

Collection « Les sciences sociales contemporaines »

“Le pouvoir d’être soi.

Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre.” (1991)

Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Vincent Descombes, “Le pouvoir d’être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre.” Un article publié dans la revue CRITIQUE, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, tome 47, nos 529-530, juin-juillet 1991, pp. 545-576. [Autorisation formelle accordée, le 21 décembre 2005, par M. Vincent Descombes, directeur d’études, École des Hautes Études en Sciences sociales, [EHESS], Paris].

Introduction

I. Philosophie des pronoms personnels

II. Le complément d’agent

III. À propos de l’identité

IV. Soi

V. Conclusions

Introduction

Dans ce livre, Paul Ricoeur renouvelle les termes d’un débat entamé il y a une trentaine d’années. C’est la « querelle du Cogito » (p. 14). [1] En même temps, il récapitule une enquête philosophique dont les premiers résultats avaient été publiés en 1950. [2] Entre-temps, cette recherche s’est émancipée de son cadre initial, celui d’une phénoménologie de la volonté. Elle se définit aujourd’hui comme une philosophie pratique entendue au sens d’une « philosophie seconde » (p. 31). Autant dire : une philosophie destinée à remplacer la méditation de type cartésien et husserlien sur une donnée absolument radicale qui voulait servir de fondement à ce que Ricoeur appelait dans sa thèse « les structures ou les *possibilités fondamentales* de l’homme ». [3]

Il m’est évidemment impossible de recenser ici toutes les positions prises dans un livre qui mobilise toutes les disciplines philosophiques, de la sémantique à l’éthique et de la philosophie de l’action à la métaphysique. Je m’en tiendrai donc à un seul point qui touche à l’idée principale annoncée ainsi :

Le recours à l’analyse, au sens donné à ce terme par la philosophie analytique, est le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position du soi. (p. 28, italiques de l’auteur).

De quelle analyse s’agit-il ? Qu’a-t-elle à faire avec une position indirecte de soi par le sujet ? En quoi une telle herméneutique se distingue-t-elle d’une philosophie réflexive classique ou d’une phénoménologie descriptive de la conscience ? Je rassemblerai mes remarques autour de quatre questions :

- 1) Une question de *grammaire philosophique* : Quelles différences remarquables y a-t-il, du point de vue de l'emploi, entre ces mots que nous rangeons trop paresseusement dans une unique catégorie des pronoms personnels (et particulièrement ici *je, il, moi, lui, elle, soi*).
- 2) Une question de *philosophie de l'action* : Quel est le statut des intentions d'agir ? Sont-elles d'abord des propriétés de l'action ou des propriétés de l'agent ?
- 3) Une question de *métaphysique* : Faut-il distinguer, comme le propose Ricœur, deux concepts d'identité, l'identité comme mêmeté (*idem*) et l'identité comme ipséité (*ipse*) ?
- 4) Une question de *philosophie de l'esprit* : Quel est donc ce soi qui figure dans l'expression la *conscience de soi* ?

Pour la clarté de mon propos, il convient d'adopter un lexique, dont j'espère qu'il fera ressortir équitablement la teneur des positions philosophiques discutées par Ricœur. On voudra bien entendre comme suit les termes que voici :

PHILOSOPHIE DU SUJET : doctrine qui réclame qu'à la question Qui ?, posée à propos d'une action rapportée dans un récit ou d'une parole citée, ou d'une expérience invoquée, il soit répondu par la mention d'un *sujet*, ce sujet étant pris dans un sens spécial et philosophique. Le sujet véritable auquel rapporter l'action, la parole ou l'expérience ne peut jamais être présenté à la troisième personne : il doit se présenter soi-même à la première personne, dans ce que les philosophes appellent une « auto-position ». [4]

[4] « Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne – *ego cogito* –, que le « je » se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le « je » soit posé absolument c'est-à-dire sans vis-à-vis, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est « je ». (*Soi-même comme un autre*, p. 14).

PHILOSOPHIE DE L'EGO, ou EGOLOGIE : autre appellation de la philosophie du sujet Le sujet éprouve sa présence dans une présence à soi-même, ou *cogitatio* cartésienne.

HERMÉNEUTIQUE DU SOI : titre que Ricœur donne à son propre projet, qui est d'exposer une philosophie pratique dans laquelle une place centrale est prévue pour le sujet d'action et de passion (« l'homme *agissant et souffrant* », p. 29). L'herméneutique pose un sujet, mais indirectement, en passant par les faits du langage, de l'action, du récit, du droit, des institutions justes et de l'éthique. Elle a l'ambition de libérer la question Qui ? des tentatives antagonistes d'une position directe de soi (le « cogito exalté ») et d'une déposition tout aussi immédiate (le « cogito humilié », l'« anti-cogito », p. 27).

Enfin, il faut dire un mot des deux méthodes de description citées et appliquées dans le livre. Celle de Husserl : la phénoménologie comme description des formes de conscience. Celle de Frege : la philosophie analytique comme enquête sur la forme logique du langage de la pensée.

Pour la PHILOSOPHIE ANALYTIQUE, on pourrait proposer ceci : Tout examen et toute discussion philosophiques d'une proposition – d'une pensée exprimée – supposent qu'on ait saisi la complexité de la pensée en question. On a compris ce que quelqu'un dit, ce qu'il en est de son logos, si l'on sait comment le contredire, comment exprimer un *anti-logos*. Pour cela, on doit déterminer ce qu'il dit et de quoi. Or l'analyse logique qui dégage la complexité d'une pensée, de fait, se pratique sur le mode d'une analyse grammaticale et sémantique des formes de langage dans lesquelles la pensée est exprimée (philosophie du langage). Pour le philosophe analytique, il y a une bonne raison à ce fait : nous n'avons pas d'accès direct aux pensées. Aussi n'est-il de bonne analyse des pensées que portant sur les formes verbales qu'elles ont ou pourraient avoir.

Pour définir la position de la PHÉNOMÉNOLOGIE, on peut se tourner vers des études plus anciennes de Ricœur. Voici une caractérisation de cette philosophie dans son intention descriptive :

À un premier niveau au moins, la phénoménologie est une description qui procède par analyses ; elle interroge ainsi : que « veulent dire » vouloir, mouvoir, motif, situation, etc. ? [5]

Toutefois, en raison d'une ambiguïté propre à ce « vouloir dire » (viser, signifier), cette définition pourrait aussi s'appliquer au propos d'une philosophie analytique de l'esprit. Et de fait, on observe entre phénoménologie et philosophie analytique une alliance naturelle contre d'autres conceptions (déductivistes, idéologiques), mais aussi une rivalité, chacune prétendant détenir l'art véritable de dégager les « significations » en question. Il vaut mieux retenir une définition qui marque plus explicitement les prémisses cartésiennes de la phénoménologie. Ainsi :

Une fonction [psychologique] quelconque se comprend par son type de visée ou, comme dit Husserl, par son intentionnalité ; on dira la même chose autrement : une conscience se comprend par le type d'objet dans lequel elle se dépasse [6]

La perception se comprend par le perçu comme tel, puisqu'elle est définie ici comme conscience perceptive de l'objet. La volonté se comprend par le voulu comme tel, l'imagination par l'imaginé comme tel, etc. Autrement dit la phénoménologie ainsi définie reprend à son compte le concept cartésien, c'est-à-dire « élargi », de la pensée, ou *cogitatio*.

L'attention dans la perception est seulement l'illustration la plus frappante de l'attention en général qui consiste à se tourner vers... ou à se détourner de L'acte de regarder doit être généralisé selon la double exigence d'une philosophie du sujet et d'une réflexion sur la forme de succession. D'un côté en effet l'attention est possible partout où règne le Cogito au sens large, conformément à l'énumération cartésienne : « non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser ». Elle est le mode actif selon lequel toutes les visées du Cogito sont opé-

rées, de telle façon que sentir même puisse être en quelque façon une action (...) [7]

Et cette fois, nous tenons ce que nous cherchions, à savoir, un concept distinctif de la phénoménologie. Car cette redéfinition de la pensée comme attention ou visée est justement l'innovation cartésienne. Aux yeux de la philosophie passée par l'école de Wittgenstein, cet élargissement de la *cogitatio* qui va couvrir jusqu'à la sensation est une invention désastreuse. Le fait incontestable qu'il y ait un je pense partout où il y a une pensée, un voulu partout où il y a une volonté, etc., ce fait ne permet pas de donner à tout cela un statut homogène d'« acte » ou de « visée de la conscience », car : 1) ce serait faire de la conscience un suppôt de l'acte de voir (or c'est moi qui voit ce n'est pas ma conscience) ; 2) les verbes exprimant les opérations et les états de l'esprit n'ont pas la même grammaire (les uns se construisent avec le complément d'objet, d'autres avec la proposition complétive, d'autres avec l'infinitif, certains admettant plusieurs constructions).

Les lecteurs de Ricoeur remarqueront que son itinéraire philosophique l'a conduit à abandonner de plus en plus la deuxième définition citée ci-dessus au profit de la première. Parti d'une phénoménologie ouvertement cartésienne dans sa détermination de la conscience, il en arrive à une herméneutique qui doit « payer le prix » d'un recours à l'analyse. Et si l'on demande ce qu'on obtient à ce prix-là, Ricoeur répond qu'au lieu de se fixer sur le sujet du pur acte de penser, on gagne la possibilité d'envisager l'être humain comme « locuteur, agent personnage de narration, sujet d'imputation morale, etc. » (p. 18).

I. – Philosophie des pronoms personnels

La « querelle du Cogito » roule sur les pronoms personnels. D'un côté, la philosophie du moi invoque un sujet rebelle à toute « objectivation ». De ce sujet il ne peut être question dans le discours que s'il décide de s'y poser de soi-même, à la première personne. Du côté opposé, symétriquement, il est fait appel à un « procès sans sujet » dont on doit parler à la troisième personne : « Il pense en moi », « ça parle », etc. D'ailleurs, cette doctrine de l'anti-cogito est si bien opposée à la première qu'elle en partage la prémisse décisive : il n'est de vrai sujet qu'à la première personne.

