

Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies



Ricœur et la théorie de l'action

Jean-Luc Petit

Université de Strasbourg, Centre de Philosophie Allemande et Contemporaine (CREPHAC)

Abstract:

Ricoeur's *Philosophy of the Will* is reexamined here both as a source of motivation for his project of dialoguing with the analytic theory of action and as an explanation for the lack of response on the part of his Anglo-American interlocutors.

Keywords: Actions, Language, Body, Idealism.

Résumé:

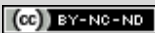
La *Philosophie de la volonté* de Ricœur est revisitée ici comme source de motivation de son entreprise de dialogue avec la théorie analytique de l'action et comme explication du défaut de réponse de ses interlocuteurs anglo-américains.

Mots-clés: Actions, Langage, Corps, Idéalisme.

Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies, Vol 5, No 1 (2014), pp. 142-152

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.214

<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](#).

Ricœur et la théorie de l'action

Jean-Luc Petit

Université de Strasbourg, Centre de Philosophie Allemande et Contemporaine (CREPHAC)

Le fait de se découvrir un terrain commun avec l'interlocuteur présumé et d'aller à sa rencontre dans un esprit d'ouverture peut paraître suffisant pour que le dialogue ait lieu. Et pourtant ce n'est pas toujours le cas: preuve en est ce qu'on peut bien appeler la déconvenue de Ricœur à propos de la théorie de l'action. Je veux dire le fait que ses efforts pour tisser ensemble les approches de l'action en philosophie analytique, en phénoménologie et en herméneutique ont manqué de provoquer l'émergence d'un discours philosophique intégrateur capable d'éclairer conjointement les dimensions de l'action auxquelles ces écoles se sont séparément appliquées afin que nous puissions enfin prendre appui sur une base stable pour aborder les seules questions importantes: "Que devons-nous faire? Que pouvons-nous espérer?"

Introduction

Dans la grande tradition classique où la justification du philosophe est de ressaisir notre expérience vécue jusqu'en sa matérialité corporelle et affective pour la porter à la clarté des normes et des idéalités du langage, Ricœur mettait en place une architectonique solidement charpentée, assez souplement articulée néanmoins pour pouvoir recueillir les analyses conceptuelles des philosophes analytiques en les encadrant entre, d'un côté les descriptions phénoménologiques ou existentielles du corps propre, de l'autre les schématisations narratives des historiens et les interprétations holistiques des autres sciences sociales. Pour autant, ses homologues anglo-américains montraient peu d'enthousiasme à la perspective de réintégrer une tradition avec laquelle la révolution linguistique avait, croyaient-ils, accompli une rupture décisive (une illusion dont ils sont revenus depuis). En effet, la théorie de l'action était née du défi posé à cette communauté académique particulière par les perplexités de Wittgenstein à propos d'apparentes exceptions à la logique dans l'emploi des expressions du langage relatives aux actions quotidiennes. Relever ce défi, rétablir transparence et rationalité dans nos conversations en ramenant à la règle commune description, explication, imputation, disculpation, etc., des actions, tel était le programme de ce qui allait s'institutionnaliser rapidement comme une ramification très spécialisée de la philosophie analytique, à la jointure entre analyse logique des propositions et théorie de l'argumentation. Avant tout préoccupés de reconnaissance académique par leurs pairs, les théoriciens du langage ordinaire sur les actions ordinaires ne pouvaient avoir que la plus extrême répugnance devant ce qui leur apparaissait comme une invitation à se compromettre avec des gens infréquentables: les disciples de Heidegger ou des sciences d'un statut épistémologique controversé, comme la psychanalyse ou les sciences de l'homme.

Extension de la méthode phénoménologique à une phénoménologie de la volonté

La *Philosophie de la volonté I* de 1950¹ peut sans doute être considérée comme une application de la phénoménologie husserlienne au domaine de l'action humaine. Toutefois, le domaine originel de la phénoménologie husserlienne étant la perception, non l'action, cette application comportait aussi une adaptation de la méthode phénoménologique, laquelle ne se limitait pas à son ajustement à un domaine nouveau mais comportait également une critique, ou au moins un déplacement d'accent significatif. En un sens, les analyses de la *Philosophie de la volonté* s'inscrivaient assez bien dans la perspective ouverte par Husserl lui-même dans les *Ideen I*.² En particulier au § 95 Husserl disait très clairement que les vécus de "la sphère affective et volitive" relèvent de la même approche corrélationnelle en termes de noèse et de noème que les vécus de la perception. Le vouloir, en effet, est animé d'une "visée volitive" qui l'oriente vers un objet dont cette visée pose l'existence dans un domaine qui est propre à la volonté: "le voulu comme tel." Toutefois, chez Husserl, cette généralisation de la méthode à la volonté n'était pas exempte d'une subordination hiérarchique de la sphère volitive par rapport à celle de la perception et de la représentation pour une conscience qui demeurerait foncièrement intellectuelle, non pratique. C'est ce que Ricœur signalait déjà dans son commentaire des *Ideen I*:

Les *Ideen* ne s'intéressent pas à cette couche en tant qu'originale [par rapport aux objets de la perception ou du jugement;] on vérifie seulement à son propos l'universalité de la structure noème-noèse et l'unité des problèmes de réduction et de constitution.³

En faisant de la volonté une porte d'entrée de plein droit pour la phénoménologie à l'égal de la perception, Ricœur remettait donc en question cet ordre hiérarchique de stratification intentionnelle qui voudrait que le noème du vouloir se construise obligatoirement par enveloppement successif des couches de sens à partir d'un noyau élémentaire de chose perçue. Ce qui ferait de la phénoménologie de la perception un préalable indispensable pour une phénoménologie de la volonté. Ricœur, au contraire, revendiquait en faveur de ce noème particulier qu'est "le voulu comme tel" le statut d'une objectivité autonome par rapport à la chose perçue, au risque de pluraliser l'ontologie phénoménologique au-delà de ce qu'entendait faire Husserl, toujours très attaché à l'unité du monde pour tous – et d'abord du monde de la Nature. Promu pôle de visée original, le voulu comme tel devait donc pouvoir servir de point d'appui pour une description des structures intentionnelles de la conscience d'un sujet volontaire. Cette description aurait pour vocation de mettre en évidence "les essences du vouloir" en se guidant uniquement sur "cette compréhension directe du sens du volontaire et de l'involontaire"⁴ au sein de laquelle vit le sujet qui dit "je veux." La teneur de sens du "vouloir" étant évidemment corrélatrice de celle du "décider," du "s'efforcer," du "projeter," etc., le cheminement méthodique de l'un à l'autre de ces foyers d'évidence devait suffire à révéler les fondements eidétiques de l'intelligibilité de l'expérience du sujet volontaire pour lui-même. Dans la mesure où un pareil éclairage progressif du dedans de l'horizon du sens de l'action dépend de la seule installation du phénoménologue dans l'attitude typique de l'agent, cette phénoménologie de la volonté différait autant de l'enquête empirique de la psychologie sur les "faits de conscience" de l'action volontaire (objectivés en tant que tels) que de la construction a priori du sens noématique dans la théorie de la constitution transcendantale de Husserl:

Je m'annexe ce que je comprends; j'ai prise sur lui; je l'englobe à un certain pouvoir de penser qui tôt ou tard se traitera comme positionnel, formateur, *constituant* à l'égard de l'objectivité. Cette déperdition d'être qui du côté de l'objet est une perte de présence, est du côté du sujet qui articule la connaissance une désincarnation idéale: je m'exile à l'infini comme sujet ponctuel. Ainsi d'un côté je m'annexe la réalité et de l'autre je me délie de la présence. À ce péril sournois la phénoménologie husserlienne n'échappe point.⁵

Psychologie intentionnelle qui ne veut pas se confondre avec une psychologie factuelle, psychologie eidétique qui ne veut pas se confondre avec une psychologie empirique, le discours de Ricœur pouvait paraître étrangement essentialiste: ne prétendait-il pas, en effet, énoncer ce qu'est, c'est-à-dire comment sont à comprendre, "le besoin," "le désir," "la motivation," etc., d'un point de vue qui est purement celui d'un agent humain capable d'actes de volonté? Et non, comme en science, du point de vue d'un observateur extérieur qui a oublié qu'il est aussi et d'abord un agent. Dans une telle optique, les variétés de l'enquête psychologique, où l'on distingue psychologie de l'enfant et psychologie adulte, psychologie masculine et féminine, psychologie normale et psychopathologie, etc., devaient être tenues à l'écart comme autant de diversions naturalistes par rapport à la voie privilégiée d'une eidétique intentionnelle du vouloir, en tant que mode du Cogito. Tandis que cette mise en exergue de la volonté comme principe téléologique des conduites par le phénoménologue s'exemptait de tout souci de justification face à la psychologie ou la psychophysiologie, lesquelles, pour leur part, ne reconnaissent – au mieux – dans la volonté qu'une composante fonctionnelle particulière de la motricité: la motricité volontaire qui remonte à des intentions motrices à la différence du mouvement passif pour lequel ce n'est pas le cas:

Le sens de l'homme se révèle peu à peu mais ne s'engendre pas. Cette étude n'est pas une *histoire* de la volonté; elle est une eidétique. Ce sens ne pourra se rencontrer peut-être que chez l'adulte; peut-être même reste-t-il un idéal irréalisable, le prix de la liberté complète; mais cette histoire, bien qu'inachevée, ne se comprend que par le sens immuable qui s'y dévoile peu à peu.⁶

La question est de savoir si cette mise en sourdine de la problématique de réduction/constitution de Husserl au profit de ce que Ricœur appelait une "description pure" et qui devait être en même temps "une eidétique du volontaire" est bien, comme il croyait, un remède à l'idéalisme transcendantal:

Peut-être même la description fidèle de la liberté incarnée prépare-t-elle plus qu'il ne paraît à dissoudre le fantôme de l'Ego transcendantal.⁷

On dira: la description phénoménologique doit ici se hausser au niveau d'une phénoménologie *transcendantale* ou ce qui paraît le moins voulu est constitué par un Ego pur et transcendantal, obtenu par réduction de l'Ego empirique. Mais nous tenons à désolidariser la description pure qui procède du serment de prendre les choses comme elles se donnent, d'une théorie de la constitution transcendantale du donné.⁸

Or il ne semble pas que l'hypothèque de l'idéalisme transcendantal ait été levée par là. Pourquoi cela? En fait de description pure, Ricœur aura procédé le plus souvent à la reprise (ou la récupération avec correction) d'une phénoménologie implicite du volontaire dans les doctrines existantes, qu'elles soient de nature philosophique ou empirique. Et cette récupération a été

réalisée en faisant passer les éléments de doctrine retenus d'une revue de la littérature de l'époque au filtre de la perspective du sujet, qui demeure le critère permanent auquel il lui fallait sans cesse se référer. Ne pouvait, en effet, être validé comme contribution à la description du volontaire que ce qu'il jugeait concevable d'ajouter comme évident complément à la liste des modes du Cogito énumérés par Descartes:

Comme Descartes nous avons cherché *directement, dans le sujet lui-même*, l'expérience vive de la détermination par soi [...] "L'eidétique" de la conscience ne peut compter que sur les seules notions qui peuvent être lues sur les actes d'un sujet.⁹

Mais, est-ce que le rôle d'ancrage permanent ainsi dévolu à la conception cartésienne de l'ego n'est pas un symptôme du caractère indépassable de l'idéalisme transcendantal, indépassable en tout cas par le biais de la suppléance du représentationnalisme husserlien par une approche de l'action comme incarnation de la volonté? D'où la nécessité de relancer l'effort de dépassement de l'idéalisme par un autre moyen: l'analyse du langage.

Le langage ordinaire dépositaire de l'eidétique de l'action

Le sens de l'action tient au fait que l'expérience vécue de l'agent est régie par une eidétique que la description phénoménologique des structures intentionnelles de la conscience avait tenté de dégager en prenant directement position dans l'immanence de cette expérience vécue. C'est justement en cela que l'entreprise de la *Philosophie de la volonté* a laissé à Ricœur un sentiment d'insatisfaction auquel, je présume, n'était pas étranger le fait qu'en guise de description pure des vécus du sujet volontaire, il n'avait pu faire autrement que parasiter l'enquête empirique de la psychologie et de la physiologie. Quelle que soit sa confiance dans le pouvoir structurant de la réflexion, faire reposer sur la seule unité synthétique de l'ego cogito l'intégration des données dispersées de la psychologie empirique a dû lui paraître un principe organisateur insuffisant à rendre compte de la structuration eidétique de l'action humaine. Accomplissant sa propre révolution linguistique dans les années 1960-70, il reconnaissait dans l'articulation langagière de l'expérience un principe de structuration eidétique plus convaincant que ne pouvait l'être celui qu'il tenait de Husserl: à savoir l'intuition pure dans l'évidence pour le sujet lui-même des structures responsables de l'orientation intentionnelle de ses actes cognitifs ou pratiques. Les contraintes nécessaires de l'expression verbale se présentaient, en effet, comme un guide plus fiable que l'évidence de la conscience individuelle, moins parce que cette conscience serait trop enfermée dans son solipsisme pour s'élever à l'objectivité eidétique sur soi-même, que parce que la dimension temporelle du langage fait de celui-ci le dépositaire naturel du trésor des concepts en lesquels l'expérience humaine s'est sédimentée et structurée à travers les générations d'agents communicants. Notez bien que le langage n'est absolument pas convoqué ici pour lui-même, comme s'il pouvait planer au-dessus d'un vide d'expérience – ce qui est peut-être le cas pour le logicien formaliste, mais ne l'est déjà plus pour le linguiste –, mais plutôt comme une expression dans les formes objectives du médium de nos interactions dialogiques des concepts en lesquels les communautés d'agents humains ont depuis toujours déjà organisé leurs actions et transactions dans un monde de vie commune.

