

Michel Foucault et Paul Ricœur, vers un dialogue possible

Simon Castonguay

Simon Castonguay est doctorant en philosophie à l'Université Laval (Québec) et à l'Université Paris-Est.

Abstract

In his later work, Michel Foucault manifested a strong interest for the "hermeneutics of the subject." Yet this history of the constitution of the subject (or subjectivity) does without any reflection on the role of understanding, even though Foucault characterizes his project as a *historical ontology of ourselves*. The power of mediation emphasized in the work of Paul Ricœur may help us redefine an ontology of understanding through a hermeneutics of the self. Following this, the second part of the article aims to show that Ricœur's theory of action can facilitate a transition from the recognition of the self, first described as "objectivation," to a recognition of the subject's capacity to be held responsible. This passage will draw on the model of analysis in the later Foucault, specifically, on his key concept of the *subjectivation process*.

Keywords: *Genealogy, Subject, Hermeneutics, Self, Recognition.*

Résumé

Il est désormais connu que Michel Foucault s'est intéressé à la fin de sa vie à l' "herméneutique du sujet." Mais cette histoire de la constitution du sujet (ou de la subjectivité) fait étrangement l'économie d'une réflexion sur le rôle de la compréhension, alors que Foucault qualifie son travail d' "ontologie historique de nous-mêmes." C'est sur ce point précis qu'est ici mis à l'épreuve le caractère médiateur de l'œuvre de Paul Ricœur, dont l'herméneutique du soi prend en charge une ontologie de la compréhension. Suite à ces considérations, la seconde partie de l'article cherche à démontrer que la théorie de l'agir de Ricœur peut favoriser le passage d'une reconnaissance de type objectale à une reconnaissance des capacités du sujet à se tenir pour responsable. Ce passage sera opéré directement sur le modèle d'analyse du "dernier Foucault," c'est-à-dire son concept-clé de "processus de subjectivation."

Mots-clés: *Généalogie, Sujet, Herméneutique, Soi, Reconnaissance.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 1, No 1 (2010), pp.68-86

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.22

<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](#).

Michel Foucault et Paul Ricœur, vers un dialogue possible

Simon Castonguay

Université Laval (Québec)/Université Paris-Est

C'est dans la mesure où Foucault s'est éloigné de lui-même, avec ses deux derniers livres, que je me suis senti plus proche de lui; mais sans avoir l'occasion de le lui dire. C'est une rencontre qui n'a pas eu lieu. Certainement que lui n'en attendait rien, et moi j'étais sur des chemins où je ne le rencontrais peu, sinon par des intersections très ponctuelles.

Paul Ricœur, La critique et la conviction

Comme le titre de cet article le suggère, nous proposerons ici une lecture croisée de certains concepts chers à Michel Foucault et Paul Ricœur. Cette lecture se fera sous l'égide d'un exercice de problématisation. Par "problématisation," nous faisons référence à l'exercice consistant à rechercher ce qui rend *possible* un problème pour la pensée. C'est ce que Foucault appelle faire une "histoire de la pensée," irréductible à toute "histoire des idées," conçue pour sa part comme analyse des systèmes de représentations ou des "visions du monde." Car contrairement à cette histoire des idées, l'histoire de la pensée a pour objet *la manière dont se constituent des problèmes pour la pensée; c'est une histoire effective (wirkliche Historie, tel que l'entend Nietzsche) de la provenance (Herkunft) et de l'émergence (Entstehung) des problèmes, et non pas simplement une manière d'y répondre; c'est faire jouer la déprise. Ainsi, "penser autrement," tel que le veut un leitmotiv cher à Foucault, cela revient à reconnaître que les différentes réponses proposées pour un même problème attestent de ce qui les rend elles-mêmes possibles. Et c'est ce qu'il faut tenter de comprendre lorsqu'on interroge deux figures intellectuelles que tout semble vouloir séparer. Mais ce qui motive la reconstruction d'un tel dialogue entre les pensées de Foucault et Ricœur n'est pourtant pas arbitraire. Il ne s'agit pas de proposer uniquement des "rapprochements" au plan thématique ou méthodologique, rapprochements qui pourraient être certes plus évidents en choisissant d'autres auteurs; il s'agit en fait d'éclairer mutuellement leur œuvre en partant de leurs *choix philosophiques* respectifs. Parce qu'au fond, si nous prenions pour point d'appui une histoire des visions du monde, il serait aisé de simplement opposer la pensée de Michel Foucault à celle de Paul Ricœur: il y a, il faut bien l'admettre, différents présupposés épistémologiques qui semblent empêcher tout rapprochement thématique. Foucault n'a, par exemple, jamais accepté de s'approprier les présupposés de la phénoménologie, alors que Ricœur ne pouvait admettre que l'homme puisse être une invention récente ou que la notion d'*épistémè* puisse rendre compte d'une réalité historique repérable. Puis, lorsque, rarement il est vrai, leurs préoccupations semblaient enfin concorder, le sens accordé aux thèmes communément explorés (langage, subjectivité, épistémologie, histoire, politique, éthique, esthétique, vérité) divergeait, puisque deux méthodes apparemment irréconciliables (généalogie du sujet pour Foucault, herméneutique du soi pour Ricœur) les organisaient. De toute façon, outre de rares tables rondes¹, aucun échange n'a jamais réellement eu lieu entre les deux hommes. Il n'existe à notre connaissance aucune correspondance entre ces deux professeurs ayant par ailleurs enseigné aux États-Unis à la même période (Foucault a séjourné à diverses reprises aux États-Unis – Berkeley, Buffalo, New-York –*

au début des années 80 alors que Ricœur enseignait à la Chicago Divinity School). Certains pourraient être tentés – mais nous ne le sommes pas – de déceler entre eux une certaine tension, notamment autour de l'élection de Foucault au Collège de France, Ricœur ayant été lui aussi pressenti pour le même poste.

Le pari tenu dans cet article consiste plutôt à croire que l'absence de communication entre deux œuvres contemporaines reste tout à fait significative. Voici l'hypothèse guidant ce pari: c'est justement à l'aune d'une différence dans les modalités du *questionner* que vient naître une forme générale de problématisation, déclinée par deux méthodes singulières. Cette problématisation communément partagée – mais qui n'est jamais formalisée identiquement – nous voudrions la désigner comme *le rapport que l'homme entretient avec lui-même*: c'est-à-dire à la pensée et à l'être. Autrement dit, malgré la mise en œuvre de deux méthodes différentes, tant Ricœur que Foucault cherchent à problématiser la dépendance du soi à l'existence. Ils posent tous deux le problème en termes de *constitution*, quoique Foucault revendique aussi le terme de *production*. Aussi bien Ricœur que Foucault utilisent le concept de *poiësis*, central pour la question de l'identité narrative chez le premier, alors que le second emprunte le terme d' "*éthopoïësis*" (ou "*éthopoétique*") à Plutarque, pour thématiser la constitution du soi dans son rapport à l'être: à *ce qui doit être pensé*. Dans les deux cas, c'est en partance des pratiques et des médiations que se déploient leurs recherches sur la constitution du soi, pour ultimement culminer vers une ontologie. Mais de quelle ontologie s'agit-il exactement? Il est maintenant connu que Michel Foucault s'est intéressé à la fin de sa vie à ce qu'il nommait l' "*herméneutique du sujet*"; c'est l'objet du cours qu'il donne en 1981-82. Pourtant, le lecteur de ce cours réalise rapidement que cette histoire de la "*constitution*" du sujet (ou de la subjectivité) fait étrangement l'économie d'une réflexion sur le rôle de l'interprétation et de la compréhension, alors qu'à cette même époque, Foucault qualifie son projet d' "*ontologie historique de nous-mêmes*."