Or la philosophie pratique, dont le propos est de détailler les formes et les fins de l'agir humain, réclame qu'on tire au clair cette affaire des pronoms personnels. En effet les deux doctrines opposées dans la querelle ont un autre point commun. L'une et l'autre tendent à rendre difficilement concevable l'action humaine comme telle. L'égoïsme n'est pas favorable à une véritable philosophie pratique, car elle incline au solipsisme. Pour le Moi des philosophes, la vie en société a toujours l'air d'être une option facultative. [8] Quant à la doctrine opposée, celle qui récuse les prétentions de ce Moi philosophique, elle soutient précisément que les choses se font littéralement sans nous. A l'en croire, ce qu'on prenait pour un agent, un sujet pratique, est plutôt une sorte de poche de « subjectivation »

dans le flux d'ensemble, poche suscitée par d'insidieux « dispositifs » ou « appareils ».

[8] « La question n'est aucunement rhétorique. Sur elle, comme l'a soutenu Charles Taylor, se joue le sort de la théorie politique. ainsi maintes philosophies du droit naturel présupposent un sujet complet déjà bardé de droits avant l'entrée en société. Il en résulte que la participation de ce sujet à la vie commune est par principe contingente et révoicable » (Soi-même *comme un autre*, p. 213).

« Dire soi, ce n'est pas dire *je* » (p. 30). Où est la différence ? Le livre commence par quelques observations sur la grammaire de soi destinées à introduire un emploi spécifiquement philosophique du mot. Sur la question de la langue du philosophe, la position de Ricoeur dans ces pages est que les philosophes ont droit à l'emploi de tournures inhabituelles pourvu qu'on puisse les dériver clairement du « bon usage » (pp. 11-12). Position qui paraît raisonnable : n'en déplaise aux humanistes, le « bon usage » du philosophe ne peut pas être celui de la conversation ou du prône. Il reste pourtant à en vérifier la dérivation. En l'espèce, Ricoeur part du pronom attaché au verbe (*se désigner soi-même*) pour arriver à une nominalisation typiquement philosophique (*le soi*) en passant par la fonction du complément de nom (qui serait ici : *la désignation de soi*). Cette sorte de dérivation est irréprochable si elle permet au philosophe de dire plus clairement des choses qu'il aurait dû exprimer de façon contournée ou confuse dans les formes du langage ordinaire. Elle est, en revanche, contestable si elle nous impose à notre insu une décision philosophique. Dans le cas de l'expression *le soi*, la décision serait de prendre au sérieux l'apparence d'un être ou d'une forme d'existence – le soi – que suscite inévitablement la nominalisation. Une telle hypostase du soi ne répond plus aux conditions initiales de l'emploi du réfléchi. Or il faut avouer que certaines phrases de Ricoeur semblent bien nous demander d'accepter l'hypostase. Par exemple, expliquant pourquoi dire soi n'est pas dire *je*, Ricoeur écrit : « Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même » (p. 30). Nous sommes alors écartelés entre deux façons de parler : *le retour à soi de quelqu'un* (style ordinaire), *le retour du soi vers lui-même* (style philosophique). Une décision est alors prise de poser que quelqu'un = un soi.

Il est douteux que la grammaire de la réflexion autorise cette nominalisation. Ricoeur note lui-même que le mot soi sert de réfléchi aux pronoms impersonnels *chacun, quiconque, on*. Comme le dit Littré à l'article « soi », « soi est de rigueur avec un nom indéterminé *on, chacun* et avec un verbe à l'infinitif ». Exemples cités par Littré : « Tout tend à soi » (Pascal), « La pente vers soi est le commencement de tout désordre » (Pascal), « On ne gagne jamais rien à parler de soi » (Rousseau). Aussi ce pronom entre-t-il volontiers dans les adages et les proverbes : « Chacun pour soi », « L'avare n'amasse que pour soi ». Ricoeur met surtout l'accent sur l'écart qui sépare dire soi de dire *je* : mais l'écart entre dire soi et dire lui est également instructif. Le pronom soi, à la différence de lui ou *elle ou eux* peut être employé en l'absence d'une référence à telle ou telle personne. L'occurrence de lui ou de *elle* appelle la question

Qui ? « L'avare n'amasse que pour soi. » il n'y a pas lieu de demander : *Pour qui ?* Bien entendu, il serait ridicule de répondre que c'est pour le sujet (grammatical), pour l'avare. Car en parlant de l'avare, nous ne désignons personne, nous ne faisons pas référence à quelqu'un, mais nous parlons en général de quiconque serait avare. Bref l'idée d'une désignation de soi qu'effectuerait le mot soi est moins claire, peut-être, qu'il n'y paraissait d'abord.

Lorsque le philosophe dit : *le soi, the self, das Selbst*, c'est pour en faire le sujet logique de prédicats. Ce sujet reçoit des propriétés et il supporte des opérations. Il s'agit alors bel et bien d'un référent, d'une « chose dont on parle » (p. 44). Il est vrai que dans d'autres passages, la tournure ne sera qu'un raccourci pour : *le mot soi*, ou pour : *le fait de revenir à soi*. Ce qui, ici, est une innocente façon de parler peut, ailleurs, marquer un retour en force de la philosophie du sujet.

Un exemple intéressant de cette pratique de la nominalisation se rencontre dans une page de Lévi-Strauss qui exprime la plus pure doctrine de l'« anti-cogito ». Dans une conférence sur Rousseau, Lévi-Strauss a essayé de poser un problème qui, à bien des égards, est celui-là même de Ricoeur : comment arracher la connaissance de soi aux illusions d'un chemin direct de soi à soi. La philosophie du Cogito, « prisonnière des prétendues évidences du moi », ne ressent pas le besoin d'une biologie et d'une sociologie, écrit Lévi-Strauss. [9] Il continue : « Descartes croit pouvoir passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes. » (*ibid.*) Autrement dit le philosophe de *l'ego* se figure qu'on peut saisir tout *homme* dans *un seul homme*, l'universel dans le seul exemple de soi-même, pourvu que cet exemple soit inspecté par le regard de l'esprit conformément aux exigences de l'évidence. Lorsque Ricoeur veut que l'anthropologie des philosophes soit indirecte (p. 124, p. 219 n.), il n'est peut-être pas si éloigné de la position de Lévi-Strauss. Mais les solutions de nos deux auteurs sont diamétralement opposées, puisque Lévi-Strauss préconise, non la réflexion indirecte, mais l'« objectivation radicale ». [10] C'est dans ce contexte que figure un exercice de virtuosité sur les pronoms personnels. Lévi-Strauss est en train de comparer l'expérience de l'ethnologue sur le terrain et l'expérience subjective de Jean-Jacques Rousseau, Comme Rousseau, l'ethnologue se retrouve seul dans un monde hostile.

« Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon, et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se

connaître, à obtenir d'un soi, qui se révèle comme *autre* au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres *soi*. » [11]

Ce texte est riche en tournures langagières empruntées à la tradition de la philosophie de la conscience (celle-là même que Lévi-Strauss critique à la même page). Tantôt l'ethnologue est un moi, tantôt il a un moi. Lorsque l'ethnologue entreprend de se connaître soi-même, c'est un moi qui observe un soi : glissement de l'usage ordinaire à l'usage philosophique du réfléchi. Or la construction de ce texte repose sur l'emploi des mêmes mots dans deux fonctions incompatibles, tantôt comme pronoms réfléchis du style ordinaire, tantôt comme substantifs dénotant des instances infra-personnelles, le moi, le soi, de même qu'on a chez Freud le ça, le moi, le surmoi. On commence par « l'observateur se saisit apprend à se connaître ». Mais bientôt il est question d'un observateur utilisant un moi (ou un soi ?) pour observer un soi. L'instrument d'observation est-il un moi ou un soi ? Les deux : « le soi se révèle comme autre au *moi qui l'utilise* ». Enfin, le soi de l'observateur sert à l'observation d'autres soi. Et ici nous notons que Lévi-Strauss, retenu par quelque scrupule, ne va pas jusqu'à inventer une forme plurielle du mot soi, forme pourtant exigée par la grammaire de sa phrase.

Les formulations sont étrangement proches : « un soi qui se révèle autre au moi », dit Lévi-Strauss ; soi-même comme un autre, dit Ricoeur, qui précise qu'il faut entendre, non pas seulement « soi-même semblable à un autre » (c'est-à-dire, en somme, tous pareils), mais « soi-même en tant qu'autre » (p. 14). Néanmoins, la tendance à la nominalisation est nettement plus marquée chez Lévi-Strauss. Aussi en vient-il à tirer de cette énigme d'une altérité de soi à soi le programme d'une objectivation radicale :

Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est – vérité surprenante bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'aient rendue plus familière – qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. [12]

D'où ce « il » peut-il bien sortir, sinon de la nominalisation du *soi* ? *Il se pense en moi* : l'ennui est que cette phrase, puisqu'elle est en il, autorise que soit posée la question du référent. Le soi a été hypostasié. Qui pense en moi et que pense-t-il ? C'est lui qui pense (non pas *moi*), et il y pense *lui-même*. Voici que le *soi-même* a été métamorphosé en un *lui-même*.

Lévi-Strauss nominalise le pronom *soi* afin de pouvoir opposer deux prétendants au titre de penseur de mes pensées, moi et lui. Or c'est justement pour sortir du conflit entre *je* et il que Ricoeur, lui aussi, parle du soi. Les doctrines sont exactement opposées. Je me demande pourtant si la grammaire ne parle pas plus fortement que la doctrine, de telle sorte que Lévi-Strauss se trouve tiré du côté de la philosophie de la conscience au moment où il est censé l'abandonner, tandis que Ricoeur, contre son intention, donne l'impression de détacher le sujet des opérations de réflexion.