Issues du séminaire de la rue Parmentier de l'année 1974-75, et publiées en 1977 aux Éditions du CNRS dans une transcription dactylographique sur stencil (pleine de fautes de frappe) sous le titre *La sémantique de l'action*,¹⁰ les 137 pages de Ricœur intitulées "Le discours de

l'action," première partie de ce volume, restituent la matière de ses leçons d'introduction à ce séminaire. On y perçoit assez bien et la séduction de la méthode logico-linguistique appliquée par les philosophes analytiques aux expressions et aux énoncés du langage quotidien sur les actions et la résistance du phénoménologue de tradition husserlienne à cette séduction. Ce qu'il apprécie chez ces auteurs, c'est la maîtrise d'un procédé méthodique contrôlable dans son application à un matériau indiscutablement objectif, comme la langue, là où la description pure de la phénoménologie lui paraissait tiraillée entre introspection mentale et intuition des essences. D'accord pour voir dans la venue à l'expression linguistique la vocation du sens des actions humaines et la consécration suprême de leur intelligibilité, il applaudit à l'enrichissement du répertoire des instruments du philosophe par emprunt au lexicographe ou au logicien du raisonnement, théorique ou pratique. Se demander "ce qu'on dirait au sujet d'une action" dans tel et tel contexte, ou "comment un agent s'attribue la responsabilité de son action," ou "en quoi l'explication des actions par des mobiles diffère de l'explication des événements par leurs causes," etc., lui paraissent des modes d'approche bienvenus pour l'accès au réseau de concepts qui structure notre compréhension de l'action.

En même temps cette ouverture n'est pas illimitée. Résistant à la tentation formaliste qui ramènerait l'analyse du discours sur les actions à un exercice de reformulation des phrases à verbes d'action dans les termes de la logique propositionnelle, répugnant plus encore au programme de construction axiomatique d'une langue bien faite comme substitut du langage quotidien, Ricœur privilégie comme interlocuteurs les auteurs qui défendent l'originalité ou l'irréductibilité du discours de l'action par rapport aux énoncés des sciences de la nature sur les faits physiques. En effet, Miss Anscombe, Arthur Danto, Antony Kenny, Charles Taylor, H. L. A. Hart, J. L. Austin, John Searle et G. H. von Wright ne représentent pas toute la philosophie analytique de l'action, mais plutôt le courant particulier dit "du langage ordinaire" qui s'inscrit dans la perspective tracée par Wittgenstein dans les *Investigations* (611-660). Au sortir des difficultés rencontrées dans la *Philosophie de la volonté* pour conjuguer et rendre mutuellement compatibles la voie réflexive du retour au cogito cartésien et la voie de la recherche empirique de la psychologie, c'est sans doute avec soulagement que Ricœur a dû prendre conscience avec les analytiques du fait que tout locuteur compétent dispose d'un riche répertoire de façons de parler de ce qu'on fait, dont l'usage lui permet de donner sens aux actions de la vie quotidienne sans avoir à faire appel à une expertise plus spécialisée. Pour une exploration des ressources de ce répertoire, le locuteur qu'est aussi le philosophe peut toujours emprunter aux échanges quotidiens, lesquels impliquent généralement des actions, leur jeu de questions-réponses: il y trouvera une batterie de critères pour toutes ces distinctions fines auxquelles notre vie pratique doit son caractère d'articulation intelligible. C'est ainsi qu'en un contexte où elle s'adresse à l'agent en personne, et non à l'observateur d'un événement, la question "pourquoi" tiendra lieu d'un guide assuré à travers les différentes descriptions d'une action sous lesquelles cette action présente un caractère intentionnel (G. E. M. Anscombe, *Intention*). De même, veut-on un critère pour départager l'imputation d'une action à l'agent, toujours considéré comme personne totale, d'avec l'attribution d'un événement à une cause, que rien n'empêche d'être partielle (la main ou l'arme du crime)? Regardons simplement si cette imputation est susceptible d'être invalidée (H. L. A. Hart, *The ascription of responsibility and rights*). Ou encore, sous l'apparence superficielle d'un énoncé propositionnel décrivant un certain état de choses, l'attention prêtée aux circonstances de l'énonciation fera reconnaître un acte de discours, où le dire accomplit l'action qu'il exprime et satisfait par là même la condition requise, non pour sa vérité factuelle mais pour sa validité, sa réalisation conforme aux règles en vigueur dans le contexte de discours

