notion de finitude en termes de capacité et d'action. La tension entre pouvoir et non-pouvoir est la *finitude originnaire* de l'acteur humain.²⁶

Si l'incapacité est aussi originnaire dans la finitude de l'acteur humain que la capacité, il s'ensuit qu'en accordant de l'importance à l'incapacité, on complexifie la dialectique de la reconnaissance et de la méconnaissance des capacités²⁷, puisqu'on peut également reconnaître

ses incapacités. De même, quand Ricœur parle de la méprise,²⁸ comme le “pouvoir-faillir” qui se méconnaît,²⁹ il se rapproche de ma préoccupation – sans pour autant rendre suffisamment compte du rapport entre les capacités et les incapacités. Une herméneutique de la capacité de l’homme capable doit, en tant qu’herméneutique de l’homme fini, croiser les notions de reconnaissance-méconnaissance, capacité-incapacité, afin de pouvoir rendre compte aussi bien de la reconnaissance de la capacité et de l’incapacité, que de la méconnaissance de la capacité et de l’incapacité.

Si cette thèse se vérifie, il deviendra manifeste que les notions ricœuriennes de “souffrance,”³⁰ de “fragilité,”³¹ de “vulnérabilité”³² (et peut-être aussi de “faillibilité”³³), parfois désignées par lui comme des figures d’impuissance ou d’incapacité, malgré leur pertinence, ne suffisent pas à clarifier ce champ, puisque leur implication mutuelle dans la finitude de l’acteur n’est pas saisie correctement. Chaque fois que l’homme capable se reconnaît comme capable, il/elle se reconnaît capable de quelque chose en particulier et capable jusqu’à un certain point. Ainsi, la reconnaissance de l’incapacité est constitutive de l’acte de se reconnaître capable, parce qu’il s’agit de deux dimensions interdépendantes de l’acte de se reconnaître fini. Il serait trop ambitieux de tenter ici une explication de ce réseau entier qui croise compétence-incompétence avec reconnaissance-méconnaissance. Dans ce qui suit, je soulèverai seulement quelques éléments pertinents pour revenir à mon hypothèse sur la technicité de l’homme capable.

L’homme capable-incapable révèle l’homme technique

Même si l’on accepte mes analyses sur la dialectique capacité-incapacité, il doit être évident qu’elles ne se réduisent nullement aux observations faites sur les capacités et les moyens qui en font partie. Mon pari était qu’une présentation plus large de cette dialectique nous fournirait de nouvelles notions (1) recevables dans le cadre de l’herméneutique de l’homme capable, mais (2) qui permettraient en même temps de saisir l’aspect technique de la capacité et de l’agir. En m’appuyant sur les analyses précédentes, je montrerai maintenant comment ce que j’appelle la technicité primaire et la technicité secondaire font partie de cette dialectique de la capacité-incapacité au cœur de la reconnaissance-méconnaissance de soi.

Méconnaissance d’incapacité, horizon pratique et technicité primaire

Tout en affirmant que dans l’action, les capacités de l’homme s’enchevêtrent avec ses incapacités, je n’ai aucune raison de penser que *l’attestation* de l’incapacité accompagne chaque action – souvent on agit simplement dans la *méconnaissance* de l’incapacité, et cela pour autant que l’on agit spontanément. En fait, comme je l’ai suggéré plus haut, l’incapacité forme une partie de l’horizon d’intelligibilité pratique de l’action. S’il en est ainsi de notre action spontanée, voici ce que j’appelle la *technicité primaire de l’agir*³⁴: (1) les effets des capacités acquises, corporelles, plus ou moins stables sur le flux quotidien de l’action (mû par l’élan corporel) et dans leur exercice toujours en réponse (plus ou moins appropriée) aux exigences ou occasions d’un contexte pratique spécifique (comme interprétées tacitement par l’acteur); (2) ce contexte renvoie aussi bien au champ physique et social d’action qu’aux limites des capacités dont l’acteur peut attester après coup; (3) la technicité primaire étant, donc, l’effet de la dialectique de la capacité-incapacité exercée spontanément (ce qui implique des actes de jugement et d’invention non-conscients), la planification consciente de l’action ne fait pas partie de sa définition et la technicité primaire doit par conséquent être décrite comme non-téléologique.