Qu'y a-t-il d'indirect dans la subjectivité manifestée par l'emploi du mot *soi* ? Tant que nous ne l'aurons pas précisé, nous serons toujours en train de nous demander si nous ne participons pas à une nouvelle querelle du Cogito. Or il est une distinction utile sur laquelle divers auteurs analytiques ont mis l'accent. [13] La grammaire traditionnelle parle de la troisième personne et de ses pronoms, mais l'oreille du logicien saisit une différence entre un emploi direct et un emploi indirect des pronoms. Soit cette phrase : *Martin dit qu'il va promener son chien*. Du strict point de vue des conditions de vérité, nous pouvons détacher le contenu de ce que dit Martin de son acte de le dire, en échangeant les mots *il* et *son* contre des termes ayant une valeur référentielle : *Martin va promener le chien de Martin*. Toutefois, cette analyse ne reproduit pas le sens du discours rapporté au style indirect. Il est peu probable que Martin se soit exprimé, au style direct en parlant de lui-même à la troisième personne (bien que ce ne soit pas inconcevable ou interdit). Il aura dit plutôt : *Je vais promener mon chien*. Auquel cas le *il* et le *son* de cet exemple sont des pronoms du style indirect employés pour signifier que la phrase rapportée à la troisième personne a été prononcée à la première personne. Martin n'annonce pas qu'un certain Martin va, etc. (bien que ce soit justement le cas si Martin fait comme il a dit qu'il ferait). Martin annonce que lui, Martin, va etc.

Changeons maintenant d'exemple pour considérer une situation où entre en jeu la dimension de subjectivité sur laquelle Ricœur insiste. Soit cette phrase : *Martin dit qu'il s'appelle Martin*. En appliquant l'analyse ci-dessus, nous explicitons le *il* : *Martin dit que Martin s'appelle Martin*. Pour revenir au style direct nous avons le choix entre deux possibilités : *Martin dit* : « *Martin s'appelle Martin* » et *Martin dit* : « *Je m'appelle Martin* ». Or la phrase *Martin s'appelle Martin* est visiblement sans intérêt (sauf circonstances extraordinaires), tandis que la phrase *Je m'appelle Martin* est à la fois ordinaire et pleine le sens. On pourrait opposer ici, par une réminiscence hégélienne, la conscience et la conscience de soi. Sauf hypothèse rocambolesque, la phrase *Je m'appelle Martin*, à condition qu'elle soit prononcée par quelqu'un qui s'appelle Martin ou qui ment, manifeste une conscience de soi. Et en parlant de conscience de soi, nous passons au langage du soi : nous ne voulons pas dire que quelqu'un nomme un soi, ni qu'un soi se nomme, mais que quelqu'un se nomme soi-même. D'autre part la phrase *Martin s'appelle Martin* ne manifeste rien du tout. Reste à considérer la possibilité d'une conscience sans conscience de soi, de façon à faire mieux ressortir le sens du réfléchi indirect. Un exemple trivial est le cas où quelqu'un d'autre que Martin, désignant Martin dans l'assemblée ou sur la photo de famille, dit : *Celui-là est Martin*. Ce serait manifester par là sa conscience de l'identité de Martin. Pour avoir un exemple moins trivial, supposons que, personnage d'un mélodrame, Martin sache très bien qui est Martin, à savoir le fils du plus gros propriétaire de la ville, enlevé par les bohémiens dès le plus jeune âge, etc. D'autre part Martin a toujours entendu dire et cru que son nom était Mathieu.

Le point de vue du « pour nous » s'oppose alors au point de vue du « pour soi ». Nous qui savons le fin mot de l'histoire, nous devons identifier le personnage comme étant Martin, alors que lui-même se présente sous le nom de Mathieu. Les figures de la conscience et de l'aliénation de soi se mettent en place ; Martin sait qui est Martin (à savoir, le fils du plus riche propriétaire, etc.), mais ne sait pas que lui-même (pronom réfléchi indirect) est Martin ; Martin sait que lui-même (réfléchi indirect) est Mathieu, mais ne sait pas que Martin = Mathieu. Notre personnage a donc une simple conscience relativement à Martin (puisque'il a des idées justes sur l'identité de Martin), mais il a aussi une conscience de soi (puisque'il a des idées, d'ailleurs fausses, relativement à lui-même et à sa propre identité).

Les mots *il*, *elle*, *lui-même*, *elle-même*, etc. peuvent donc être ainsi employés pour correspondre au *je* et au *moi-même* du discours direct. Ce sont alors, à la troisième personne, les marques langagières de la conscience de soi. C'est par généralisation que nous passons de *lui-même* ou *elle-même* à soi. Faisant abstraction de la personne particulière, de son genre et de son nombre, on ne retient que la forme logique de la conscience de soi. Si par exemple, Martin est conscient de lui-même, alors (par généralisation existentielle) il y a quelqu'un qui est conscient de soi.

II. – Le complément d'agent

Deux sections du livre son consacrées à la philosophie de l'action. L'intérêt de ces pages est qu'on voit s'y affronter deux conceptions de l'intentionnalité, ce qui nous installe au coeur de la question disputée entre philosophie analytique et phénoménologie. En effet, la conception que défend Ricoeur hérite à la fois de Husserl et de Heidegger. Celle qu'il discute est due principalement à Anscombe et à Davidson, mais l'inspiration vient ici, chez Anscombe au moins, de Wittgenstein et d'Aristote. Le grand mérite du livre de Ricoeur est d'ailleurs d'accepter de soumettre son propos aux critères d'intelligibilité les plus exigeants, et donc aujourd'hui à ceux de la philosophie analytique. Loin de récuser d'avance, comme tant d'auteurs français, la méthode analytique d'éclaircissement Ricoeur entend bien l'utiliser pour présenter plus fidèlement sa propre position. C'est ainsi que la question disputée reçoit une forme grammaticale : l'intention a-t-elle un statut adverbial ou un statut substantif (p. 87) ?

Ce que les contemporains appellent « philosophie de l'action » a une portée limitée. Ils n'entendent pas sous cette appellation toute la philosophie pratique, mais plutôt ses prolégomènes. On peut parler, comme Ricoeur, d'une « sémantique de l'action » si l'on veut mettre l'accent sur l'analyse porte [qui porte sur ?] les phrases narratives par lesquelles nous « signifions » ou rapportons les actions des gens.

Quelle est l'idée directrice de la philosophie de l'action ? Peut-être celle-ci : dire que *l'action humaine est intentionnelle* n'est pas, comme on pourrait le croire, une banalité, mais bien une erreur. De cette erreur naissent les difficultés sur le conflit de la liberté et de la nécessité (comme celles que discute Ricoeur à propos de la troi-

sième antinomie kantienne, pp. 125-133). Car il faut ajouter aussitôt que la thèse adverse – l'action *humaine n'est pas intentionnelle* – est tout aussi fautive. Le fait est que toute action humaine peut être décrite de deux façons : comme répondant à une intention de l'agent et comme consistant dans un procès inintentionnel. Est-ce intentionnellement qu'Oedipe combat l'étranger sur la route ? Oui, car c'est dans l'intention de combattre qu'il saisit une arme, dans l'intention de frapper qu'il lève le bras, etc. Est-ce intentionnellement qu'Oedipe combat et tue son père ? Non, c'est une coïncidence tragique. Pourtant il s'agit là d'une seule et même action d'Oedipe. La solution d'esprit aristotélicien consiste à lever la contradiction par un *distinguo*. Ce que fait l'agent (saisir l'arme, lever le bras, porter un coup) est en un sens intentionnel, mais en un autre sens ne l'est pas. Anscombe l'énonce ainsi : c'est « selon une description », *under a description*, qu'une action peut être dite intentionnelle ou non. Elle ne peut jamais l'être *simpliciter*. Selon la description « combattre son père », l'action d'Oedipe n'est pas intentionnelle, car Oedipe n'irait pas combattre quelqu'un qui, à ses yeux, est un étranger, dans l'intention de combattre son père. [14]

[14] La formule « under a description » a eu un succès remarquable dans la philosophie de langue anglaise. Mais Anscombe elle-même a fait remarquer qu'elle avait seulement repris en termes contemporains l'idée d'Aristote selon laquelle la reduplication grammaticale du sujet fait partie, en réalité, du prédicat. Par exemple : A, en tant que B, reçoit tel honoraire, et en tant que C, tel émoulement (cf. *Philosophical Papers*, op. cit., t. II, p. 208, avec renvoi à : *Premiers Analytiques*, I ch. 38).

De cette thèse, on tire d'abord ce qu'on appelle aujourd'hui une « ontologie des événements ». C'est la même action qui est sous tel aspect intentionnelle et qui, sous tel autre aspect ne l'est pas. L'action par laquelle Oedipe se défend sur la route est justement l'action du crime tragique. D'où une thèse ontologique quant aux événements : il y a un seul et même événement qui répond à l'une et l'autre descriptions, et s'il y a un tel événement, nous devons accepter de poser une catégorie ontologique des événements.

En second lieu, on tire une théorie de l'intentionnalité. L'intentionnalité se rencontre partout où nous voulons dire ce que quelqu'un *essaie* de faire, sans nous préoccuper du résultat. Or la seule façon de décrire un essai est de dire ce que l'agent aura réussi à faire si son essai est couronné de succès. Du point de vue logique, l'intentionnalité consiste donc dans une sorte de modalité qui sépare le sens et la référence, la description et la réalité. Quelqu'un se trompe de train et croit aller à Lyon alors qu'il va à Dijon : pour décrire l'action, nous retenons le fait de prendre un train pour Dijon, mais pour décrire l'intention, nous devons parler de quelqu'un qui prend un train pour Lyon. Le verbe *essayer de* (+ infinitif) pourrait alors être défini comme un opérateur intentionnel dont l'insertion à l'intérieur d'une phrase produit certains effets logiques : les objets affectés par l'action qu'on essaie de faire peuvent ne pas exister, ne pas être ceux qu'on croit, être indéterminés. On notera que cette conception de l'intention pratique se transpose telle quelle à *l'intentionalitas* des scolastiques et de Brentano, c'est-à-dire au fait qu'une pensée

se détermine par l'objet qu'elle se donne. [15] Le penseur ne peut pas penser s'il ne se donne pas un objet auquel penser : cela ne veut pas dire qu'il *réussisse* à se donner un objet. De même que l'intention d'agir n'est pas encore le résultat mais seulement la tentative d'obtenir, par quelque action, ce résultat, de même l'objet intentionnel d'une pensée n'est pas encore un référent ou un « étant », mais seulement la description selon laquelle le penseur veut saisir quelque chose, ou croit l'atteindre, ou fait semblant de la spécifier dans une fiction. Comme on voit, l'intentionnel est ici une propriété ou une modalité de l'action. Ce qui est intentionnel, c'est qu'une certaine action (monter dans ce train) se présente à l'agent comme sa tentative d'accomplir une autre action (aller à Lyon), quoi qu'il en soit de la réalité effective de cette action (aller à Dijon). Dans cette conception, le statut grammatical de l'intention est donc adverbial.