(J. L. Austin, *How to do things with words*). Mesurant le profit que la phénoménologie peut retirer d'un pareil moyen d'accès non mentaliste à la structure eidétique de l'action, Ricœur se déclare prêt à "aller aussi loin que possible dans l'instruction par le langage ordinaire, par une mise en œuvre soigneuse de sa technique de questions et réponses."¹¹

Une proposition ambiguë de récupération fondatrice

En un premier temps, Ricœur souligne l'existence d'un isomorphisme entre l'analyse logico-linguistique des expressions du discours sur les actions et l'analyse eidétique des vécus de l'expérience pratique. Cet isomorphisme devient manifeste en plusieurs zones d'interface entre les deux méthodes de traitement du sens des actions, ou de l'action humaine en tant que sensée et rationnellement justifiable. Pour être précis: le critère du "pourquoi" de l'action reconduit de proche en proche à une intention qui ne peut plus être un mode adverbial de l'action produite, mais qui doit être l'occurrence dans l'intérieur de la conscience de l'agent d'un acte de visée d'un but, son objet intentionnel. Le critère du "faire cela en faisant ceci" déploie un autre type d'enchaînement de toutes les actions qu'on fait quand on fait quelque chose: cette chaîne se raccroche à un "acte de base" qui ne peut plus être fait en faisant une autre chose mais qui doit pouvoir être accompli sans intermédiaire par l'agent avec son corps: lever le bras, bouger son doigt. Le phénoménologue retrouve ici une vieille connaissance: le "pouvoir-faire" du corps propre associant sans interposition d'un instrument et sans apprentissage préalable un mouvement corporel à une intention. Citons encore la "condition de sincérité" d'un acte de discours: une promesse n'est sincère qu'accompagnée de l'intention de tenir parole. La satisfaction de cette condition ne peut plus être établie par la seule inspection de la structure propositionnelle de l'énoncé de la promesse, mais il faut en plus convoquer chez le locuteur une disposition de l'esprit qui transcende le plan des conventions qu'est censé observer l'énonciation régulière de la promesse et qui ressort plutôt à la capacité d'un sujet de concevoir des intentions et de s'y tenir.

En un deuxième temps, cette mise en corrélation se double d'une reconnaissance de la complémentarité des deux approches et du besoin qu'elles ont, d'après Ricœur, l'une de l'autre. La phénoménologie a besoin de l'analyse linguistique pour sauver l'objectivité noématique du sens des actions contre la double tentation du mentalisme introspectionniste et de l'intuition des essences à même les exemples. L'analyse linguistique a besoin de la phénoménologie pour contrebalancer sa tendance à l'éparpillement du sens des actions dans la contingence des habitudes linguistiques en retrouvant l'ancrage des modes d'expression dans l'existence. C'est alors qu'en un troisième temps il avance sa proposition d'intégrer les deux approches en un unique discours analytique et phénoménologique où chacune des deux trouverait dans l'autre son complément nécessaire, à ceci près qu'il conditionne cette proposition à une subordination hiérarchique qui la rend inacceptable à ses interlocuteurs.

"Sommes-nous enfin – demande-t-il – à un niveau de fondation plus profond que le langage ordinaire? Ou bien est-ce le langage ordinaire qui façonne l'expérience de la conscience?" (102) Et sa réponse: "je dirai que les analyses phénoménologiques viennent se placer sous les analyses linguistiques; la phénoménologie donne un fondement 'vécu' aux énoncés; les énoncés donnent une 'expression' au vécu."¹²