C'est sur ce point précis que nous voudrions mettre à l'épreuve la portée, voire même le caractère médiateur de l'œuvre de Paul Ricœur: contrairement à Foucault, Ricœur prend indirectement en charge une ontologie de la compréhension lors du parcours de son herméneutique du soi: "La voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d'une ontologie; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes successives de la sémantique, puis de la réflexion."² Il est néanmoins vrai qu'avec ses derniers ouvrages, Ricœur semble déplacer l'objet de sa préoccupation: de la compréhension de soi devant le monde du texte, l'enjeu est en effet réorienté vers les méta-catégories permettant l'attestation du soi; il est aussi vrai que l'herméneutique du soi, rendue possible par la médiation de l'altérité, ne peut donc en aucun cas être réduite à une ontologie immédiate comme celle de Heidegger, ni uniquement reconduite à une ontologie de l'acte et de la puissance comme celle qui se profile à la fin de *Soi-même comme un autre*. Néanmoins, nous soutenons ici que les catégories de la puissance d'agir, dont le mode aléthique demeure l'attestation, sont elles-mêmes rendues possibles par une ontologie qui thématise explicitement le sens du comprendre comme mode d'être, à travers l'enrichissement du soi lors de l'ultime étape herméneutique qu'est *l'application*. Cet achèvement pratique de l'herméneutique est peut-être plus atténuée dans les derniers ouvrages de Ricœur, mais l'on retrouve encore certaines déclinaisons de cette ontologie de la compréhension dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et le *Parcours de la reconnaissance*. Même si la compréhension reste soumise à son articulation avec l'explication dans le premier cas, alors que la phénoménologie herméneutique est passablement obscurcie par la problématique de la reconnaissance dans le second, il n'en demeure pas moins que le souci fondamental est toujours une recherche du *sens*,

d'une *figure cohérente de l'être du soi*: le sens de l'être historique et la méthode permettant de l'appréhender dans ses livres sur l'histoire, puis le sens de la dissymétrie et de la mutualité des rapports entre le soi et l'autre dans ses études sur la reconnaissance.

Il s'agira alors pour nous, dans un premier temps, de relever chez Foucault l'absence d'une telle prise en compte du *sujet de la compréhension*. Nous serons de ce fait guidés par Ricœur, puisque de son côté, le souci constamment renouvelé de repérer *la dépendance du soi à l'existence* se fonde dans une herméneutique qui, grâce à un travail d'explication et de compréhension, révèle les multiples modalités du soi. La seconde partie de l'article consistera à démontrer qu'une théorie de l'agir directement inspirée par cette herméneutique peut favoriser *une description de la processivité propre à la constitution du soi*. C'est ce que nous nommerons avec Ricœur le passage d'une reconnaissance objectale à une reconnaissance des capacités du sujet. Ce passage sera opéré directement sur le modèle d'analyse du "dernier Foucault," c'est-à-dire à partir de son concept-clé de "processus de subjectivation." L'exemple paradigmatique sera alors le traitement que réservent nos deux philosophes à la pratique de l'aveu. Deux conceptions très différentes du "pouvoir" seront alors conviés: l'*objectivation* (Foucault) et la *capacité* (Ricœur), dès lors tenus pour les fondements d'une nouvelle interprétation possible des procès de subjectivation.

Généalogie du sujet

L'auteur de *l'Archéologie du savoir* dessine explicitement la dimension historique, voire même contingente de la constitution du *sujet de connaissance*. Il le fait par une description à la fois critique et généalogique des modes de constitution des discours de vérité. Ces modes de constitution des discours de vérité sont par exemple: les modalités de partage du vrai et du faux, les procédures d'exclusion et de distribution des énoncés, ou encore les apparitions et les disparitions contingentes des conditions d'énonciation du savoir. Mais si Foucault prend justement en charge l'expérience de l'historicité³ (*die Geschichtlichkeit*) du *sujet de connaissance*, à travers sa trans-formation par la discontinuité et l'événement, il ne thématise pourtant jamais la constitution du *sujet de la compréhension*. Ce qui est plutôt visible tout au long de ses livres, c'est que la notion même de "sujet" reste problématique, quoique toujours centrale; de l'aveu même de Foucault, ce n'est plus principalement le problème du pouvoir qui occupe ses dernières recherches, mais celui du sujet. En proposant une lecture rétrospective de son propre parcours, Foucault affirme en ce sens avoir toujours écrit sur le "sujet," retraçant les trois moments qui découpent son œuvre: 1) l'émergence de nouvelles formes d'objectivations scientifiques du sujet parlant, vivant et travaillant; 2) l'émergence d'un sujet depuis des pratiques sociales de division, par exemple l'élaboration du sujet "fou" ou du sujet "criminel"; 3) l'émergence du sujet éthique dans des pratiques de soi.

Il est à noter qu'à l'intérieur de ce troisième moment – et c'est là où il y a vraiment un changement de cap – le sujet n'est plus passivement construit de l'extérieur, puisqu'il "se construit lui-même." Il s' "auto-constitue" nous dit Foucault – terme relativement problématique pour un philosophe qui ne considère pas la phénoménologie comme une méthode viable au sein de son propre projet – par des "techniques volontaires," et non plus à partir de techniques de coercition (pôle du pouvoir) ou de pratiques discursives (pôle du savoir)⁴. Bien entendu, on pourrait rétorquer que cela n'a jamais été son véritable problème et que, de toute façon, le supposé fondement herméneutique de la philosophie, c'est-à-dire la primauté d'une recherche originaire sur le sens de la compréhension n'est pas nécessairement partagée par l'ensemble des