À plusieurs reprises, Ricoeur fait état de sa surprise devant cette analyse de l'intentionnalité.

On attendrait volontiers d'une analyse conceptuelle de l'intention qu'elle ramène du couple *quoi-pourquoi ?* à la question *qui ?* Curieusement l'analyse conceptuelle tourne délibérément le dos à la phénoménologie : l'intention, pour elle, n'est pas l'intentionnalité au sens de Husserl. Elle ne témoigne pas de la transcendance à soi-même d'une conscience. Suivant en cela Wittgenstein, E. Anscombe ne veut rien connaître de phénomènes qui seraient accessibles à la seule intuition privée, et donc susceptibles seulement d'une description ostensive privée (p. 86).

Anscombe dégage en effet trois grandes classes d'expression au sein du langage de l'intention : *je le fais exprès* (ou intentionnellement), *je fais ceci dans l'intention de faire cela, j'ai l'intention de...* Ricoeur parle, dans le premier cas, d'usage adverbial, et dans le troisième cas, d'usage substantif, le deuxième cas pouvant être considéré comme une extension discursive du premier (p. 94).

Telle grammaire, telle métaphysique de l'intention. Ou bien l'intention est comme le soutient la philosophie analytique, une qualité ou un « adverbe » de l'action : la façon dont certaines choses sont faites. Ou bien elle est comme le veut la phénoménologie, un acte du sujet qui assure à ce sujet la possession de l'action gouvernée par son intention. Avoir une intention, c'est alors accomplir une sorte d'acte mental ou de visée que le phénoménologue va évoquer avec les images de la tension précédant l'exécution ou de la projection en avant de soi. Ricoeur tient justement à défendre ces « acts of intending » qu'Anscombe voulait éliminer (p. 91).

S'il y a de tels actes de projeter ou d'« entendre », il vaudrait mieux, sans doute, parler d'un usage verbal du concept d'intention plutôt que d'un usage substantif. La langue française nous fait dire : *j'ai une intention*, mais la conception phénoménologique est mieux rendue par l'anglais *intending*. Parler d'un usage verbal à d'ailleurs l'avantage de souligner les raisons du présent désaccord. Si « entendre », c'est-à-dire viser ou projeter, est un acte mental à part entière, on risque de s'engager dans une philosophie dualiste de

l'action. L'action humaine sera dite intentionnelle si les mouvements physiques de l'agent sont accompagnés par une action de tourner sa pensée dans la direction voulue ou par une expérience de tendre à un certain but. Le sujet pratique fera deux choses à la fois : comme personne, certains gestes, et comme conscience, certaines visées. Or ce dualisme praxéologique soulève les mêmes objections que le dualisme sémantique selon lequel nous devons faire simultanément deux choses pour signifier : produire des sons ou des inscriptions (action physique), accompagner ces gestes par des idées ou des images (action mentale). Ricœur condamne vigoureusement ce mentalisme (p. 80), mais on peut craindre qu'il ne lui cède à nouveau du terrain au nom d'une phénoménologie de l'expérience de l'agir.

Je dois commencer par reconnaître que Ricœur a des raisons excellentes de prendre la défense des intentions visant le futur. Si la philosophie de l'intention adverbiale se découvrait incapable de leur donner la place à laquelle elles ont droit, elle serait en effet gravement défailante. Parmi les divers emplois du langage intentionnel, un des plus importants est bien de permettre aux gens de déclarer leurs intentions, de prendre des engagements, de prévenir leurs partenaires. Au centre de la vie sociale, il y a la déclaration d'intention. On doit donc vérifier que l'analyse proposée s'applique sans peine aux intentions présentes d'agir dans le futur.

Esquissant une réponse à l'argument de Ricœur, je donnerai deux raisons de conserver sa priorité à l'intention adverbiale. La première raison est d'ordre descriptif : on peut rendre compte plus facilement de ce que signifient « avoir un projet », « se proposer de », « tendre à », si on rattache directement l'intention à une action. Il suffit pour cela de traiter la description d'un pur projet ou d'une pure intention-de... comme le fragment d'un récit plus complet. Cette solution est donc loin d'être étrangère à l'esprit de la philosophie de Ricœur, car elle trouverait aisément une place dans son schéma narratologique. Ce que nous voulons éviter, c'est d'avoir à postuler un *ego* cartésien porteur de *cogitationes* roulant sur le futur, *mais comme telles détachées de toute action et même de tout corps*. Il en va de même pour Ricœur : le sujet qui « possède » une intention doit être le sujet pratique, non l'*ego* cartésien. En effet Ricœur écrit que l'« intention de l'intention » est « l'élan spécifique vers le futur où la chose à faire est à faire par moi, le même (*ipse*) qui dit qu'il fera » (p. 92). C'est la même personne qui dit d'abord ce qu'elle fera et qui fait ensuite ce qu'elle a dit. Or l'inconvénient d'attribuer directement l'intention pratique au sujet sans passer par un agir de ce sujet est qu'on change maintenant l'intention en une activité à part entière. Il est permis, dans cette conception, d'attribuer une intention *pratique* à quelqu'un *qui ne fait rien*. S'il y avait priorité de l'intention de... sur l'intention dans laquelle..., on devrait avouer que le sujet pratique n'est jamais si bien lui-même qu'au moment où il n'agit pas – pas encore.

J'en conclus qu'il vaut mieux s'en tenir au critère wittgensteinien d'Anscombe : le signe que quelqu'un a l'intention d'arriver quelque part, c'est qu'il essaie d'une façon ou d'une autre d'y arri-

ver (*trying to get*). S'il en est ainsi, l'intention-de... ne constitue pas un cas d'intentionnalité présente dans la seule expérience d'un sujet phénoménologique, faute d'une action actuelle pour donner à cette intention une présence dans le monde public. Avant l'action proprement dite, il y a le temps des *préparatifs*. Parmi ces préparatifs, nous pouvons compter des opérations intellectuelles telles que faire un plan dans sa tête, calculer un budget prévenir son entourage. Les pures expériences de projeter dont nous parle le phénoménologue seront alors traitées comme des exercices sur soi-même, des préparatifs relatifs à soi-même : je me fais à l'idée d'une certaine entreprise, j'éprouve la fermeté de mes résolutions, la disposition de mes humeurs, j'imagine des développements possibles, bref, en un mot, « je me tâte ». La tension et l'élan seront donc décrits comme les étapes préalables de l'action, selon l'analogie du coureur qui « prend son élan » en guettant le signal du départ, ou de l'archer qui se recueille avant de lâcher sa flèche.

Il y a encore une autre raison, d'ordre logique. Elle est qu'avec l'idée d'une action qui est intentionnelle selon certaines de ses descriptions seulement, nous avons déjà pleinement rendu compte de tout ce sur quoi Ricoeur tient avec raison à mettre l'accent : l'élan vers le futur et la place de l'agent. Ainsi, Ricoeur s'intéresse à la dimension temporelle que manifeste le *décal* séparant l'intention (présente) de la réalisation (future).

Avec ce décal se découvre non seulement le caractère d'anticipation, de visée à vide, de l'intention, comme nous le disons dans une perspective husserlienne, mais le caractère projectif de la condition même d'agent comme nous le disons dans une perspective heideggerienne (p. 102).

Il se pourrait pourtant que la philosophie de l'intention adverbiale ait un sens plus vif du décal et de l'inachèvement que la phénoménologie de la visée de conscience ou du projet existentiel. Elle inscrit en effet le décal dans toutes les espèces de l'intentionnalité : le décal y est la différence logique entre la description de l'essai et la description du succès. Toute intention est donc bien « à distance » de cela dont elle est l'intention, et de façon définitive, donc même en cas de succès. Dans cette philosophie, on ne reconnaît pas ce point d'abolition de l'intention dans l'intuition dont parle le phénoménologue (« remplissement » de l'intention d'abord vide par la « présence » de la chose visée). Non pas qu'on ne puisse jamais atteindre ses buts ou faire ce qu'on a dit qu'on ferait. Mais parce qu'il y a une différence logique entre ce que Ricoeur appelle « la chose à faire » (p. 92) et la chose faite. Il ne s'agit pas d'une même chose, d'abord à distance, ensuite présente vis-à-vis du sujet C'est là justement le sens de l'« ontologie des événements ». La chose faite existe : il y a des événements (passés ou présents) qui sont cette action. La chose à faire n'existe pas – pas encore. Employer l'article défini dans les deux cas peut tromper. En effet la chose faite est définie, peut donc être identifiée comme *la seule chose qui réponde à une certaine description définie*. En revanche, la chose à faire est indéfinie, même si le projet est très « poussé ». Supposons qu'ayant fait l'an dernier en charmant voyage en Italie, je veuille en

refaire un autre l'été prochain. Quand je parle de mon voyage de l'été dernier, je fais référence à une action et une seule (si je n'ai été qu'une fois en Italie pendant la période mentionnée). Si je parle maintenant de mon voyage de l'an prochain, je parle en fait de mon projet de voyage, et pas d'un voyage qui peut-être, si les choses tournent autrement n'aura jamais lieu. Ce projet tel qu'il est et aussi fouillé soit-il, peut être réalisé de mille façons différentes. Il tient dans une description trop générale pour pouvoir identifier un et un seul individu parmi tous les voyages possibles.