Ce qu'il propose, c'est donc que les analyses intentionnelles des vécus viennent "se placer sous" les analyses des jeux de langage au double sens de procurer à ces dernières un fondement transcendantal et existentiel dans l'expérience vécue et de promouvoir le sens muet encore de cette expérience au plan de l'expression dans les formes objectives du langage d'une communauté de communication. Seulement, ce renvoi au vécu sur le mode transcendantal ou existentiel ne pouvait qu'apparaître suspect aux analytiques qui ne pouvaient y voir qu'un mode de validation soustrait au contrôle intersubjectif de l'usage des expressions dans leur contexte habituel. D'autant qu'eux-mêmes, à supposer qu'ils cherchent bien une justification rationnelle de cet usage des expressions, ne s'adressent certainement pas à des vécus privés sous les formes publiques du langage, le support latéral que l'usage d'une expression reçoit de l'usage synchrone de la masse des autres expressions et par-delà les expressions de la masse des habitudes et coutumes partagées au sein d'une communauté de communication leur paraissant un fondement amplement suffisant. On peut faire remonter l'origine du différend à des présupposés mutuellement incompatibles de part et d'autre. Pour les analytiques n'a valeur de preuve qu'une expérience pour laquelle on peut faire appel au témoignage d'autrui. N'ont un sens que les expressions dont on peut déterminer les règles d'emploi en les replaçant dans un système de langage en usage effectif. "Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement" dit l'adage. Entendons: ce qui se conçoit bien doit pouvoir être exprimé explicitement comme application des règles d'un système de langage donné. Ce qui suppose que le théoricien dont telle est la persuasion se conçoive lui-même comme entièrement désengagé de l'expérience dont il examine les formes expressives comme si la fonction de locuteur lui tenait lieu de mode d'existence. Une attitude radicalement opposée à celle du phénoménologue qui, pourtant, cherche lui aussi à dégager le sens intelligible de l'expérience, mais en procédant à partir de sa situation effective d'immersion dans l'immanence d'un sujet incarné à ses vécus. De sorte que la ligne de partage est l'existence ou l'absence d'une théorie du corps propre: la phénoménologie de l'action se constitue à partir d'un noyau qui est une théorie du corps propre; tandis qu'on ne trouvera pas dans toute la philosophie analytique de l'action l'équivalent d'une telle théorie:

C'est une tendance générale de la philosophie anglo-saxonne de l'action de manquer entièrement ce problème de la passivité en raison, sans doute, d'une absence de thématization de la notion de corps propre qui tient à l'essence même de la méthode de l'analyse linguistique.¹³

Récapitulons les deux objections majeures de Ricœur à la philosophie analytique de l'action. Une première objection vise la tendance rhapsodique de l'analyse des contextes d'usage des expressions d'action: cette tendance menace d'éparpillement l'expérience vécue. Face à cela, l'exigence mise en avant par le phénoménologue husserlien que reste Ricœur est celle d'une construction architectonique des catégories transcendantales ouvrant le champ de l'action à l'intelligibilité. Ce qui – en une terminologie d'ailleurs moins husserlienne que kantienne – renvoie à l'idée de la constitution transcendantale du sens des actions et des formations de sens du champ pratique par la mise en œuvre méthodique des opérations constitutives élémentaires de la donation de sens, opérations en nombre fini nécessairement disponibles à un sujet incarné en tant que tel: intégration des séries d'esquisses de champ visuel en une visée d'identité objective, intégration des décours de sensations tactilo-kinesthésiques en l'unité du corps propre, rétention de la teneur sensorielle du présent juste passé du son ou du rythme perçu et protension vers sa continuation selon un style uniforme dans le futur imminent, etc. La philosophie analytique du langage ordinaire ne répond à cette exigence de systématisme, d'intégration et de

complétude qu'en idéalisant le langage ordinaire comme si toute espèce d'opacité pouvait être éliminée du sens des actions humaines par simple repérage du contexte d'usage où elles font sens et par réinsertion en ce contexte des expressions verbales correspondantes. Une conception conservatrice du langage tendant à rigidifier ses distinctions en une classique table des catégories, tout chevauchement de frontière entre catégories devient répréhensible comme manquement aux règles du bon usage, en lesquelles nos auditeurs reconnaîtront le côté parfois gentiment absurde de minutie tatillonne des règles de politesse!

L'autre objection fondamentale de Ricœur vise l'abstention volontaire de référence à l'expérience extralinguistique, quand ce n'est pas (comme chez Wittgenstein) la destruction du "mythe" de cette expérience comme objet d'une mystérieuse description ostensive privée. Face à cela Ricœur réaffirme avec Husserl le caractère essentiellement non productif de la couche expressive du sens noématique et sa dépendance fondationnelle à l'égard d'un vécu, lequel pour infra-verbal qu'il soit, n'est pas moins articulé, puisque c'est l'expérience du corps propre de pouvoir faire ceci ou cela, ceci mais pas cela, comme ceci mais pas comme cela, etc. En effet, l'intuition de la phénoménologie contre laquelle nulle révolution linguistique ne saurait prévaloir est qu'il y a du sens avant – ou en deçà de – l'expression verbale et que ce sens émerge sans discontinuité ni rupture du "se mouvoir" d'un corps agissant. Une conviction qui encourage le phénoménologue à croiser systématiquement les catégories reçues de notre héritage culturel: corps physique et corps vécu, force et sens, activité et passivité, sensation et mouvement, etc. Pour nous en tenir à un seul exemple d'irréductibilité à l'alternative – chère à Miss Anscombe autant qu'à son maître Wittgenstein – de la cause mentale et de la raison d'agir, on mentionnera la passivité au cœur de l'activité pulsionnelle du désir, qui inspirait au très rationnel professeur Husserl l'audace de parler de *Triebintentionalität*.