philosophes français contemporains.⁵ Mais cette objection reste vaine si l'on choisit plutôt de lire l'œuvre de Foucault comme une trajectoire, non pas téléologique certes, mais du moins comme le déploiement d'une pensée qui arrive devant un problème auparavant éludé, ou du moins non explicité, et qui soudainement rejaillit, demandant à être ressaisi et compris. Déjà, le retournement spectaculairement silencieux qu'opère Foucault – près de huit ans sans publier d'ouvrages majeurs – entre le premier tome de son *Histoire de la sexualité (la Volonté de savoir, 1976)* et les deux autres tomes (*l'Usage des plaisirs* et *le Souci de soi, 1984*) reste symptomatique. Ce dernier tournant a lieu par le biais d'une nouvelle histoire de la constitution, cette fois-ci *volontaire*, du sujet éthique: "L'objet de l'éthique est [le] travail de subjectivation qui restitue à la notion de sujet sa processivité et son historicité" nous rappelait en ce sens Pierre Macherey, quelques années après la mort de Foucault.⁶ Penser le sujet dans sa processivité et son historicité (au sens d'une structure constitutive de l'expérience humaine), c'est aussi le penser dans la singularité de son advenu, c'est-à-dire le comprendre par une *histoire des pratiques à partir desquelles il a pu se reconnaître Soi*. Foucault choisit pourtant de ne pas s'approprier le discours réflexif habituellement voué à cette question, restant de ce fait fidèle à ses premières recherches. Dans un geste qui n'est absolument pas étranger à ce que Ricœur propose, Foucault cherche en effet à dépasser la tradition réflexive de la philosophie, c'est-à-dire celle du *cogito*; on oublie trop souvent que l'idéalisme allemand ainsi que la phénoménologie, à travers l'enseignement de Jean Hyppolite, ont été les premières formations philosophiques de Foucault. Mais contrairement à Ricœur qui dépasse cette tradition en développant une herméneutique, Foucault se tourne plutôt vers une généalogie des différents modes de constitution du sujet. C'est une généalogie qui – à l'instar de celle de Nietzsche – est finalement subsumée sous une ontologie historique:

Il y a trois domaines de généalogie possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.⁷

Suivant le vœu de Foucault, une telle ontologie se fonderait non plus dans une "analytique de la vérité," soit une recherche des conditions de possibilité de la connaissance vraie, projet kantien dont a hérité la tradition anglo-saxonne; cette ontologie serait plutôt déployée à partir d' "une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances, mais une analyse des "jeux de vérités," des jeux du vrai et du faux à travers lesquels *l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.*"⁸ Une difficulté persiste toutefois si l'on pose le problème de cette façon: dans cette histoire des jeux de vérité, l' "expérience" telle que l'entend Foucault ne peut jamais être reconduite à l' "expérience phénoménologique," c'est-à-dire ce qu'il désigne comme le mouvement cherchant à "ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations."⁹ Si Foucault refuse ainsi au sujet ce statut de fondement de l'expérience (puisque le sujet en serait bien plutôt le *produit*), comment pourrions-nous reconstruire et prolonger une telle ontologie historique du sujet? La tâche n'est pas du tout impossible, nous le verrons, et deux motivations permettent de décliner notre interrogation pour ensuite la réorienter par une herméneutique: 1) Foucault ne prend pas en compte le rôle de la compréhension dans son interrogation sur les modes d'être du rapport à soi; 2) l'herméneutique (celle de Ricœur du

moins) ne présuppose pas que le sujet est au “fondement” de l’expérience, autrement dit que l’identité précède le sens; c’est pourquoi la pensée de Paul Ricœur permet de limiter, voire peut-être même réorienter la critique que fait Michel Foucault de l’expérience phénoménologique.

Dès que la recherche ontologique se situe dans une perspective minimalement heideggérienne – et nous verrons brièvement en quoi c’est le cas pour Ricœur et Foucault – le mode d’être premier du rapport à soi (et à l’être) demeure la *compréhension*. Or, la conception de l’identité du sujet que développe progressivement Foucault lors du passage de l’archéologie à la généalogie se veut celle d’une histoire critique de l’objectivation des sujets; les sujets sont constitués comme objets de discours (archéologie) ou produits comme résultats de pratiques (généalogie). Cette première conception foucauldienne de l’identité laisse impensée la dimension herméneutique des rapports au monde, au soi et à l’être, si ce n’est que lors de brèves associations de l’herméneutique à une forme de rationalité, une “grille d’interprétation,” ou encore à une “technique d’aveu” et de “déchiffrement de soi”¹⁰: l’herméneutique semble ainsi détachée de l’inclinaison qu’elle a prise depuis Heidegger dans le paysage philosophique. Ainsi réduite à sa stricte technicité, c’est-à-dire en tant qu’épistémologie de l’interprétation (Foucault parle le plus souvent de “techniques d’interprétation”), l’herméneutique ne sert qu’à resituer le rôle de la sémiologie au XIX^e siècle ou encore dire, voire “produire” la vérité d’un sujet dès lors objectivé, posé devant, rendu présent (*gegenwärtigen*). Notons que dans ce cadre, la subjectivité est essentiellement interprétée à partir d’une critique du sujet auto-référentiel. Entendons-nous bien ici: cette critique de l’identité du “sujet tout-puissant,” moderne, reste centrale au sein de la pensée de Foucault, et il ne s’agit certainement pas de minimiser ici sa portée. Néanmoins, pour qu’une expression “libre” du soi ne soit pas uniquement assujettie à des procès de normation qui échappent au sujet et dont il n’est plus que le simple produit involontaire, il est impératif de penser le devenir d’une telle expression, c’est-à-dire sa processivité et son historicité. Et si cette tâche incombe principalement à la généalogie de modes de subjectivation, il est néanmoins possible d’y accueillir une ontologie de la compréhension, sous peine de peut-être perdre ce qui fonde réellement le rapport à soi. Autre remarque cruciale: il ne s’agit pas non plus de réduire la généalogie foucauldienne à la phase objectivante/explicative du travail herméneutique, mais bien de souligner que Foucault ne prend en charge qu’assez tardivement un usage positif et thématisé de l’herméneutique. Autrement dit, lors de ses analyses archéologiques, Foucault considère l’herméneutique comme une forme de rationalités ou un système de redistribution des signes; ce n’est qu’avec son appropriation de la généalogie des modes de problématisation que sa recherche en vient à s’apparenter à l’herméneutique en ce qu’elle explicite les modalités de transformation de l’être du sujet. Or, cantonnée du côté d’une histoire effective (*wirkliche Historie*) des interprétations – telle est la grande leçon de Nietzsche pour Foucault – la généalogie foucauldienne n’indique que partiellement l’appropriation qu’elle fait, pour *elle-même*, du statut et de l’usage de la *compréhension*. L’histoire des interprétations est certes en ce sens une manière de *se déprendre de soi-même*, de (se) penser autrement, mais encore reste-t-il à vérifier en quoi cette pratique se distingue réellement d’une herméneutique conduisant à la compréhension de soi. Les questions délimitant cette perspective pourraient être les suivantes: en quel sens la généalogie s’inscrit-elle ou non dans ce que Foucault nomme *l’analytique de la finitude*, c’est-à-dire la structure anthropologique de la philosophie inaugurée par Kant? Au-delà des statuts plus techniques de l’herméneutique qu’examine Foucault, quel usage revendiqué (ou non) fait-il de l’herméneutique philosophique? En quoi son *ontologie historique de nous-mêmes* (modernes) peut-elle être reconduite (ou non) vers une ontologie du comprendre comme modalité originaire du rapport à soi?