Qu'en est-il maintenant de la place de l'agent ? Ricoeur parle d'une « sémantique sans agent ». Mais cette sémantique possède bien entendu un complément d'agent lequel présente tous les traits qu'on peut demander à un sujet pratique. Il faut revenir ici à la thèse de l'intentionnalité « selon une description ». Selon quelles descriptions l'action va-t-elle être déclarée intentionnelle ? Seulement selon les descriptions qui sont à la disposition de l'agent lui-même et qui font de cette action une ligne de conduite qu'il puisse juger sensée, désirable, opportune, etc. Ricoeur veut qu'on puisse établir un « rapport de possession » entre l'action et l'agent de façon à pouvoir dire : c'est lui qui a fait cela, ou encore : c'est à moi de faire cela. Nous pouvons lui donner satisfaction en notant que l'agent va reconnaître son action effective comme celle qu'il a projetée ou « entendue » selon certaines descriptions de cette action, mais non selon d'autres qui sont également vraies, mais qu'il n'avait pas pu prévoir, ou pas pris la peine de prévoir. Rien ne nous empêche donc de dire que le sujet pratique possède ses actions sous leur aspect intentionnel, mais qu'il ne les possède justement pas sous leur aspect inintentionnel. Puisqu'il s'agit bel et bien de la même action, le sujet doit accepter de se voir attribuer et imputer une action qui, sous cet aspect du moins, n'est pas la sienne. Il suffirait de développer ce point pour retrouver les belles réflexions de Ricoeur sur la tragédie grecque (pp. 281-290). On ne ferait alors que reprendre, dans un idiomme bien sûr différent, ce qu'il dit de la passivité et de la souffrance comme atteinte à la puissance d'agir (p. 223).

III. – À propos de l'identité

Dans sa dixième étude, Ricoeur s'interroge sur les « implications ontologiques » de l'herméneutique du soi. Il demande : « Quel mode d'être est donc celui du soi, quelle sorte d'étant ou d'entité est-il ? » (p. 345). Cette question savante vise à préparer, sur le terrain métaphysique, la solution d'une difficulté des philosophies modernes de l'esprit. On parle du sujet, du moi, du *self* ou du *Selbst*. Tant que nous concevons ce cœur de notre personne comme un « noyau non changeant de la personnalité » (p. 13), nous prêtons le flanc à l'objection classique : mais où trouvez-vous en vous-mêmes cet être permanent inaltérable ? C'est par cette question que David Hume, dans une page célèbre, avait ouvert l'« ère du doute et du soupçon » (p. 153). Quel est donc ce sujet non changeant, puisque nous lui attribuons justement des états variables ?

Pourquoi la solution doit-elle être préparée sur le terrain métaphysique ? C'est que Hume, comme souvent a donné une forme inutilement psychologique à ce qui est en fait un problème métaphysique. Il s'agit de ce qu'on peut appeler *le paradoxe du sujet identique*. On appelle ce qui change, dans un changement le sujet de ce changement. Nul besoin de viser spécialement des variations psychologiques. Ainsi, un mur que l'on repeint change de couleur. De gris qu'il était il devient jaune. Le paradoxe se met alors en place : pour changer de couleur, le mur doit changer, être le sujet du changement ; mais pour être d'un bout à l'autre de l'opération le même sujet du même changement, le mur ne doit pas changer ; ainsi, le sujet du changement ne change pas, et ne doit justement pas changer s'il veut être le sujet du changement.

Bien entendu, tous les philosophes souhaitent éviter de se voir acculés (par leurs critiques) à postuler l'existence d'un sujet identique et pourtant changeant ! La solution que défend Ricoeur appartient à une famille doctrinale connue sous le nom de « philosophie de l'existence ». Son principe est de distinguer deux modes d'être correspondant aux deux questions Quoi ? et Qui ? La question Quoi ? vaut pour les choses : l'essence d'une chose relève de la « quiddité ». La question Qui ? vaut pour les personnes, les êtres que nous sommes : notre être essentiel relève de l'« ipséité ».

Dans cette optique, l'erreur de chercher un noyau non changeant de la personnalité provient de ce que nous avons voulu concevoir l'identité personnelle comme s'il s'agissait de l'identité d'une chose. Un tableau rassemblera les principaux articles de cette philosophie comprise comme un dualisme ontologique : il y a deux classes ontologiques, une pour les choses et une pour les personnes.

Classes ontologiques	identité	altérité	mode d'être selon Heidegger
choses	mêmeté	diversité, pluralité (p. 340)	<i>Vorhandenheit</i> (pp. 358-359)
personnes	ipséité	passivité (p. 368)	<i>Existenz</i>

Remarque sur ce tableau : Je dois m'écarter sur un point de l'exposé que donne Ricoeur des distinctions heideggeriennes. Ci-dessus, les deux modes d'être sont l'« être-sous-la-main » (traduction Martineau de *Etre et temps*) et l'« existence », alors que Ricoeur oppose *Vorhandenheit* à *Dasein* (p. 358). Mais à la même page, Ricoeur distingue aussi, conformément à la lettre de *Etre et temps*, le *Dasein*, c'est-à-dire l'étant que nous sommes, dont le mode d'être comporte l'ipséité, et d'autre part l'étant que nous ne sommes pas (les choses), celui dont l'être est du type « être-sous-la-main ». Il faut donc choisir, car le *Dasein* ne peut pas figurer deux fois dans le système des distinctions, une fois comme l'étant que chacun de nous est une seconde fois

comme le mode d'être selon lequel nous sommes. Cette incohérence n'est évidemment pas le fait de Ricoeur, mais bien de Heidegger et de sa notion agrammaticale de *Dasein*. Sur ce point, voir : Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, éditions Suhrkamp, 1979, pp. 231-234.

Le dualisme ontologique propose donc de distinguer deux concepts d'identité : la mêmeté lorsqu'on demande de quelle chose il s'agit, et l'ipséité lorsqu'on s'occupe des personnes. Ricoeur, bien sûr, accepte volontiers que le concept d'identité, au sens de la « mêmeté », soit appliqué à l'être humain. Lorsqu'on demande s'il s'agit dans ce récit de telle personne ou d'une autre, la question mobilise un concept d'identité qui n'a rien d'original. On demanderait tout aussi bien s'il s'agit de la même montagne ou d'une autre. Pourtant, selon Ricoeur, c'est alors de l'homme « en tant que simple échantillon de l'espèce » (p. 142) qu'on s'occupe et non encore de la personne capable un rapport à soi-même. Il écrit : « Pour qu'il y ait monde, il faut que je sois là en personne, sans que le soi fasse nombre avec les choses qui meublent le monde » (p. 219, n.). La remarque porte ici sur un point différent (la condition de l'existence d'un monde), mais elle nous importe ici par l'indication qu'elle nous livre sur ce fait d'une « non-totalisation du soi et des choses » (ibid). Or l'impossibilité d'additionner le soi et les choses peut s'entendre de deux façons, l'une faible et l'autre forte.

Version faible : On ne peut pas ajouter le soi aux choses, car le soi et les choses appartiennent à des genres différents ; il en va ici comme de l'impossibilité d'additionner des pommes et des poires (le total doit indiquer le nombre des fruits, c'est-à-dire d'unités qui sont des pommes-ou-des-poires, mais non des pommes et des poires).

Version forte : On ne peut pas ajouter le soi aux choses, car ils appartiennent, non pas simplement à des genres différents, mais à des classes ontologiques disjointes (il n'y a pas de total parce que le concept d'être ou d'étant est trop indéterminé pour permettre un décompte des êtres).

L'ennui est qu'aucune de ces deux versions ne vaut pour le concept du soi. La version faible est exclue par hypothèse : ce serait faire de la personne considérée comme « un soi » une espèce de chose. La version forte pouvait sembler conforme à l'exigence du dualisme ontologique. Elle ne s'applique pourtant pas au cas présent, où nous parlons du soi et des choses. Le mot soi ne peut pas se mettre au pluriel. Comme l'indique Littré à l'article « soi », il est « le pronom réfléchi de la troisième personne des deux genres et des deux nombres ». Ce mot n'est donc pas plus singulier que pluriel. Il peut indiquer la réflexion, selon les cas, d'un seul ou de plusieurs êtres. Autant dire que le concept de « soi-même », à la différence du concept de personne, n'ouvre la voie à aucune sorte de dénombrement. Cela suffirait à interdire de définir la personne comme un soi. Dans l'ordre du « soi », on ne peut pas demander : est-ce le même soi ou un autre soi ? En ce sens, il est vrai que l'opposition de

l'idem et du *diversum* n'est pas pertinente quand on a affaire à soi-même.

La philosophie de l'existence oppose deux modes d'être, auxquels elle fait correspondre deux genres d'identité. Ce faisant elle laisse entendre que l'identité propre aux choses (en *idem*) est familière, bien comprise, tandis que l'identité propre aux personnes ou aux « existants » (en *ipse*) reste difficile à concevoir, faute de pouvoir s'arracher aux préjugés d'une ontologie objectivante et naturalisante. À cela, nous pouvons objecter que l'identité au sens de *l'idem* n'est pas toujours bien comprise. Ricœur mentionne diverses figures de la « mêmété » (pp. 140-141) : l'identité numérique, l'identité qualitative, l'identité au sens de la continuité temporelle. Telles sont en effet les distinctions de la conception traditionnelle de l'identité. Il faudrait toutefois ajouter que cette conception est indéfendable dans sa lettre.

Ainsi, Ricoeur rappelle la notion usuelle d'« identité numérique ». C'est l'espèce d'identité à laquelle on a affaire lorsqu'on s'occupe d'une seule et même chose et non pas de deux choses. Il lui correspond, écrit-il, l'opération d'identification « entendue au sens de réidentification du même, qui fait que connaître c'est reconnaître : la même chose deux fois, *n* fois » (p. 141). Voilà une définition tout à fait courante de l'identité numérique et de l'identification. Oui, et pourtant « la même chose deux fois » serait plus justement la définition de la *différence* seulement numérique. S'il y avait, contrairement au défi de Leibniz, deux feuilles qualitativement identiques, elles n'auraient entre elles qu'une différence seulement numérique. Du moins, c'est là l'enseignement traditionnel. Ces deux feuilles qualitativement identiques, étant deux, seraient la même chose deux fois. Si nous tenions à conserver cet enseignement traditionnel, nous devrions accepter les paradoxes éblouissants tirés par Deleuze : la vraie différence, c'est celle qu'assure la pure répétition. Et si nous déterminons la différence numérique comme un comble de l'identité (la même chose, mais deux fois), nous devons en conséquence déterminer l'identité numérique comme un comble de la différence (deux choses, mais une seule fois).