À cet égard, la critique de la théorie des kinesthéses chez Ricœur est peut-être un effet malencontreux de contamination par l'obsession analytique des distinctions de catégories. Il conviendrait, au contraire, de réhabiliter – dans l'éventualité où la théorie de la constitution transcendantale prendrait valeur de paradigme en dehors du cercle des exégètes de l'œuvre de Husserl – une théorie *kinesthésique* de la constitution du sens sur la base du corps propre. Au moins serait-ce là une issue à tenter si l'on ne veut pas retomber du langage ordinaire de l'action, dont on a éprouvé l'insuffisance, dans les apories d'une *Philosophie de la volonté*, officiellement description pure de la conscience du sujet volontaire bien que recyclage inévitable de la psychologie des manuels. L'issue en question consisterait à renouer, sur la base de la reconnaissance d'une fonction transcendantale au corps par son système kinesthésique, le dialogue entre phénoménologie de l'expérience corporelle et psychologie, plus particulièrement neurophysiologie (quitte à renvoyer à plus tard le dialogue avec la linguistique des logiciens). Que la circonstance actuelle soit favorable à une relance du dialogue tient au fait que le débat n'est pas clos, en science même, entre les deux programmes de recherche concurrents: ou bien expliquer l'action humaine (la parole en tant que performance motrice d'un système de compétence linguistique) en termes de syntaxe des expressions verbales, ou bien expliquer la syntaxe des expressions verbales (parmi les autres modalités d'expressions: numérique, musicale, gestuelle, etc.) dans les termes de la dynamique des répertoires moteurs engrammés dans les cartes de représentation du corps des aires motrices et sensori-motrices du cortex cérébral. Aussi choquant que cela puisse paraître aux continuateurs de quelqu'un qui rêvait d'un ordre grammatical des énoncés surgissant d'un chaos cérébral, il existe bien aujourd'hui quelque chose

comme une *neurolinguistique* à base résolument motrice et non cognitive (voir les travaux de Friedemann Pulvermuller).¹⁴

Wittgenstein contre l'idée même d'une expérience d'agir

À présent, il convient peut-être d'évoquer une objection récurrente à une phénoménologie de l'action comme celle que Ricœur entendait promouvoir, objection dont la dernière formulation, à ma connaissance, est due à Vincent Descombes¹⁵ – mais qu'on peut trouver déjà chez Wittgenstein, Ryle, Anscombe et d'autres et, bien sûr, de ne pas nous dérober à la réponse que cette objection demande. L'objection s'inscrit dans l'horizon de la critique par Wittgenstein de l'idée cartésienne du cogito, d'après l'interprétation qu'en donne le même Wittgenstein, comme *category mistake* (erreur de catégorie, ou de classification grammaticale des mots ou expressions du langage qu'on parle) concernant les règles d'emploi du pronom personnel de la première personne du singulier: le "je." Antérieure à la révolution linguistique en philosophie, la formulation de Ricœur semble, en effet, attirer une pareille objection comme le paratonnerre attire la foudre: le sujet de l'action volontaire n'est-il pas avant tout pour lui "celui qui dit: je veux." ("Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'je veux'.")¹⁶ Une double faute aurait été commise avec cette caractérisation, en dépit de son évidence apparente. D'abord, en inscrivant le vouloir dans la liste des "verbes psychologiques" (comme dit Wittgenstein) où Descartes énumère les différents modes du penser ("Je veux, je ne veux pas, etc.") il partagerait l'erreur du même Descartes de ranger tous ces verbes psychologiques dans une catégorie unique, celle du penser, dont le paradigme (pour Wittgenstein en tout cas) est la connaissance perceptive. Cela, au prix d'une méconnaissance de la variété de sens, entendons des règles d'usage, de ces mêmes verbes. De cette variété méconnue on cite comme exemple le fait que les verbes d'action (plus précisément de *causation*) requièrent un objet susceptible d'être transformé par l'action qu'ils expriment, tandis que l'objet des verbes de perception n'est pas censé subir d'altération du fait d'être perçu. Ensuite, en renvoyant avec le pronom personnel "je" dans tous ses contextes d'emploi à un agent présumé toujours identique: le sujet, il commettrait l'erreur de catégorie consistant à traiter comme un *nom propre* ce qui est en fait un indice (pragmatique, entendons: non sémantique ou non référentiel) de la position du locuteur par rapport à l'énoncé. De sorte que "je veux" signifierait uniquement – c'est du moins ce que soutient l'objecteur – la circonstance parfaitement triviale, ou au moins sans conséquence ontologique, que l'énoncé en question provient de la bouche de celui qui l'a produit. De plus, comme si une grammaire à catégorie de verbe unique et où tout ce qui n'est pas verbe est un nom propre n'était pas un handicap suffisant, la phénoménologie du volontaire de Ricœur hériterait encore de Descartes la prétention de dériver l'existence du sujet pensant à partir de son propre acte de penser. En effet, la prise en responsabilité ultime de soi par l'agent du vouloir qui fonde, pour Ricœur, la dignité transcendante d'un sujet pratique à côté du sujet épistémique cher à Husserl, peut paraître relever de la même autoposition du sujet dans et par son acte cogitatif que celle qu'on a depuis longtemps dénoncée dans le "*cogito ergo sum – sum res cogitans*," encore que sur un mode non théorique, mais précisément pratique. Mais, en guise d'autoposition du sujet de l'action, c'est à la fiction d'une radicale liberté de choix chez l'agent humain que l'erreur de catégorie doublée de l'introduction illicite d'une entité métaphysique (le sujet) nommée par le pronom personnel aurait fatalement conduit.