Réflexion, niveau de compétence et technicité secondaire

Mais, comme suggéré plus haut, il arrive aussi souvent que l'on *se reconnaisse incapable* de faire quelque chose ou de le faire comme on veut. Cette confrontation – qu'elle soit due à l'état de nos capacités, à la condition de notre corps, à la coordination difficile de diverses actions, à la complexité de l'interaction ou des défis de la médiation technique de l'action – cette confrontation avec l'incapacité, n'est-ce pas elle (tout autant que la réussite ou l'imputation d'une action à soi-même) qui réveille l'observateur dans l'acteur, qui réfléchit le regard vers soi? N'est-ce pas la gamme des échecs qui, dans la phénoménologie (au moins depuis le "pragmatisme"³⁵ de Heidegger) tout autant que dans le pragmatisme américain ou français, invite ou incite le soi à se reconnaître, et même à se reconnaître capable? A vrai dire, ce n'est pas seulement la confrontation avec l'incapacité dans toutes ses dimensions qui provoque la "réduction" ou la réflexion, parce que habitué à ses limites, on peut également être confronté d'une manière inattendue à ses capacités: pensez à la surprise d'une réussite non-escomptée, au plaisir d'une prestation très difficile, à la joie d'apprendre à utiliser de nouveaux savoir-faire, mais aussi à la lassitude due à la répétition d'actions trop connues. Dans ces cas, le *rapport* habituel ou anticipé de capacités et d'incapacités dans un contexte spécifique est perturbé. La capacité n'est donc pas plus déterminante pour l'action que l'incapacité; déterminante (parlant "techniquement"³⁶) est la fluctuation entre capacités attestées sur fond d'incapacités et incapacités attestées dans l'horizon de capacités (tous deux régimes de la technicité primaire) – rapports qui subissent ensuite des perturbations.

Ces petits et grands ennuis, petits et grands plaisirs, si fréquents dans le flux de l'action, sont responsables du fait que (d'une manière, certes, discontinue, parfois non cohérente et d'intensité variable) est produit ou éveillé chez les agents un "suivi réflexif de l'action" (*reflexive monitoring of action*, Giddens), qui à son tour rend capable ce que j'appelle la *technicité secondaire de l'agir*. Cette notion est définie comme (1) la transformation de la technicité primaire, en réponse à des perturbations (les pragmatistes français diraient, à raison, des mises à l'épreuve) du flux non-téléologique de l'action; (2) perturbations auxquelles l'acteur est éveillé et que l'acteur atteste comme des perturbations du rapport anticipé de la capacité-incapacité dans un contexte pratique spécifique; (3) ainsi l'acteur prend conscience de cette frustration de son action (ou il/elle se reconnaît fini), et cette prise de conscience permet par la suite de planifier une réponse appropriée à cette épreuve; (4) cette planification implique une délibération sur un but de l'action et un calcul des capacités et des moyens pour le réaliser dans ce contexte. Autant dire que la compétence technique téléologique est engendrée de cette façon.

Dans cette élaboration, je ne prétends aucunement que l'homme capable se réduit à l'homme technique. J'espère avoir rendu un peu plus convaincante mon hypothèse, formulée par une double négation: l'homme capable l'est *non pas sans* être l'homme technique.

Horizon social et politique

En conclusion, je voudrais rappeler comment toutes ces réflexions sont liées à la dimension socio-politique de l'herméneutique de l'homme capable. Reprenons deux aspects de la dialectique capacité-incapacité présentés plus tôt (§2.1): celui de la *médiation* de l'action par des inventions techniques et celui du déroulement de l'action en *interaction*. Même si les trois autres