C'est à ce moment précis que le postulat d'universalité de l'herméneutique, selon lequel l'être de l'homme n'est au monde qu'en se comprenant comme projet articulé autour de ses possibles les plus propres, que la dimension fondamentale et non plus simplement technique de l'herméneutique réapparaît. Bien que Foucault ne thématise jamais la compréhension comme une pratique quotidienne et encore moins comme un existentiel, sa recherche n'est pas entièrement incompatible avec certaines prémisses de l'herméneutique de la facticité et avec le rôle de la compréhension antéprédicative. Certes, le travail généalogique de Foucault peut difficilement être reconduit à la recherche ontologique de *Sein und Zeit*, mais le rapprochement entre les deux reste frappant si l'on réalise à quel point l'histoire des formes de subjectivation qu'élabore Foucault au cours des dix dernières années de sa vie laisse place à l'analyse de pratiques non discursives. C'est aussi pourquoi ce sujet – même s'il est *produit* plus encore qu'il n'est *donné* – ne peut être conçu uniquement comme singularité, en faisant totalement l'économie d'un rapport à l'universalité. Pourquoi cela? Tout simplement parce que son *existence* l'atteste dans son quotidien le plus banal ("moyen," *durchschnittlich* dirait Heidegger). En fait, Foucault se demande alors concrètement: *qu'en est-il de l'être qui se donne à soi?* Il adopte ainsi dans ses derniers travaux – et il est le premier à l'avouer¹¹ – une inclinaison plus proche de l'herméneutique de la facticité, notamment lorsqu'il affirme – ce qu'il a fait d'ailleurs à plus d'une reprise – que le sujet n'est pas une substance présidant à la prédication ou une identité psychologique transparente à elle-même, mais le lieu inassignable d'un questionnement toujours en déprise avec lui-même: voilà ce qu'est un questionnement consistant à *penser autrement* le rapport à l'être. D'une première analyse historique des "pratiques de soi" (c'est-à-dire ces opérations de constitution de soi relayées par des médiations culturelles ou sociales), on se trouve donc à passer vers un second questionnement, radicalement ontologique. Foucault lui-même affirme, lors de ses derniers écrits, vouloir faire l'analyse des différents "modes d'être" du rapport à soi:

Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste, au lieu de légitimer ce que l'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement [...] Ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir [...] ont-ils effectivement conduit à *penser autrement*? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semblait mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité: analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs idéologies, mais les *problématisations* à travers lesquelles *l'être se donne comme pouvant et devant être pensé* et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment.¹²

Résumons de manière un peu schématique: la généalogie, telle que Foucault l'entend au départ, ne se veut nullement herméneutique, car l'"objet" de l'expérience n'a jamais été pour elle la signification de l'être-au-monde, plutôt que le "désassujettissement" des savoirs établis. Reste que cette visée pratique en vient à porter sur les modes d'être du rapport à soi, plus particulièrement à partir du tournant éthique que prennent ses recherches. La généalogie n'est donc pas en mesure de se retrancher entièrement hors de l'herméneutique, car tout rapport à soi est nécessairement fondé dans et par une certaine compréhension de soi, et l'histoire de cette compréhension recèle *in nucleo* sa propre généalogie. Pourtant, le sens du comprendre ("qu'est-ce

que *se* comprendre?") n'est jamais thématisé, ni même revendiqué par Foucault. C'est, nous semble-t-il, une des taches aveugles de la dernière généalogie foucauldienne qui porte pourtant, rappelons-le, sur le rapport que le sujet entretient avec lui-même. Et c'est à ce moment où l'intervention de Ricœur permet de repenser une ontologie historique du sujet qui puisse inclure cette dimension herméneutique. Ce recours à Ricœur nous rappellera par ailleurs que la constitution de l'être comme expérience ne fait pas nécessairement appel à un sujet "fondateur," purement transcendantal.

Herméneutique du soi

On trouve, tant chez Ricœur que chez Foucault, un *mouvement de remontée des pratiques ou des médiations humaines vers une ontologie*. Là encore une nuance importante s'impose sur le statut de l'ontologie chez Ricœur: si elle ne constitue pas une référence monolithique dans son œuvre, sa présence est néanmoins constante, quoique disséminée à travers ses nombreux ouvrages. Ainsi, dès le célèbre article "Existence et herméneutique" (1965), il est évident que Ricœur cherche, par une dialectique des interprétations rivales, une structure ontologique, "une figure cohérente de l'être" qui attesterait du désir et de l'effort constitutifs du soi: "Par la compréhension de nous-mêmes, écrivait-il, nous nous approprions le sens de notre désir d'être ou de notre effort pour exister."¹³ On retrouve ce cheminement dans la majorité des grands livres de Ricœur: par exemple, des ouvrages comme *La métaphore vive* ou *Temps et récit*, pourtant voués à des questions apparemment techniques ou des ontologies plus régionales, se concluent prospectivement par une réflexion portant sur le sens de l'être. Mais c'est probablement la structure et le propos de *Soi-même comme un autre* qui confirme le mieux cette intuition, en particulier lorsqu'on réalise à quel point la hiérarchisation des trois problématiques de l'ouvrage épouse la polysémie de la question "qui?". Rappelons que ces trois problématiques sont: une *approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse*; une *première détermination de l'ipsité par la voie de son contraste avec la même*; une *seconde détermination de l'ipsité par la voie de sa dialectique avec l'altérité*. Elles s'articulent autour des questions: qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est responsable? Ces problématiques se déploient ainsi comme autant de médiations vers une ontologie elle-même rendue possible par une réappropriation de l'héritage philosophique et son "potentiel de sens laissé inemployé." Au début de la dernière étude nommée "Vers quelle ontologie?," Ricœur nous annonce que "l'entrecroisement final [de ces trois problématiques] fera apparaître la multiplicité des sens de l'être qui se cachent derrière la question initialement posée: "quelle sorte d'être est le soi"?¹⁴ L'héritage de Heidegger est sur ce point pleinement assumé: *l'ontologie de la compréhension est toujours déjà impliquée par la méthodologie de l'interprétation*.¹⁵ Mais, on le sait, au lieu d'opter pour la voie courte privilégiée par Heidegger (soit se situer directement au plan de l'ontologie d'un étant fini, le *Dasein*, pour qui le comprendre n'est pas un mode de connaissance, mais bien un mode d'être), Ricœur choisit la voie longue (c'est-à-dire un détour progressif par le domaine du langage: la sémantique, la psychanalyse, la pragmatique linguistique). Suivant cela, il est peut-être inexact d'opposer diamétralement la pensée de Ricœur à celle des "penseurs du dehors," dont fait évidemment partie Michel Foucault.¹⁶ Rappelons simplement à ce titre que Ricœur remet lui aussi en question la préséance de l'auto-fondation du sujet moderne, voyant dans le langage le lieu d'excentration de la conscience. Non seulement ce détour par l'extériorité de la conscience est nécessaire, mais il demeure premier. C'est pourquoi Ricœur n'a jamais conçu la conscience comme *origine*, mais bel et bien en tant que *tâche*: cette position a toujours été clairement revendiquée, surtout dans la période tournant autour de son

essai sur Freud. Ricœur reste en ce sens plus près du spinozisme de Jean Nabert pour qui "l'homme est d'abord dépossédé du centre de son existence"¹⁷ que d'une philosophie du sujet immédiat, comme celle qu'élabore Descartes. Et pour en arriver à ce constat, il n'est pas nécessaire d'attendre la célèbre préface de *Soi-même comme un autre*. En remontant à ses premiers ouvrages inspirés par l'existentialisme chrétien, il est possible de retrouver cette idée d'un *cogito* "intérieurement brisé." Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur soutient en ce sens que la compréhension de l'expérience du corps propre nécessite un passage méthodologique de l'objectivité à l'existence, passage qui implique la reconnaissance d'une dimension passive dans la constitution du sujet. Mais de l'aveu même de Ricœur, une telle reconnaissance de la passivité au sein de la constitution du soi ne peut être maintenue si la méthode demeure une stricte phénoménologie descriptive. Ricœur demeure tout à fait conscient des problèmes de méthode auxquels mènent ces structures descriptives, qu'il subsume sous la catégorie du "langage brisé de la subjectivité":