Cette objection semble à première vue saper les bases de la phénoménologie de la volonté jusqu'en sa prétention de fonder la sémantique du langage de l'action dans l'existence corporelle de l'agent. Toute cette entreprise philosophique ne se réduirait-elle pas, en effet, à une grossière méconnaissance de philosophe eut égard aux règles élémentaires de l'usage du langage? La réponse, à la fois courte et pertinente, est que le philosophe phénoménologue a autant de droit que n'importe quel locuteur à ce qu'on le laisse libre de son "vouloir dire" (son intention de parole). Ce qu'il veut dire, c'est que le vécu de l'action volontaire (sans oublier l'involontaire de la motivation) n'est pas une fiction du langage (inspirée par une mécompréhension de son fonctionnement typiquement philosophique) mais une expérience authentique et que cette expérience n'est pas un chaos sous l'ordre imposé par la grammaire de notre discours, mais qu'elle possède au contraire une structure intelligible qu'une eidétique est habilitée à dégager par la méthode de variation des exemples. Une méthode qui par son côté résolument intégrateur (constituant) s'oppose à l'empirisme a-théorique et au pluralisme indéfini des contextes d'usage des expressions que préconise Wittgenstein. Libre à Wittgenstein et ses émules de décider qu'en philosophie il n'y a rien à faire ni aucun objet à décrire, sauf dissiper l'illusion de ceux qui pensent le contraire. On peut ajouter que les scrupules de Wittgenstein à propos du bon usage des expressions du langage ne sauraient dissimuler le caractère extrêmement paradoxal, sinon irrationnel, du présupposé selon lequel il n'y aurait rien de tel que l'expérience vécue et que le sujet dont c'est l'expérience pourrait n'être qu'une fiction ontologique née d'une conception erronée de la façon dont fonctionne le langage.

- ¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950).
- ² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur (Paris: Gallimard, 1950), §§. 95, 117 et 127.
- ³ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 329, n. 4.
- ⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 8.
- ⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 19.
- ⁶ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 215.
- ⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 35.
- ⁸ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 51.
- ⁹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 180-181.
- ¹⁰ Paul Ricœur et le Centre de Phénoménologie, *La sémantique de l'action* (Paris: Éd. du CNRS, 1977).
- ¹¹ Paul Ricœur et le Centre de Phénoménologie, *La sémantique de l'action*, 7.
- ¹² Paul Ricœur et le Centre de Phénoménologie, *La sémantique de l'action*, 127.
- ¹³ Paul Ricœur et le Centre de Phénoménologie, *La sémantique de l'action*, 88.
- ¹⁴ Friedemann Pulvermüller, *The Neuroscience of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- ¹⁵ Vincent Descombes, *Exercices d'humanité* (Paris: Les dialogues des petits Platon, 2013).
- ¹⁶ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 9.