aspects de cette dialectique – le corps biologique, le corps discipliné et l'enchevêtrement des actions isolables dans le flux de l'action – ont aussi une dimension sociale ou sont socialement constitués en partie, c'est la médiation technique et l'interaction qui donnent son ampleur sociale complète à l'action humaine. Il est bien connu que chez Ricœur, les capacités de l'acteur individuel se déploient quand le *je* entre en interaction³⁷ avec le *tu* et le *il/elle*. Ce fait vaut pour toutes les capacités, mais notamment aussi pour l'imputation, ou bien pour la responsabilité pour "la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes." Ainsi, Ricœur accorde une place clef à l'interaction dans son herméneutique de l'homme capable, comme je l'ai d'ailleurs déjà indiqué plus haut. Insistons, néanmoins sur une dimension de l'interaction que Ricœur n'élabore guère: sa constitution technique. Que l'agir soit technique jusqu'à l'interaction institutionnelle de l'action, Ricœur ne l'aurait pourtant pas nié. Ce qu'il appelle le "il" en interaction avec lequel on déploie ses capacités à la plus grande échelle sociale, renvoie aux "grandes organisations qui structurent l'interaction: systèmes techniques, systèmes monétaires et fiscaux, systèmes juridiques, systèmes bureaucratiques, systèmes pédagogiques, systèmes scientifiques, systèmes médiatiques, etc." ³⁸ Ce qui doit tout de suite sauter aux yeux est que ces formes d'interaction sont toutes partiellement des systèmes techniques. Cela ne veut pas dire que ces systèmes se réduisent à leur aspect technique, mais qu'ils *n'existent pas sans* cet aspect technique (la double négation est à nouveau clef, ici). Par conséquent, ce qu'il nous reste à faire, c'est de proposer une manière d'explorer la dialectique capacité-incapacité se déployant jusqu'à la plus grande échelle sociale (sans que je puisse développer entièrement ce point dans le cadre présent) et avec elle, l'éventail de la technicité de l'agir.

Une théorie "de l'agent et de la structure," apte à analyser l'incapacité-capacité et la médiation de l'agir sur toutes les échelles d'interaction sociale doit donc être proposée afin de rendre compte, d'une manière compatible avec l'herméneutique ricœurienne de l'homme capable, de la médiation technique de l'interaction de l'agent individuel avec les autres (proches, mais surtout lointains), ainsi que de la constitution des compétences exigées par cette interaction. Prenant acte des tentatives diverses de faire fermenter la pensée de Ricœur dans la théorie sociale – dans le "pragmatisme français"³⁹ et, plus récemment, chez Johann Michel⁴⁰ –, je me borne ici seulement à suggérer une possibilité alternative, à savoir l'extension de l'herméneutique de l'homme capable par la théorie de la constitution de la société d'Anthony Giddens. Je souligne quelques éléments de cette théorie de Giddens qui sont directement pertinents dans le but actuel:

1. Giddens partage avec Ricœur l'approche du fait social par l'action. Comme chez Ricœur, Giddens est attentif à l'interaction de face-à-face ou entre le *je* et le *tu*, qui donne lieu à une "intégration sociale," que Giddens définit comme "la réciprocité des pratiques entre acteurs dans des circonstances de co-présence, [co-présence] entendue comme des continuités et des disjonctions de rencontres." ⁴¹ Cette réciprocité dans l'interaction produit, reproduit et transforme des règles et des ressources d'interaction qui confèrent à l'interaction des formes de stabilité à une échelle supérieure à celle de l'agent individuel et que l'on appelle des structures. En retour, ces structures servent de médium pour l'action des gens et exercent une fonction d'organisation sur l'interaction entre les gens. Ce va-et-vient répété entre agents et structures, appelé "dualité de structure" (*duality of structure*), est responsable du fait que les structures sont toujours d'une stabilité variable ou d'une structuralité variable. Grâce au fait que les règles et les ressources, qui sont les structures, peuvent être renforcées et étendues dans leur dimension spatiale et temporelle, ce qui se fait surtout par les *techniques de transport et de communication*,⁴² l'intégration sociale peut engendrer une plus vaste "intégration

« systémique, » que Giddens décrit comme « la réciprocité entre des acteurs ou des groupes à travers l'espace-temps étendu, au-delà des conditions de co-présence. »⁴³ Or, cette définition me semble acceptable pour décrire ce que Ricœur désigne dans sa philosophie pratique comme le domaine de l'interaction du *je* avec le *il*, entendue comme la condition de pluralité anonyme, « l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le 'je' et le 'tu' laisse en dehors au titre de tiers. »⁴⁴