L'axe de la méthode est une description de style husserlien des structures intentionnelles du Cogito pratique et affectif. Mais d'un côté la compréhension des structures du sujet se réfère sans cesse à la connaissance empirique et scientifique qui sert de diagnostic à ces structures intentionnelles. D'autre part les articulations fondamentales de ces structures ne révèlent l'unité de l'homme que par référence au mystère central de l'existence incarnée; pour être compris et retrouvé ce mystère que je suis exige que je coïncide avec lui, que j'y participe plus que je ne le regarde devant moi à distance d'objet; cette participation est en tension avec l'objectivité supérieure de la phénoménologie. Enfin, parce que ce mystère même est sans cesse menacé de rupture, il est nécessaire que soit sans cesse activement reconquis et restauré le lien vivant qui réunit les aspects volontaires et involontaires de l'homme; en particulier le mystère de ce lien vivant doit être retrouvé par delà les *paradoxes* dans lesquels semblent se résumer les structures descriptives et qui restent le langage brisé de la subjectivité.¹⁸

C'est ainsi que Ricœur en vient à formuler le passage nécessaire de l'objectivation à l'ontologie: "le lien qui joint véritablement le vouloir à son corps requiert une autre sorte d'attention que l'attention intellectuelle à des structures. Elle exige que je participe activement à *mon incarnation comme mystère*. Je dois passer de l'objectivité à l'existence."¹⁹ Le Mystère? C'est ce qui fait que je suis ce que je suis, mais qui, pourtant, toujours déjà m'échappe. Certes, Ricœur change de vocabulaire à mesure que son œuvre progresse, mais reste qu'il est possible d'y cerner, et cela tout au long de son évolution, un intérêt certain pour l'identité du soi. On sait par contre que c'est seulement avec les essais d'herméneutique du soi qu'une méthode exigeant le détour du sens par des médiations culturelles vient enfin résoudre cette première aporie imposée par la description pure de la conscience intentionnelle. C'est, pour Ricœur, toute la pertinence d'une greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie:

En son sens rigoureux, l'intentionnalité signifie que l'acte de viser quelque chose ne s'atteint lui-même qu'à travers l'unité identifiable et ré-identifiable du sens visé – ce que Husserl appelle le noème ou corrélat intentionnel de la visée noétique. En outre, sur ce noème se dépose en couches superposées le résultat des activités synthétiques que Husserl dénomme "constitution" (constitution de la chose, constitution de l'espace, constitution du temps, etc.). Or, le travail concret de la phénoménologie – en particulier dans les études consacrées à la constitution de la "chose" – révèle, par voie régressive, des

couches toujours plus fondamentales où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales. La phénoménologie est ainsi prise dans un mouvement infini de “questions à rebours,” dans lequel son projet d’autofondation s’évanouit. Même les derniers travaux consacrés au *monde-de-la-vie* désignent sous ce terme un horizon d’immédiateté à jamais hors d’atteinte. La *Lebenswelt* n’est jamais donnée et toujours présupposée. C’est le paradis perdu de la phénoménologie. C’est dans ce sens que la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C’est ce qui fait la grandeur tragique de l’œuvre de Husserl.²⁰

Devant cette aporie propre à la phénoménologie husserlienne, Ricœur s’oppose au primat du sujet méditant dans la constitution du sens. Si l’on suit patiemment cette ligne directrice au sein de son herméneutique, on assiste à un déplacement du moment où la subjectivité intervient dans la constitution du sens: “*La subjectivité doit être perdue comme origine, si elle doit être retrouvée dans un rôle plus modeste que celui de l’origine radicale*” écrit-il, cette fois comme cinquième thèse herméneutique s’opposant à l’idéalisme husserlien, dans *Du texte à l’action*.²¹ Cette intuition est par la suite maintenue sans jamais être désavouée: ses thèses plus récentes sur l’histoire prennent encore à bras-le-corps ce déplacement de la subjectivité. L’histoire y apparaît comme le lieu d’une tension entre, d’une part, un sens constitué par la conscience intentionnelle et, d’autre part, l’aperception de ce sens par la conscience. Une constitution “passive” ou “médiante” du sens se distingue alors d’une constitution radicale et autonome par la conscience transcendantale; c’est la reconnaissance chez Ricœur du caractère langagier (médiatisé et hérité) de la compréhension; c’est aussi le sens de la notion, empruntée à Gadamer, de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, la conscience de l’action (ou de l’influence) de l’histoire, que Ricœur traduit par l’ “efficace de l’histoire.”²²

À la lumière du parcours philosophique de Paul Ricœur, il apparaît injuste, ou du moins partiel de reconduire l’héritage de la phénoménologie vers une stricte prise en compte de la conscience dans l’élaboration du sens; c’est pourtant la position de Foucault, révélée par sa définition de l’expérience phénoménologique. Il est donc tout à fait insuffisant de venir écarter le problème de la compréhension sous prétexte que la conscience n’est pas l’unique matrice de l’expérience humaine. Mais plus que tout, ce que nous cherchons à souligner en plaçant côte à côte ces deux méthodes, c’est le moment où elles finissent par ouvrir sur une forme commune de problématisation: l’enjeu mutuel des deux pensées est enfin reconnu si l’on comprend la subjectivité comme ce qui doit être produit, conquis, ou encore retrouvé; non comme ce qui se donne à soi de manière anhistorique et absolument libre. C’est la “figure cohérente” des multiples parcours du retour à soi qui rend possible, en tant que formes singulières de problématisations, l’herméneutique et la généalogie. La question posée est alors la suivante: *à travers quelles médiations ou selon quelles formes singulières d’expérience le sujet se retrouve-t-il ou se perd-t-il, se fait-il soi au détour des pratiques humaines?*

Subjectivation et reconnaissance

Pris dans sa portée critique, le problème qui occupe à la fois Ricœur et Foucault – et qui nous autorise à les réunir ici – s’avère être la description de *ce qui rend possibles et dicibles les formes qu’empruntent le Soi*. Autrement dit, quelle pourrait être la modalité d’accession à l’identité du Soi qui, par ce mouvement, se reconnaît sujet? Foucault demande en ce sens “à travers quels jeux de vérité l’être humain s’est-il reconnu comme homme de désir?”²³; et dans le *Parcours de la*

reconnaissance, la question directrice de Ricœur reste étrangement proche de celle de l'*Usage des plaisirs*: sous quelles conditions un individu peut-il se tenir pour reconnu? Pour penser ce qui rend possible ce même problème, il nous semble désormais nécessaire de faire appel à des concepts dont l'association mutuelle s'avère inédite: nous proposons pour ce faire de coupler le concept de processus de subjectivation à celui de reconnaissance.