Ce sont les disciples de Frege et de Wittgenstein qui nous tirent d'embarras, grâce à leur discussion de la notion de critère d'identité. [16] Ne parlons plus de feuilles identiques, ni d'êtres qui sont la même chose deux fois. Parlons d'êtres qui sont ou non *la même feuille* (identité physique, matérielle), ou qui sont *de la même espèce de feuille* (identité seulement formelle) ou qui ont *la même apparence de feuille* (identité dite qualitative, phénoménologique). Cela suffit à écarter l'idée d'origine kantienne que la « permanence dans le temps » serait le critère le plus fort de l'identité (p. 142). La permanence dans le temps doit être la permanence d'un individu *dans son genre*. Une simple continuité temporelle de phase en phase ne suffirait pas, puisqu'elle autoriserait encore les métamorphoses. Je note d'ailleurs que Ricœur utilise en fait un critère d'identité dans son objection générale contre les problèmes de philosophie-fiction posés par certains philosophes d'Oxford. Il remarque par exemple que Parfit réduit l'identité de la personne à

celle du cerveau (p. 159, p. 178). Or avoir le même cerveau n'est pas ce qu'on appelle être la même personne.

J'entends bien que Ricœur cherche, lui aussi, à montrer combien la notion traditionnelle d'identité est insuffisante. Pourtant au moment où il conteste qu'elle puisse nous livrer le sens de l'identité personnelle, il paraît l'accepter pour ce qui est des choses. Le dualisme ontologique réclame une autre logique et une autre métaphysique pour l'esprit ou le soi, mais il se satisfait sans doute trop vite d'une restriction de la logique des vieux manuels à la nature et aux choses. Je n'en conclus pas qu'il faille rejeter l'idée d'une différence entre l'identité à soi d'un caillou ou d'un sapin et l'identité à soi d'une personne humaine. La philosophie de l'existence a avancé d'excellentes raisons de tenir l'être personnel pour original. C'est le système métaphysique dans lequel elle formule sa requête qui est contestable. Je me permettrai donc de modifier comme suit l'argument de Ricœur (sans évidemment prétendre qu'il trouverait cette transcription acceptable ou même intéressante). L'identité personnelle n'est pas l'identité chosiste : cela doit être accordé. Mais pourquoi en rester à une dualité de la personne et de la chose ? L'identité à soi d'un sapin n'est pas non plus celle d'un caillou. Nous devons également distinguer, à côté de l'identité personnelle, une identité arborescente et une identité lapidaire. Il nous faudrait donc *au moins* trois régions ontologiques : une pour les êtres dont l'identité diachronique est assurée par une simple persistance de la structure matérielle (à supposer que ce soit le cas du caillou), une pour les êtres dont l'identité diachronique repose sur un métabolisme (cas du sapin), une enfin pour les êtres qui doivent pour rester les mêmes, déployer l'activité originale du « maintien de soi » ou de l'« autonomie » (cf. pp. 148-149). De façon générale, il y aurait lieu de distinguer un concept formel et unique d'identité (être une seule et même chose d'un certain genre) de toute la variété des concepts descriptifs, selon qu'il s'agit du même caillou, du même sapin ou de la même personne. J'ai d'ailleurs parlé de trois classes ontologiques par facilité, pour évoquer un schéma classique. Je ne veux pas dire qu'on doive s'y tenir. En outre, ce schéma ne vaut que pour la catégorie des substances. Nous devons donc dégager d'autres schémas pour l'identité des figures (« le même motif décoratif », « la même vague »), pour l'identité des couleurs, pour l'identité des événements (« la même guerre », « la première sonnerie »), et encore pour les relations, les lieux, les nombres, etc.

Enfin, nous avons parlé d'identité à soi du caillou, du sapin, de la personne. Nous devons donc, si nous voulons user du terme scolastique d'ipséité, attribuer une *ipseitas* à tout ce qui est individué. Il y a une ipséité de ce caillou, de ce sapin, de ce rayon de soleil. [17] Dans la vie pratique, nous préférons ne pas tenir compte de l'individualité des choses inertes et de la plupart des êtres vivants. Sinon, ils deviendraient pour nous des pièces uniques, des objets de collection, des animaux domestiques familiers. Nous devrions développer à leur égard une sorte d'amitié de type franciscain : mon frère le loup, mon ami le soleil. Notre métaphysique, dans la vie pratique, est celle de l'herbivore de Bergson qui cherche de l'herbe, non

cette herbe. En outre, la culture occidentale accentue plus que d'autres l'opposition de la personne (fin en soi) et des choses (moyen, possession). Pour que les choses ne possèdent pas la personnalité, il faut qu'elles soient dépourvues de « soi » ou d'ipséité. Inversement, si elles avaient un « soi », il faudrait les respecter : on ne pourrait plus les utiliser.

[17] À l'article « eccéité », le Vocabulaire philosophique d'A. Lalande cite un passage du Dictionnaire de Goclenius donnant pour synonymes : *haecceitas* (qui vaut pour la « différence individuante »), *ecceitas* (qui vaut pour l'« essence individuelle ») et *ipseitas*. En note, cette remarque de V. Egger : « *Iipseitas* est le plus heureux de ces trois termes. Il faut d'ailleurs ajouter que nous disons usuellement en ce sens *individualité* ».

Ce dernier point nous rappelle l'originalité de l'identité personnelle. Ici, l'individuation de l'espèce en ses échantillons se redouble d'une individualisation. L'être humain ne se contente nulle part d'être tenu pour l'échantillon de l'espèce humaine qu'il est. Non content d'être soi et non pas quelqu'un d'autre, il manifeste, à des degrés divers, un souci de ce qui revient aux autres et de ce qui revient à soi. Il lui paraît injuste que sa différence individuelle ne soit pas reconnue en certaines occasions. Quelles occasions ? Comment reconnue ? Nous passons ici de l'identité personnelle (assurée par le fait d'être le même être vivant c'est-à-dire un être vivant la même vie personnelle conformément aux critères et mesures propres à une vie personnelle) à la conscience de soi, c'est-à-dire au *sens* de cette identité, à l'attention qu'on y porte, au souci qu'on en prend.

IV. – Soi

Le moment est venu de se demander si nous avons fait un progrès dans la solution de notre problème initial. Ce problème était on s'en souvient : peut-on définir un concept satisfaisant du sujet pratique par un procédé indirect d'analyse ? Pourquoi un procédé indirect ? Il s'agissait d'exclure la voie de l'autoposition. Le sujet ne sera pas directement posé, ou postulé, à titre de présupposé de toutes les présuppositions et de condition de toutes les conditions, comme dans les philosophies dites « du sujet ». La seule notion de sujet qui ait cours dans l'analyse ici pratiquée est celle qu'on va dériver de l'axiome suivant : il y a *sujet* s'il y a un *emploi prédicatif d'un verbe ou d'un prédicat de premier ordre*. Aussi faut-il passer par le verbe pour trouver un sujet. Les questions *Qui parle ?* et *Qui agit ?* trouveront une réponse dans une réflexion de type analytique sur la parole (philosophie du langage) et sur l'action (philosophie de l'action).

Où en sommes-nous donc maintenant ? D'abord, une articularité de certains emplois des pronoms personnels a été dégagée. Lorsque les mots *il*, *lui*, *elle*, *soi*, sont employés pour rapporter au style indirect des propos tenus par quelqu'un à la première personne, ces mots n'ont pas leur fonction référentielle ordinaire (qui est de tenir lieu d'une désignation fournie par le contexte). C'était la différence remarquable entre la forme *x nomme x* et la forme *x se nomme*. Dif-

férence, on l'a vu, d'ordre logique : x peut nommer x sans avoir pour autant l'idée qu'il se nomme (si x ne sait pas qu'il est x) et x peut se nommer sans pour autant nommer x (si x croit se nommer en nommant y). De là, nous tirons un enseignement quant à la conscience de soi : la conscience de soi de x n'est pas la conscience que x a de x, c'est la conscience que x a de soi. Par exemple, la conscience de soi peut se présenter comme conscience de sa propre position dans un espace (comme on voudra, l'espace d'une carte, d'un arbre généalogique, d'un diagramme figurant qui est qui dans un groupe). On conçoit bien que x soit parfaitement capable de déterminer la position de x dans cet espace, mais incapable de se repérer soi-même dans le même espace (de même qu'il nous arrive de savoir où se trouve, sur la carte d'Atlanta, l'adresse à laquelle nous sommes attendus, tout en étant incapables de repérer sur cette même carte notre position présente).

J'en conclus que l'herméneutique du soi est fondée à vouloir maintenir un dualisme, dont la teneur reste à préciser, contre des essais trop expéditifs d'en finir avec le dualisme cartésien. Ricoeur a raison de résister à la tentation d'une clarification prématurée assimilant ce dont il s'agit quand le mot soi est prononcé à la personne prise comme la « chose dont on parle », l'« objet de référence ». Ainsi, la première condition d'une philosophie satisfaisante du sujet pratique est *qu'on sache faire la différence entre la conscience et la conscience de soi* (entre la forme « x parle de x » ou « x agit dans l'intérêt de x », et « x parle de soi » ou « x agit dans son propre intérêt »).

Mais de quelle dualité avons-nous besoin ici ? Une deuxième condition entre en jeu, pour s'appliquer à toutes les solutions qui pourront être offertes. *Il n'est pas question de consentir à l'hypostase du soi*. Ce serait en effet revenir aux confusions de la « philosophie du sujet ». Lorsque quelqu'un est conscient de soi, l'objet de sa conscience n'est pas un être distinct de sa personne, un être nommé soi. Cet objet est justement sa personne, puisque sa conscience de soi tient au fait qu'il est averti de ce que cette personne est précisément sa personne. Tout essai de traiter le mot soi en désignation d'un être complet (« un soi », « le soi ») reviendrait à doubler la personne en chair et en os d'une deuxième personne, censée plus intime bien que plus profonde. Dans l'idiome des philosophes, c'est souvent le procédé de la nominalisation qui réveille cette tendance à l'hypostase, c'est-à-dire à l'instauration d'une personne à partir d'une relation (conformément d'ailleurs au sens des concepts d'hypostase et de personne dans la théologie trinitaire).