2. Une fois la correspondance entre la théorie giddensienne et la philosophie de Ricœur ainsi suggérée (mais évidemment un plus long travail serait nécessaire pour affermir cette hypothèse), il faudrait souligner que chez Giddens les structures, dans leur étendue espace-temps entière, ont un double effet sur l'action: elles rendent l'action possible tout en la limitant.⁴⁵ Ce fait ne rappelle pas seulement le double effet d'augmentation et de réduction des moyens techniques sur les capacités humaines, chez Don Ihde (la théorie de Giddens, peut être comprise comme une extension socio-théorique des analyses d'Ihde sur ce point), mais il pointe vers *la dimension sociale de la dialectique de la capacité et de l'incapacité*. Ainsi, tous les apports de cette dialectique pour une meilleure herméneutique de la capacité de l'homme agissant, peuvent être traduits au niveau de l'interaction sociale.

Cette ébauche trop brève de la théorie de Giddens, me semble pourtant suffisante pour proposer l'hypothèse suivante: la théorie giddensienne de l'acteur et des systèmes comporte suffisamment d'éléments qui autorisent à la lire comme un développement de la vision ricœurienne de l'agir social. Ainsi, ce que Ricœur désigne par l'interaction entre le *je*, le *tu* et le *il* serait exploré plus avant par Giddens dans ses explorations de l'intégration sociale et systémique, tout en fournissant un cadre conceptuel approprié pour penser les capacités et les moyens – la technicité – de l'interaction sociale.

Conclusion: paradoxe technique et pertinence politique

L'homme capable, dans tous les degrés de complexité de son action en société – dont les pronoms personnels, *je*, *tu*, *il*, servent de schématisation – est caractérisé par des capacités dont l'exploration de l'ombre d'incapacité révèle l'aspect technique. Autrement dit, l'aspect technique des capacités, situé dans les *compétences* acquises et les *médiations* par des inventions techniques, désigne le niveau variable de compétences à faire quelque chose d'une manière spécifique; il en résulte dans différents contextes une variabilité, non seulement du niveau auquel on réussit à faire quelque chose, mais aussi du rapport entre capacité et incapacité. Autant la technique – capacités acquises et moyens techniques – est indispensable pour donner de la puissance effective à l'action interpersonnelle comme institutionnelle, autant la technique augmente les conséquences de la variabilité des capacités et des incapacités. Ainsi, l'action et l'interaction de l'homme capable révèlent une structure que j'appellerai un *paradoxe technique* et qui est en vigueur sur toutes les échelles d'action humaine: pour être efficace, il faut intégrer des disciplines opérantes ou des moyens puissants dans l'action, mais ces disciplines et ces moyens ne servent pas toujours les meilleurs intérêts des acteurs ni ne traduisent toujours fidèlement l'intention de l'action, l'esprit d'apprentissage des compétences ou le but de l'invention des moyens. De la sorte, l'augmentation et la réduction qu'opère la technique sur les rapports entre compétences et incompétences confèrent une dimension dramatique, voire tragique à l'action humaine. Un exemple de ce phénomène, dans l'œuvre de Ricœur, est le thème récurrent de la croissance en puissance et complexité de la technique qui laisse loin derrière elle la capacité d'imputation et

donc de responsabilité.⁴⁶ De même, sans réduire le politique au technique, le paradoxe politique ricœurien⁴⁷ me semble une variante du paradoxe technique.