Le concept de "processus de subjectivation"²⁴ sert un double usage: il permet d'abord de rendre compte des pratiques d'objectivation transformant des êtres humains en sujets à connaître; il permet ensuite de thématiser l'ensemble des techniques qui font qu'un individu se reconnaît lui-même comme sujet de sa propre expérience. En tant que pendant inverse et pourtant complémentaire des mouvements d'objectivation, ces processus de subjectivation ne sont pas que de "purs devenirs" menant à la création d'une *singularité* au sein – ou plutôt à la limite – du savoir, mais demeurent aussi des pratiques de constitution d'objets: il n'y a des sujets se reconnaissant comme tels qu'à partir d'une objectivation de leur soi. C'est, reformulée dans les termes de Ricœur, la *reconnaissance comme identification*, à laquelle est vouée la première étude du *Parcours de la reconnaissance*. La reconnaissance-identification est en ce sens la première étape d'une détermination autoassertive de l'ipséité: le sujet se reconnaît d'abord lui-même comme il reconnaît "quelque chose" – d'ailleurs au risque de la méconnaissance – avant de se reconnaître ensuite "quelqu'un," c'est-à-dire un sujet différent des autres. Mais il ne devient enfin "soi-même" que parce qu'il reconnaît sa capacité d'agir, *par lui-même*, dans le monde: "C'est sur cette transition entre le "quelque chose" et le "quelqu'un," dramatisée par l'expérience du méconnaissable, que se construit la transition du "quelqu'un" au "soi-même," se reconnaissant dans ses capacités."²⁵ Le concept de processus de subjectivation permet ainsi d'articuler les deux axes de recherche annoncés plus tôt: la reconnaissance de soi comme objectivation (objet à connaître) et la reconnaissance de soi comme sujet d'une pratique (sujet qui se transforme lorsque reconnu). Bien que Ricœur n'utilise pas exactement le terme de "subjectivation," les fondements de sa théorie de l'agir supposent la possibilité d'un tel concept unificateur, puisque ce concept permet de déployer la transition du "quelqu'un" (sujet de l'objectivation, ou de la "reconnaissance-identification") au "soi-même" (le sujet qui se reconnaît lui-même et qui est reconnu par autrui). Le processus de subjectivation demeure une *forme générale de problématisation*: il accueille deux acceptions différentes du vocable "sujet" et il permet d'interroger le fonds commun présidant à l'émergence du problème qu'est la reconnaissance, c'est-à-dire, tel que l'a brillamment exposé Ricœur, sa double manifestation à l'actif et au passif.

Nous l'avons montré plus haut, l'analyse archéologique de la formation discursive des sciences humaines conduit Foucault à concevoir le sujet non pas en termes de compréhension, mais en termes de connaissance. C'est ce parcours qui a autorisé notre analyse à s'orienter vers le concept d'objectivation. Sous cet angle, disons que le concept d'objectivation ne jouit pas encore d'une extension "moralement positive": peu de place pour une reconnaissance mutuelle. C'est-à-dire que si l'objectivation était strictement pensée sous le mode de l'assujettissement, la reconnaissance du sujet (au sens d'identification) se jouerait alors uniquement dans un rapport déterminé par l'objet à connaître. On reconnaît là le chemin obligé des sciences humaines, dont la part herméneutique relève inévitablement de l'explication et donc d'une épistémologie de l'interprétation. C'est aussi pourquoi Ricœur revendique quant à lui le terme d'"objectivation" comme ce qui rend *possible* une herméneutique: "Je prends en un sens très positif l'objectivation comme un passage obligé par l'explication, en vue d'une compréhension meilleure, avant le retour à l'énonciateur."²⁶ Mais si l'herméneutique, entendue comme *subtilitas applicandi*,

commande aussi un “retour à soi,” l’objectivation au sens où l’entend Foucault ne parvient pas à marquer totalement cette processivité, puisque la portée heuristique du concept reste partiellement prise au niveau de la reconnaissance-identification. L’abysse entre connaître et reconnaître doit alors être franchi. Peu importe l’incidence morale que pourrait sous-entendre le concept d’objectivation, il reste limité lorsque vient le temps de penser le rapport à soi; s’il est utilisé seul, il ne permet tout simplement pas de cerner en quoi il y a effectivement retour du sujet sur lui-même. C’est peut-être, en ce sens, la prise en compte de la passivité dans la constitution de la reconnaissance qui achoppe chez Foucault; ou du moins, elle ne jouit certainement pas de toute l’extension que lui accorde Ricœur dans ses analyses de la reconnaissance mutuelle. Lorsque Foucault demande par exemple *comment* l’individu peut en venir à se reconnaître comme sujet, le “demandé” reste une modalité, un *mode d’être du soi*. Dans ce cas, Foucault vise-t-il une reconnaissance de type strictement objectale ou alors un être-reconnu par soi et par les autres? Ce qui est néanmoins certain, c’est qu’avec la conception foucauldienne du pouvoir comme forme d’objectivation – voilà par ailleurs tout le sens de la relation entre savoir et pouvoir – on ne rejoint qu’une reconnaissance “active”; il faudra attendre ce fameux recadrage immanent aux dernières recherches de Foucault pour enfin apercevoir l’ébauche d’une herméneutique de l’“être-reconnu” du soi, dans ses capacités, au sein de pratiques sociales. Les derniers cours de Foucault ainsi que les deux derniers tomes publiés de *l’Histoire de la sexualité* restent certes fidèles à la généalogie nietzschéenne en proposant de fonder l’éthique sur une esthétique de l’existence, projet qui s’organise autour d’une affirmation de la vie par un désassujettissement de la volonté de vérité, mais il ouvre néanmoins la porte à une pensée de la reconnaissance; Foucault conserve ainsi certaines des modalités de l’enquête sur les procès de normation et les pratiques permettant de les problématiser, mais il s’éloigne sensiblement de la part strictement objectivante de l’herméneutique. Et c’est exactement à ce moment qu’une rencontre avec Ricœur reste possible, sans que violence ne soit faite à leur position respective.