Ricoeur, adoptant la méthode analytique, choisit de rendre compte de la conscience de soi par une analyse de son expression dans le langage. Pour lui, cette expression est une « autodésignation ». On ne peut pas, écrit-il, « avancer bien loin dans la détermination du concept de personne sans faire intervenir, à un moment ou à l'autre, le pouvoir d'autodésignation qui fait de la personne non plus seulement une chose d'un type unique, mais un soi » (p. 45). Nous entrons alors dans les paradoxes de l'autodésignation. Quelle est la valeur du préfixe auto- ? S'il n'indique qu'un complément d'agent

nous restons en deçà de la conscience de soi (quelqu'un = x, est désigné par quelqu'un = y, et x = y). Mais si nous tentons d'introduire l'expression soi dans la paraphrase analytique, nous faisons du soi un référent (quelqu'un désigne soi, ou : soi désigne quelqu'un).

Une seule solution paraît possible : il faut que la présentation de soi (« autodésignation ») ne soit en aucune façon référentielle. Dans ce qui précède, nous avons appliqué une théorie naïve de la désignation. Pour distinguer le discours de la conscience et le discours de la conscience de soi, nous nous sommes contentés des deux formes « x parle de x » (conscience) et « x parle de soi » (conscience de soi), étant sous-entendu que cette dernière forme correspond au discours rapporté au style indirect (x parle de soi si x dit : *Je...* etc.). Selon cette théorie naïve, l'emploi du nom permet à un locuteur de parler de soi « comme d'un autre » (dans un discours « objectivant », à la troisième personne). Et l'emploi du pronom *je* permet de parler de soi en toute conscience de soi (discours « existentiel », à la première personne). En fait la distinction des phrases à nom propre et des phrases à pronom est trop grossière. Il faut maintenant tenir compte des faits suivants :

1) Certains mots qui, morphologiquement et syntaxiquement, sont des noms peuvent néanmoins être employés à la place et dans la fonction de la marque de la première personne, pour manifester la conscience de soi et l'intentionnalité (exemples : le babil enfantin, certaines inventions de style littéraire).

2) Syntaxiquement, le mot *je* est employé comme un sujet grammatical : cela ne veut pas dire forcément qu'il soit un sujet logique. En suivant la grammaire de surface, on est tenté d'assimiler les fonctions logiques de la troisième et de la première personne : *je marche* dit de moi ce que *Martin marche* dit de Martin. S'il en est ainsi, la fonction de *je* est comme celle de *Martin*, d'indiquer à qui attribuer l'action signifiée par le verbe. Pourtant nous devons résister à cette tentation, sauf à réduire la conscience de soi à la conscience. Dans la phrase à la première personne, le mot *je* n'est ni un nom logique, ni un démonstratif, ni une description définie.

Mais alors, dira-t-on, qu'est-ce que c'est ? Ricoeur rappelle que le *je* n'est rien de tout cela, qu'il ne doit pas être compris comme opérant une « référence identifiante » (p. 61). Mais Ricoeur paraît espérer qu'on pourra conserver au *je* une fonction de référence, à condition de renoncer à ce que cette référence soit identifiante (en *idem*). Mais une référence qui n'identifie pas n'est-elle pas un peu comme une boisson qui ne désaltère pas ?

Mieux vaut renoncer ici à toute idée d'une référence, si l'on entend par là la désignation d'un sujet pour une prédication ou d'un suppôt pour une opération. Dans la phrase *je parle*, le mot *je*, au fond, ne dit pas qui parle : car la question de savoir qui parle ne se pose pas. Pour rendre compte du *je*, on devrait peut-être faire appel à une distinction du genre de celle que propose Tesnière. Ce linguiste nie qu'il y ait, à proprement parler, une catégorie unique des pronoms personnels. Il distingue les « indices personnels » (*je, tu, il*) de ce qu'il appelle les « substantifs personnels » (*moi, toi, lui*). L'indice

personnel, dit-il, n'est qu'un « adjuvant du verbe », un mot qui est là pour nous renseigner sur la façon dont le verbe est employé plutôt que sur la personne :

On dit avec moi comme on dit avec Alfred, et il se moque de moi comme il se moque d'Alfred (...) On ne dit pas avec je, mais seulement je parle (...) [18]

Pour cette syntaxe structurale, la fameuse égologie ne devrait donc pas se présenter comme une « philosophie du je », mais comme une « philosophie du moi ». Cela confirme l'opinion de ceux des auteurs analytiques qui soutiennent que le mot *je* n'a pas de fonction référentielle. [19] Tesnière note encore que l'indice personnel peut être supprimé, ce qui gêne le style, mais non le sens, quand le contexte est dépourvu d'ambiguïté. Il cite un exemple de Marcel Aymé : *Ah, nom de Dieu, Déodat, pour un facteur, êtes un sacré facteur.* Et un exemple d'Alexandre Dumas (père) : *Bonsoir, Grimaud, dit-il, comment va ?* [20] En revanche, les substantifs personnels doivent bien avoir une fonction référentielle, puisqu'ils autorisent la question Qui ? Mais du même coup, s'ils sont déjà des substantifs, nous ne pouvons pas en faire des substantifs à la deuxième puissance par l'adjonction d'un article indéfini ou défini. L'ethnologue perdu dans la forêt amazonienne peut bien dire, tel Médée : il me reste moi. Autrement dit : Sur qui puis-je compter ? Pas sur lui ou elle qui sont défaillants, mais donc sur moi. L'ethnologue ne doit pas dire : il me reste un moi.

À l'appui de cette théorie de l'indice personnel, on peut citer les réflexions d'Ortigue, fondées cette fois sur la linguistique de G. Guillaume. D'abord, il n'y a pas de pronoms personnels :

Je et tu ne tiennent absolument pas la place d'un nom. Je et tu sont des déflexifs du verbe, c'est-à-dire des valeurs qui primitivement assignées au verbe par flexion (comme en latin) ont été ensuite désignées par un petit mot à part. Je et Tu sont invariables en genre et en nombre car ils désignent une fonction ; ils sont « neutres » comme la fonction et admettent seulement une variation en cas (...) Ce ne sont pas Je et Tu qui représentent des noms, mais c'est au contraire les noms « Pierre » ou « Paul » qui représentent des personnes, c'est-à-dire des êtres capables de dire « je » ou de qui l'on peut attendre une réponse « Tu... » [21]

D'autre Part, *moi* et *toi* sont, sinon des noms, du moins des formes nominales :

C'est ainsi qu'ils peuvent être attributs (« C'est moi »), apposition (« Moi, je pense que se construire avec une préposition (« à moi »), ou comme second terme d'une comparaison (« plus fort que moi »), ou avec le mode quasi-nominal du verbe (« Moi faire cela ! Et moi de protester ! »). Alors que *Je* et *Tu* sont opératifs sur le plan du verbe, *Moi* et *Toi* sont des projections de la personne sur le plan du nom. [22]

Ici, on pourrait également suivre une suggestion de Romano Harré. [23] L'emploi de *je* comme index, dit-il, n'est pas référentiel. *Je*

parle va se comprendre à partir d'une expression telle que *dis-je*. Il ne s'agit nullement d'introduire un sujet destiné à recevoir des prédicats ou à servir de suppôt à des opérations et des événements. La fonction des interventions en *je* est plutôt d'imprimer une sorte de marque de fabrique sur le discours, un peu comme « made in France » ou « mis en bouteille à la propriété ». Ces marques offrent moins des informations que des garanties. De la même façon, en parlant à la première personne, le locuteur revendique certaines paroles comme siennes, et dépose en quelque sorte sa marque sur les pensées que ces paroles communiquent.

Ce n'est donc pas en termes de désignation ou de référence qu'il convient de rendre compte du langage de la subjectivité, c'est en termes d'appropriation. [24] Nous retrouvons ainsi un thème constant de Ricoeur : le thème du soi est étroitement lié à celui du sien et de l'étranger. On dit : *je l'ai fait moi-même, je l'ai vu moi-même, je l'avais annoncé moi-même*, etc. La fonction du réfléchi est ici d'évoquer un partage des expériences entre celles qui sont miennes et celles qui me restent étrangères, un partage des actions entre celles que je reconnais comme miennes et celles que je désavoue, un partage des responsabilités entre celles que je réclame et celles que je refuse. La conscience de soi peut alors être définie comme la capacité d'un sujet à entrer dans cette pratique de distribuer de l'un ou l'autre côté de la frontière séparant le sien de l'étranger toutes les affaires humaines : faits et gestes, sentiments, épreuves, titres à l'honneur et au mépris, droits, revendications, devoirs, mérites, etc.

Notons une fois de plus que pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'emploi de *je* et de soi ne soit pas référentiel. La phrase *Je le ferai* ne dit pas : il y a quelqu'un qui le fera, et ce quelqu'un est la personne qui porte mon nom (cas d'une prédication sans appropriation). Mais cette phrase dit : Vous pouvez compter sur moi (cf. p. 195). Le rapport qui s'établit alors entre une personne et un type d'action n'est plus un simple rapport logique (ou de raison) comme le rapport du sujet et du prédicat. C'est un rapport bien réel, qui entre en vigueur à un moment donné, qui a une histoire, qui peut servir de base à des réclamations et des rétributions.

Les gens racontent l'histoire de leurs vies, revendiquent leurs droits, prennent des engagements, s'inquiètent des marques d'estime qu'on leur adresse. Toutes ces activités, nous pouvons y voir l'exercice d'une capacité complexe qui est le *pouvoir d'être soi*. Une telle capacité est le fondement du côté de l'être personnel, d'une vie sociale soumise à une règle de justice. C'est seulement si les gens sont capables d'instaurer et de surveiller la différence du sien et de l'autre qu'un ordre de justice peut être établi (cf. p. 166). Une manifestation caractéristique de ce pouvoir d'être soi est cette constance que Ricoeur appelle le « maintien de soi ». [25] L'individu humain présente une saillie par où il peut être remarqué, inséré dans un ordre civique, éduqué, acculturé : c'est sa capacité à reprendre « en personne » les attributions, imputations, exhortations, incitations et injonctions qui l'affectent dans le discours de son entourage. Le « maintien de soi » correspond, côté sujet, au fait

que les autres comptent sur lui et le lui font savoir, tant et si bien que ce sujet finit par se tenir lui-même pour comptable de ce qu'il faut ou dit sauf à passer pour déficient et bon à rien.