Cela veut dire que les conséquences – conséquences politiques, perturbations des rapports optimaux entre capacité et incapacité – dépassent les maux politiques dus au seul paradoxe du pouvoir politique. Néanmoins, dans le registre du droit, Ricœur reconnaît parfaitement ce dont il s’agit: un véritable sujet de droit, dit-il, a besoin des “conditions d’actualisation de ses aptitudes [capacités – EW]. Celles-ci ont en effet besoin de la médiation continue de formes interpersonnelles d’altérité et de formes institutionnelles d’association pour devenir des pouvoirs réels à quoi correspondraient des droits réels.»⁴⁸ Ces conditions sont partiellement des conditions techniques. Il suffit ensuite de se rappeler que pour Ricœur ce sont les “capacités qui rendent l’homme digne de respect” et que le développement par les institutions de l’Etat est la première obligation politique⁴⁹, pour entrevoir comment l’enrichissement proposé de l’herméneutique de l’homme capable fait ressortir le potentiel critique de la pensée de Ricœur, trop peu développé dans ce domaine. En s’inspirant de Nussbaum et de Sen et de leur théorisation sur la privation de capacités (*capability deprivation*), on pourrait désormais déployer l’herméneutique de l’homme capable de façon heuristique pour identifier des défauts de conditions internes et externes de la formation et de l’actualisation de capacités réelles en action. Des questions telles que “qui a (ou est privé de la possibilité d’avoir) une compétence à parler ou agir dans tel ou tel contexte?” ou “qui a accès à quels moyens pour raconter ou pour juger une suite d’actions?” devraient pouvoir être thématiques de façon plus complète. Ces questions informent l’indignation qui est le moteur de la lutte pour la reconnaissance. De la sorte, la transition que Ricœur fait de la reconnaissance de soi vers la reconnaissance mutuelle exige et profite d’une telle force critique de la notion de capacité enrichie.

- ¹ Cet article est une version plus longue de mon intervention au colloque Ricœur, à Lecce, septembre 2012.
- ² David Kaplan, *Ricœur's Critical Theory* (New York: SUNY Press, 2003), 164-173 et "Paul Ricœur and the Philosophy of Technology," *Journal of French Philosophy* 16:1/2 (2006), 42-56.
- ³ David Lewin, "Ricœur and the capability of modern technology," in *From Ricœur to action. The socio-political significance of Ricœur's thinking*. Todd S. Mei & David Lewin (éds) (London & New York: Continuum, 2012), 54-71.
- ⁴ Cf. Ernst Wolff, "Transmettre et interpreter," *Médium* 6 (2006), 30-47, développé dans "Mediologie en hermeneutiek," *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47:1 (2007), 81-94 et "Habitus – means – worldliness. Technics and the formation of 'civilisations'," in *Shaping a Humane World – Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms*, eds. Oliver Kozlarek, Jörn Rüsen & Ernst Wolff (Bielefeld: Transcript, 2012), 25-53.
- ⁵ Le rapport entre ces théories et la mienne ne sera pas thématiqué dans la présentation actuelle. Cf. Francois Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* (Paris: La Découverte, 1995), surtout le chapitre 14, "Une philosophie de l'agir: Paul Ricœur," 170-179.
- ⁶ Je me limite dans cet article à sa philosophie tardive des deux dernières décennies.
- ⁷ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 164. Je prends acte de la mise en perspective critique de l'émergence des politiques capacitaires (critiques dans lesquelles la philosophie de Ricœur est impliquée, parfois directement, parfois implicitement), mais étant donné qu'il s'agit dans le présent article d'une réflexion sur la nature des capacités en question, ces critiques peuvent être mises entre parenthèses. Voir par exemple Jean-Louis Genard et Fabrizio Cantelli, "Êtres capables et compétents: lecture anthropologique et pistes pragmatiques," *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 27 avril 2008, consulté le 19 février 2013. URL: <http://sociologies.revues.org/1943>
- ⁸ Voir "Autonomie et vulnérabilité," in *Le Juste 2*. (Paris: Esprit, 2001), 86-105.
- ⁹ Et, bien sûr, *mutatis mutandis* de faire, de raconter et d'imputer (et de se souvenir et de promettre).
- ¹⁰ Cf. Wolff, "Transmettre et interpreter," 34-40.
- ¹¹ Je reprends la critique anti-typologique de Hans Joas, voir *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 213.
- ¹² Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 180.
- ¹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 33-34.
- ¹⁴ C'est ce à quoi je donne le nom abstrait d' "incapacité" et dont je parle d'une manière personnificatrice – cela, seulement pour rendre plus facile la présentation. Or, strictement parlant, l'incapacité n'est rien en soi et certainement aucun contre-pouvoir.
- ¹⁵ Ces cinq éléments correspondent en gros aux cinq dialectiques de la technicité et d'aspects de l'existence humaine autres que la technicité du corps dans "Tegnologie as kritiese sosiale teorie,"

Tydskrif vir Geesteswetenskappe 52:1 (2012): 36-51, ici 46-48 et "Technology" as critical social theory of human technicity. Part 2: Technical agency, anthropology and normativity" (en processus de publication). Cette correspondance ne sera pas thématifiée dans l'article actuel; cette tâche importante est reportée à une autre occasion.