Le thème de l’aveu, qui articule précisément chez Foucault ce passage de la généalogie du pouvoir à la généalogie du sujet éthique, pourrait éclaircir ce point. Disons un peu schématiquement que l’aveu est dans un premier temps associé à la perspective d’une objectivation du sujet par les relations de pouvoir, qui s’emparent de la parole du sujet, qui le contraignent à parler. C’est ainsi que serait apparue la pratique de l’enquête qui, pour Foucault, une fois jumelée à celle de l’examen, se cristallise dans une multitude de dispositifs sociaux de contrôle, d’exclusion et de punition. En définissant “l’aveu [comme ce qui] consiste dans le discours du sujet sur lui-même, dans une situation de pouvoir où il est dominé, contraint, et que, par l’aveu, il modifie,”²⁷ Foucault analyse la pratique de la confession dans le cadre d’un parcours qui se profile de la pastorale chrétienne jusqu’à la psychanalyse: c’est ce qu’il nomme l’histoire de *l’herméneutique chrétienne du désir*.²⁸ Mais encore là, conduire le sujet à dire la vérité sur lui-même, ce n’est pas encore opérer une herméneutique entendue comme établissement d’un rapport de soi à soi sous le mode de la compréhension. Il faudra attendre ses dernières analyses du “dire-vrai,” de la *parrhêsia* grecque, pour que l’aveu soit réellement conçu comme *processus de subjectivation*, c’est-à-dire en tant que *manière pour le sujet de se constituer comme soi*, et non plus uniquement comme produit d’une coercition ou d’une maîtrise des représentations²⁹. La situation se présente différemment chez Ricœur; l’aveu n’est jamais associé à l’assujettissement. Déjà, lors de sa réflexion sur le mal, Ricœur insiste sur l’idée que l’aveu est avant tout l’affirmation d’une liberté: je prends sur moi l’origine du mal lorsque j’avoue, et j’accomplis ainsi une reconnaissance implicite de ma capacité à dire et à faire (un acte performatif): “Je dis c’est moi qui ai fait... *Ego sum qui feci*. Il n’y a pas de mal-être. Il n’y a que le mal-faire-par-moi. Prendre sur soi le mal est un

acte de langage assimilable au performatif, en ce sens que c'est un langage qui fait quelque chose; il m'impute l'acte."³⁰ L'aveu n'est plus saisi comme l'expression d'une culpabilité dont une généalogie relèverait par exemple l'emprise de la fausse conscience; bien au contraire, l'aveu est pensé du côté des *capacités*, à la fois comme pouvoir-dire et comme reconnaissance de l'imputabilité:

Qu'est-ce en effet que m'imputer à moi-même mes actes? C'est d'abord, pour l'avenir, en assumer les conséquences; c'est poser: celui qui a fait est aussi le même que celui qui portera le tort, qui réparera le dommage, qui supportera le blâme; en d'autres termes, je m'offre comme porteur de la sanction, j'accepte d'entrer dans la dialectique de la louange et du blâme. Mais en me portant au devant des conséquences de mon acte, je me reporte en arrière de mon acte, comme celui qui non seulement a fait, mais aurait pu faire autrement. Cette conviction d'avoir fait librement n'est pas une constatation, c'est un performatif; je déclare *après coup* être celui qui a pu autrement; cet après coup est le choc en retour du prendre sur soi les conséquences: qui prend sur soi les conséquences se déclare libre et discerne cette liberté déjà à l'œuvre dans l'acte incriminé; je puis dire que je l'ai *commis*. Ce mouvement d'avant en arrière de la responsabilité, est essentiel: il constitue l'*identité* du sujet moral à travers passé, présent, futur; celui qui *portera* le tort est le même que celui qui maintenant prend sur soi l'acte et que celui qui a fait.³¹

On le voit bien, l'aveu n'est pas ici conçu comme une technique de coercition, mais bien comme un pouvoir-être langagier, dont l'analyse peut être prise en charge par une phénoménologie de l'homme capable, où "l'identité personnelle [celle établie à partir d'une reconnaissance objectale] se projette, nous dit Ricœur, comme identité narrative."³² Cette conception de l'aveu n'est donc plus très éloignée du sens qu'accorde Ricœur à l'attestation, dans la mesure où avouer, par exemple sous la forme du témoignage, c'est aussi mettre en place la possibilité d'une *fiance envers autrui*; c'est la naissance d'une dialectique qui dès lors décloisonne l'identité-*idem*, permettant d'ouvrir sur le récit d'une vie. Et c'est seulement à la suite de cette opération qu'une véritable imputabilité du sujet reste possible, puisque déjà, l'imputation demeure, au plan de l'autoassertion, une reconnaissance explicite de soi en tant que sujet responsable. En penchant ainsi vers un "pouvoir-être reconnu," la conception ricœurienne de l'aveu déborde la perspective d'un simple "effet de vérité" que lui accorde la généalogie du pouvoir. Autrement dit, l'"ascription" rendue possible par l'aveu déjoue la stricte opposition entre description et prescription, opposition que réitère pour sa part Foucault lorsqu'il adjoint la vérité objectivée du sujet à sa gestion sociale par la gouvernementalité. Pour Ricœur cependant, l'aveu n'est pas uniquement constaté et ainsi opposé au domaine prescriptif, l'aveu comme capacité est avant tout *attesté*:

À l'idée d'attestation restent attachées celles d'appréciation, d'évaluation, comme le suggère l'idée d'"ascription" qui, venue de la région du droit, s'est reportée sur la région de l'aveu quotidien. L'"ascription," comme catégorie pratique transcende l'opposition entre description et prescription qui porte l'empreinte de l'empiricité d'ordre théorique. Cette marque éthique mise sur l'attestation des capacités et sur la revendication des capacités est finalement commune à la pensée des Anciens et à celle des Modernes.³³

Reste que Foucault n'a pas ignoré cette orientation plus performative lors de sa généalogie du sujet éthique. Ses derniers cours portant sur l'histoire des procédés de

subjectivation à l'Antiquité permettent de distinguer, d'une part, la production d'une parole objectivée par des dispositifs de contrôle et, d'autre part, la production d'une parole qui permettrait au sujet de construire *lui-même* sa subjectivité. Cette production peut notamment avoir lieu par l'écriture du soi, recueillie à l'Antiquité sous la forme des *Hupomnēmata*.³⁴ Nous ne saurons jamais jusqu'où cette intuition aurait pu conduire Foucault; or il est désormais possible de prolonger l'analyse de la constitution du soi en prenant en compte une conception du pouvoir moins axée sur la coercition ou la domination: c'est en effet ce qui marque le passage chez Foucault d'une généalogie du pouvoir à celle du sujet éthique. Maintenant, cette généalogie pourrait être réactualisée en prenant comme cadre d'analyse la reconnaissance de la capacité du sujet à produire une subjectivité dont l'expression n'est pas immédiatement réifiée par des dispositifs de contrôle ou des procès de normation. Ainsi seulement, le sens de la question posée par Foucault (*comment un individu en vient-il à se reconnaître comme sujet d'une pratique?*) pourrait dépasser la sphère du constatif, vers celle du performatif propre à l'autoassertion, où la situation de l'altérité reste néanmoins constitutive du rapport à soi et où, surtout, la parole produite par le sujet n'a pas uniquement comme valeur de vérité son seul effet sur l'action d'autrui. Car l'autoassertion propre à l'aveu demeure avant tout une *manière* pour le soi de revenir à lui-même, rapport qui se fonde, il est vrai, par la médiation d'autrui: n'oublions pas que le rapport à soi est avant tout politique pour Foucault. Il faut donc être honnête avec lui: sa mort trop tôt survenue nous empêche de voir jusqu'où sa généalogie de l'éthique aurait pu laisser place à une telle inclusion de l'altérité dans la mise en œuvre du rapport à soi; déjà ses dernières analyses du "dire-vrai" n'ont été possibles qu'avec une prise en compte radicale de l'altérité dans l'instauration d'un rapport entre sujet et vérité.³⁵

Dans le cadre de notre relecture, l'apport crucial de l'herméneutique du soi de Paul Ricœur est de permettre la reprise de ce projet foucauldien, mais en faisant cette fois dévier la constitution du sujet d'une première perspective constatative et descriptive – où l'herméneutique ne désigne jamais la constitution d'un sujet de compréhension – vers une dimension pratique du savoir; la conception de l'aveu par Ricœur s'inscrit dans cette dimension pratique, notamment caractérisée par une certitude *sui generis*, possédant sa propre teneur épistémique. L'aveu est en ce sens une forme d'attestation, une forme de véridiction rendue possible par la médiation d'autrui. D'ailleurs, au plan même des recherches de Foucault, ce passage du descriptif au performatif (c'est-à-dire du paradigme des sciences humaines à celui de la sagesse pratique) reste la condition de possibilité du renversement de l'"objectivation" (pensée d'abord comme assujettissement par les relations de savoir-pouvoir) en "processus de subjectivation" (pensé cette fois comme transformation *et* reconnaissance de soi).