V. – Conclusions

De là, nous tirons une conclusion grammaticale quant aux expressions de la conscience de soi, et une conclusion ontologique quant à cette conscience elle-même.

La conclusion grammaticale : Tout comme le langage de l'intention, *le langage du soi est d'abord adverbial*. La conscience et la personnalité, tout de même que l'intentionnalité, doivent être comprises à partir de ce fait que leur statut grammatical est adverbial. Le mot soi est l'écho au style indirect du mot *je*, lequel est, comme le dit Tesnière, un « adjuvant du verbe ». La fonction de ces mots est donc d'abord de préciser quelque chose quant à la signification du verbe. On ajoutera cette remarque : si nous refusons, comme nous le devons, de donner à la conscience de quelqu'un la fonction d'un suppôt d'opérations, nous devons refuser pour la même raison de donner ce statut à l'inconscient. Les doctrines du cartésianisme inversé nous parlent d'un inconscient substantif : mais le seul inconscient qui fasse sens est l'inconscient adverbial.

Mais cela, c'est déjà la conclusion ontologique : *La conscience n'est pas un suppôt* (un sujet auquel attribuer des actes et des opérations), *la conscience est une manière d'être*. C'est pourquoi son expression primitive dans le langage est la modalité, par exemple celle à laquelle Ricoeur fait allusion quand il rattache au « procès réflexif du soi » des mots tels que *en personne* et *personnellement* (p. 219, n.).

Enfin, qu'est-ce qui sépare une philosophie analytique de la conscience de soi des phénoménologies classiques ?

En premier lieu, une analyse du genre de celle qui a été esquissée ci-dessus me paraît plus disposée à apprendre quelque chose des recherches anthropologiques faites sur le terrain. La raison en est la suivante. Rien ne nous autorise à juger que les frontières du soi soient fixées une fois pour toutes dans la nature des choses. Quelle part des actions dont je suis l'agent doit-je m'approprier, reconnaître comme mienne ? Cela dépend certainement des idées qu'on se fait autour de moi sur le droit, la responsabilité, la justice humaine, la justice divine. Déterminer la frontière ne relève pas d'une exploration « éidétique », mais d'une décision. Par conséquent, la structure de la conscience de soi, ou celle de l'ipséité humaine, ne sont pas des formes uniques, universelles, accessibles à la réflexion pure. Ces structures sont plutôt des constructions sociales qui peuvent varier. Ricoeur défend justement le bon droit de l'anthropologie philosophique contre les critiques un peu hautesaines des auteurs heideggeriens (p. 363 et suiv.). Toutefois, on ne saurait en rester à une pure anthropologie philosophique, sauf à réintroduire par la bande ce qu'on avait voulu congédier initialement la prétention à atteindre directement par l'examen d'un échantillon humain (soi), l'universel humain. Au fond, il n'y a pas d'anthropologie philosophique : ce qu'il y a, c'est une réflexion philo-

sophique sur la diversité des types anthropologiques qui ont dû être rencontrés sur le terrain.

Sur un deuxième point encore, nous prenons congé de la phénoménologie. L'herméneutique parle du *Dasein* ou du soi. Mais c'était déjà une marque du style d'écriture phénoménologique que de dire : *une conscience*, là où le lecteur attendait : *une personne*. La conscience est traitée par les phénoménologues comme un suppôt d'opérations : elle vise des objets, elle thématise, elle anticipe, elle synthétise. Cet usage marque mieux que toutes les déclarations en bonne et due forme l'adoption d'une métaphysique cartésienne de l'esprit. Toute activité mentale, tout état de l'esprit, toute disposition psychologique, tout pouvoir de l'esprit sont traités comme des *formes de conscience*. Commentant dans un texte célèbre l'adage « toute conscience est conscience de quelque chose », Jean-Paul Sartre en dérivait avec aplomb les conséquences les plus surprenantes :

La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience de cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. [26]

Peut-on vraiment craindre ou haïr un arbre ? J'en doute, mais quoiqu'il en soit ce texte nous donne la clé de la transposition du langage ordinaire en idiome phénoménologique. *Aimer x* devient *être conscient de x sur le mode de l'amour*. Autrement dit la conscience est à la fois l'activité et le suppôt de cette activité, tandis que l'amour est la forme de cette activité. Si nous suivons l'analyse du langage, nous obtenons un résultat exactement inverse : l'amour n'est pas un acte de la conscience, c'est plutôt une disposition, dont la conscience est la modalité épisodique. Loin que l'amour soit une forme aimante de conscience, c'est la conscience qui est la forme que peut prendre, dans certains de ses aspects, le sentiment de l'amour.

Un dernier point nous sépare enfin des thèses phénoménologiques. Comme le phénoménologue, nous reconnaissons la nécessité d'un certain dualisme pour être fidèle à la différence entre ce qu'on peut appeler la conscience et la conscience de soi. Pour nous, cette dualité est celle des deux langages descriptifs applicables aux affaires humaines. Dans un premier langage (qu'on peut dire, si l'on veut, « objectivant »), nous parlons des actions et de leurs agents. Dans un second langage (qu'on pourrait dire « moral », puisqu'il s'applique à des agents qui reconnaissent une certaine règle de justice), nous parlons des mêmes actions appropriées (« selon une description ») et des personnes qui les tiennent pour imputables à quelqu'un.

Mais il est un point sur lequel nous retrouvons peut-être la doctrine de l'herméneutique. Aucun des deux langages mentionnés à l'instant n'obéit à une métaphysique classique de la substance. Un langage descriptif d'esprit naturaliste – le langage d'une description des êtres humains comme être physiques – obéira à la métaphysique qui instaure entre les catégories l'ordre familier : d'abord la

substance individuelle, puis les actions et les passions, enfin les relations. Or nous venons de voir que dans le langage des affaires humaines, la priorité doit aller aux actions, ou encore, si l'on préfère, aux verbes. Comme dit le linguiste, le sujet de la phrase n'est qu'un « actant » parmi les autres [27], et il n'est donc tout d'abord qu'un « complément comme les autres ». [28] L'ordre métaphysique des catégories serait donc plutôt : d'abord les relations (pour définir les parts de chacun au sein d'un ordre), ensuite les actions et les passions, enfin les personnes travaillant à s'individualiser par leurs appropriations.

Vincent Descombes.

NOTES

- [1] Les références au livre de Ricoeur sont données entre parenthèses dans le texte.
- [2] *Philosophie de la volonté*, tome 1 : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
- [3] *Philosophie de la volonté*, op. cit., p. 7.
- [4] « Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne – *ego cogito* -, que le « je » se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le « je » soit posé absolument c'est-à-dire sans vis-à-vis, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est « je ». (*Soi-même comme un autre*, p. 14).
- [5] « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté » (1951), dans : P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 61.
- [6] *Philosophie de la volonté*, op. cit., p. 10.
- [7] Op. cit., pp. 148-149. La citation de Descartes est tirée de : *Principes de la philosophie*, I, no 9.
- [8] « La question n'est aucunement rhétorique. Sur elle, comme l'a soutenu Charles Taylor, se joue le sort de la théorie politique. ainsi maintes philosophies du droit naturel présupposent un sujet complet déjà bardé de droits avant l'entrée en société. Il en résulte que la participation de ce sujet à la vie commune est par principe contingente et révocable » (*Soi-même comme un autre*, p. 213).
- [9] *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, 1973, p. 48.
- [10] Op. cit., p. 49.
- [11] Op. cit., pp. 47-48 (les italiques sont de l'auteur).
- [12] *Op. cit.*, p. 49.
- [13] Voir : Peter Geach, « On Belief about Oneself », dans : *Logic Matters* (Oxford, Blackwell, 1972) ; H.N. Castaneda, « The Logic of Self-knowledge », *Nous*, I (1967), pp. 9-22 ; E. Anscombe, « The First Person » (1974) dans *Philosophical*

Papers, t. II, pp. 21-36 (Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1981) ; ainsi que les textes d'A. Kenny, N. Malcolm, J.E.J. Altham, R.M. Chisholm et H. Noonan dans le volume *Intention & Intentionality*, ed. par C. Diamond et J. Teichman, Brighton, The Harvester Press, 1979.

- [14] La formule « under a description » a eu un succès remarquable dans la philosophie de langue anglaise. Mais Anscombe elle-même a fait remarquer qu'elle avait seulement repris en termes contemporains l'idée d'Aristote selon laquelle la reduplication grammaticale du sujet fait partie, en réalité, du prédicat. Par exemple : A, en tant que B, reçoit tel honoraire, et en tant que C, tel émoluments (cf. *Philosophical Papers*, op. cit., t. II, p. 208, avec renvoi à : *Premiers Analytiques*, I ch. 38).
- [15] Voir : E. Anscombe, « *The Intentionality of Sensation* » (1965), dans *Philosophical Papers* op. cit., t. II ; A.N. Prior, *Objects of Thought* ; Oxford U. Press, 1971.
- [16] Voir l'exposé d'ensemble de David Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980.
- [17] À l'article « *eccéité* », le Vocabulaire philosophique d'A. Lalande cite un passage du Dictionnaire de Goclenius donnant pour synonymes : *haecceitas* (qui vaut pour la « différence individuante »), *ecceitas* (qui vaut pour l'« essence individuelle ») et *ipseitas*. En note, cette remarque de V. Egger : « *Ipseitas* est le plus heureux de ces trois termes. Il faut d'ailleurs ajouter que nous disons usuellement en ce sens *individualité* ».
- [18] Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck (1959), 2e édition, 1988, p. 132.
- [19] Voir les auteurs cités ci-dessus à la note 13.
- [20] Texnière, op. cit., p. 133.
- [21] Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 155.
- [22] Edmond Ortigues, op. cit., p. 158.
- [23] Rom. Harré, *Personal Being : A Theory for Individual Psychology*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 81.
- [24] Rom. Harré, op. cit., p. 21.
- [25] « *Maintien de soi* » est la traduction que propose E. Martineau dans sa traduction de *Etre et temps* (citée par Ricœur p. 149) de la *Selbst-Ständigkeit* heideggerienne.
- [26] *Situations*, t. I, p. 34 (Paris, Gallimard, 1947).
- [27] L. Tesnière, op. cit., p. 102.
- [28] L. Tesnière, op. cit., p. 109