- ¹⁶ Cette "discipline" est ce qu'Aristote appelait *hexis meta logou*, commune à la praxis et à la poïesis. J'ai démontré ailleurs qu'Aristote exagérait considérablement la différence entre les deux espèces de *hexis meta logou* (cf. *Ethique à Nicomaque* 1140a3-5), voir "Aspects of technicity in Heidegger's early philosophy: rereading Aristotle's *techné* and *hexis*," *Research in Phenomenology* 38:3 (2008), 317-357.
- ¹⁷ En ceci, je suis d'accord avec Laurent Thévenot qui juge "trop fortes les hypothèses courantes qui écartent ces difficultés [de coordination entre agent et environnement – EW] en supposant une action coordonnée par des routines, des règles ou des normes sociales qui ne demanderaient qu'à être mises en œuvre dans la situation." *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement* (Paris: La Découverte, 2006), 95. La discussion qui suit donne des raisons que je sou mets de ma part à l'appui de ce jugement.
- ¹⁸ Dans cette affirmation, je reprends implicitement la notion aristotélicienne *d'orexis* – notion clef en lien avec le *hexis meta logou* qui, s'il est sous la forme de la vertu ou sous celle de l'habileté, transforme l'énergie corporelle en capacité. On trouve une réflexion sur le phénomène, que je signale en reprenant la notion *d'orexis* (et que je présente en tant que déjà en rapport avec sa transformation capacitaire), élaborée dans une étude très intéressante de Marc Breviglieri ("L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricœur," *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 3, No 1 [2012]: 34-52), où celui-ci, en s'inspirant de la philosophie de la vie de *Le volontaire et l'involontaire*, montre l'importance de reconnaître "l'assurance intime de pouvoir," le "*se sentir en vie* auquel on ne peut que consentir" (p 39) et qui, pourtant, *précède* toute capacité d'agir en tant que son siège dans la vie de l'acteur.
- ¹⁹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 123.
- ²⁰ La capacité des acteurs à coordonner leurs actions et à trouver des compromis entre les spécifications adverbiales de leurs actions est complexe et limitée, comme le montre un exemple, celui des justifications socio-politiques, voir Luc Boltanski & Laurent Thévenot, *De la justification* (Paris: Gallimard, 1991).
- ²¹ Ihde a d'abord proposé cette idée dans des analyses d'outils d'observation – voir Don Ihde. *Technics and Praxis* (Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company, 1979), 38, 48. Il est facile de démontrer que le phénomène d'augmentation-réduction s'applique loin au-delà de ce champ d'objets techniques – voir Don Ihde, *Technology and the lifeworld. From garden to earth* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 78. Néanmoins, il reste à voir comment le domaine de validité de ce phénomène doit être démarqué.

- ²² Comme théorisé naguère par André Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole* (Paris: Albin Michel, 1964-1965) ou plus récemment par François Sigaut dans *Comment Homo devint faber. Comment l'outil fit l'homme*. (Paris: CNRS Éditions, 2013).
- ²³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 81-86.
- ²⁴ Rien que la "conjugaison" de l'agir par les verbes plus spécifiques – chanter, justifier, tricoter, balbutier, etc – témoigne de cette limitation de l'infinitif; les adverbes et d'autres locutions adverbiales y ajoutent des précisions supplémentaires.
- ²⁵ Elever le "je ne peux pas" au rang d'absolu résulterait en impuissance complète. En plus, contrairement à l'omnipotence, l'impuissance absolue ne saurait se reconnaître.
- ²⁶ La question de la finitude de l'homme capable a été abordée d'une autre manière par Johann Michel dans son intervention au colloque Ricœur, Lecce, septembre 2012 (cf. J. Michel, "Crise de soi et substitution narrative," *Archivio di filosofia* 1 (2013): 281-290) qui, en remobilisant la philosophie de la volonté du plus jeune Ricœur, a interprété la "crise structurelle" d'un acteur à jamais inégal à lui-même comme le fait que l'homme est "l'intermédiaire entre finitude et infinitude." Malgré cette différence d'approche et de formulation, le propos de Michel sur ce point me semble globalement compatible avec le mien.
- ²⁷ Ce dont parle Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, 391.
- ²⁸ "L'aveu général que toute capacité a pour contrepartie une incapacité spécifique est facile à accorder dans sa généralité. Le détail de ces incapacités, selon les registres distincts de la puissance d'agir, révèle des formes chaque fois plus dissimulées d'incapacités où la méconnaissance confine à la *self-deception*: la méprise consiste alors à se tromper soi-même, à se prendre pour ce que l'on n'est pas" (*Parcours de la reconnaissance*, 392-393) et voir le développement de cette idée dans les pages qui suivent.
- ²⁹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 392.
- ³⁰ Cf. Ricœur, "La souffrance n'est pas la douleur," in *Autrement*, "Souffrances," n° 142, février 1994.
- ³¹ Cf. Ricœur, "Fragilité et responsabilité," in *Eros and Eris. Contributions to a hermeneutical phenomenology*. Paul van Tongeren et. al. (eds.). (Dordrecht, et al.: Kluwer, 1992), 295-304.
- ³² Cf. Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité."
- ³³ Je suspends dans le présent article mon jugement sur le travail du plus jeune Ricœur (en occurrence *L'homme faillible*). Voir pourtant la référence à la faillibilité dans *Parcours de la reconnaissance*, 392.
- ³⁴ Les notions de technicité primaire et technicité secondaire ont été proposées une première fois dans E. Wolff, "Tegnologie as kritiese sosiale teorie" et "Technology" as critical social theory of human technicity. Part 2: Technical agency, anthropology and normativity" (en processus de publication).

- ³⁵ Voir par exemple les sections sur Heidegger dans Rudolf Bernet, "La réduction phénoménologique et la double vie du sujet," in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris: PUF (Epiméthée), 1994), 5-36.
- ³⁶ On laisse ici hors considération des aspects non-techniques de l'agir tels que la primauté de la vie dont l'attestation intime reste une condition pour le développement et l'exercice des capacités – voir à nouveau l'article de Marc Breviglieri, "L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir."
- ³⁷ Cf. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 212, *Le juste 1* (Paris: Esprit, 1995), 34 et *Parcours de la reconnaissance*, 387.
- ³⁸ Ricoeur, *Le juste 1*, 36, Ricoeur, résumant Jean-Marc Ferry avec approbation. La place de l'autre institutionnel dans l'œuvre de Ricoeur est évidemment bien plus complexe. On consulte sur ce sujet l'article éclairant de Johann Michel: "Le sens des institutions" *Il Protagora* XXXIX (2012): 105-117.
- ³⁹ Voir Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* et le bref survol de Breviglieri, "L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir," 34-36.
- ⁴⁰ Johann Michel, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012).
- ⁴¹ Anthony Giddens, *The constitution of society. Outline of the theory of structuration* (Berkeley/Los Angeles: Polity, 1984), 376.
- ⁴² Voir par exemple la discussion dans Anthony Giddens, *The nation-state and violence*. Volume 2 of *A contemporary critique of historical materialism* (Cambridge: Polity, 1985), chapitre 7.
- ⁴³ Giddens, *The constitution of society*, 377.
- ⁴⁴ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 228.
- ⁴⁵ Giddens, *The constitution of society*, 171.
- ⁴⁶ Cf. Ricoeur, "Postface au *Temps de la responsabilité*" in *Lectures 1*, 271-294, ici 286, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique," in *Le juste 1*, 29-40 et *Parcours de la reconnaissance*, 172-177, chaque fois en discussion critique avec Hans Jonas.
- ⁴⁷ Au moins dans sa première formulation – Paul Ricoeur, "Le paradoxe politique," in *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1967), 294-332.
- ⁴⁸ Ricoeur, *Le juste 1*, 33
- ⁴⁹ Voir Ricoeur, *Lectures 1*, 164, cité ci-dessus.