Si, pour Ricœur, la reconnaissance n'est pensable qu'à partir d'une théorie de l'agir, Foucault élabore pour sa part une analyse historique des processus de subjectivation; mais cette analyse historique ne thématise pas concrètement la signification de la reconnaissance au sein des procès du soi. Cette absence de prise en compte ne devient toutefois une réelle lacune théorique que si la double détermination (active et passive) du concept de reconnaissance est mise en lumière; c'est ce qu'accomplit le *Parcours de la reconnaissance*. Ricœur a commencé à le relever: une conception de la reconnaissance pensée strictement comme forme d'objectivation s'avère insuffisante pour décrire la processivité de la constitution du soi. En insistant sur cette absence chez Foucault, nous nous réapproprions toutefois le sens même de sa propre recherche: nous cherchons en effet à *penser autrement* la thèse foucauldienne selon laquelle la constitution du soi demeure corrélative à l'effectivité du pouvoir, puisque celui-ci, toujours articulé par des *relations*,

mène nécessairement à la production d'une subjectivité (une "résistance" dirait par exemple Foucault). C'est pourquoi nous tenons dès lors pour acquis que l'*objectivation* et la *capacité* représentent en fait deux formes singulières d'une même problématisation du pouvoir, articulée par deux méthodes forcément différentes. En effet, *l'herméneutique et la généalogie cherchent toutes deux à cerner le parcours du retour à soi dans la dépendance du sujet à l'extériorité. À travers quelles formes singulières d'expérience le sujet se retrouve-t-il ou se perd-il? À travers quelles médiations se fait-il soi au détour des pratiques humaines?*

Lorsque l'herméneutique ricœurienne et la généalogie foucauldienne auront été saisies à la mesure d'une unique problématisation qui emprunte pourtant deux voies différentes, il sera alors possible de décloisonner leur objet de recherche respectif, et de véritablement ouvrir la réflexion sur un projet normatif commun, une réflexion éminemment politique: quel est le sens du vivre-ensemble et quelles sont ses conditions de réalisation ou de performativité? Formulée par Ricœur, la question serait la suivante: quelle pourrait être une vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes? Formulée par Foucault: en quoi la vérité pourrait-elle être la possibilité d'un monde autre ou de la vie autre?

- ¹ *Les Dits et Écrits* de Foucault ne présentent qu'un seul compte-rendu de séance à laquelle Foucault et Ricœur participèrent et discutèrent; un court dialogue – qui suit alors une conférence donnée par Canguilhem – porte essentiellement sur la question de la langue philosophique; deux autres occurrences seulement de Ricœur dans les *Dits et Écrits*: l'une référant au passage de la phénoménologie vers le structuralisme dans le paysage de la philosophie française contemporaine, l'autre concernant l'origine historique de la conscience de la culpabilité. Les autres ouvrages de Foucault ignorent systématiquement l'œuvre de Ricœur. Les références à Foucault dans le travail de Ricœur sont cependant un peu plus nombreuses, notamment dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui consacre quelques pages à l'archéologie des sciences humaines; sur la réception de Foucault par Ricœur, nous renvoyons à Jean Greisch, "Les hérissés de la discontinuité: faut-il déconstruire la mémoire historique?" in *l'Itinéraire du Sens: la phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur* (Grenoble: Jérôme Million, 2000), 237-246. Nous préparons pour notre part une thèse de doctorat proposant une lecture croisée des deux œuvres.
- ² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 10.
- ³ Il ne s'agit pas simplement de l'historicité au sens de la factualité d'un événement rapporté au plan historique, mais surtout de l'extension (*Ausdehnung*) entre la naissance et la mort du sujet de connaissance, pris sur le plan de la connexion (ou enchaînement) de la vie (*Lebenszusammenhang*). L'expérience de l'historicité n'est pas "éprouvée comme une présence consciente du souvenir et de la mémoire dans leur constitution propre, mais comme ce qui est survenu à quelqu'un, sans que l'on en ait obtenu à chaque fois une conscience appropriée." Hans-Georg Gadamer, article "Historicité," *Encyclopedia Universalis, Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Albin Michel, 2006), 823. Cf. Michel Foucault à propos de l'historicité: "Ce ne sont pas les restes de l'Aufklärung qu'il s'agit de préserver; c'est la question même de son événement et de son sens (la question de l'historicité de la pensée de l'universel) qu'il faut maintenir présente et garder à l'esprit comme *ce qui doit être pensé*." Michel Foucault, "Qu'est-ce que les lumières?," in *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 1506. Nous soulignons.
- ⁴ Cf. Frédéric Gros, "Situation du cours" in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* (Paris: Gallimard/Seuil, 2001), 492.
- ⁵ Ce pourrait être difficilement le cas, étant donné l'extrême diversité de ce corpus; il n'en demeure pas moins que certaines thèses réfutent un tel fondement herméneutique. Cf. entre autres Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (Paris: PUF, 1985) ainsi que Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (Paris: Éditions de Minuit, 1980)
- ⁶ Pierre Macherey, "Foucault: éthique et subjectivité," *Autrement* 102 (novembre 1988): 93.
- ⁷ Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours," in *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 1212.
- ⁸ Michel Foucault, "Usage des plaisirs et techniques de soi," in *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 1361. Nous soulignons.
- ⁹ Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault," in *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 862.

- ¹⁰ Dans *Les Mots et les Choses*, l'herméneutique correspond à l'âge de la ressemblance, c'est-à-dire *grasso modo* le XVI^e siècle. Lors de sa participation au Colloque de Royaumont en 1964, Foucault décrit l'herméneutique du XIX^e siècle comme un nouveau système d'interprétation et de redistribution des signes, (cf. "Nietzsche, Freud, Marx," *Dits et Écrits I*, texte # 46). Puis, avec la généalogie de la subjectivité, l'herméneutique est décrite comme une technique d'aveu ou de déchiffrement de soi ("herméneutique chrétienne du désir") ou alors reconduite, dans le cours de 1982, à une pratique de soi consistant en l'élaboration d'un ordre éthique immanent (une "esthétique de l'existence"). Voir à ce propos notre article à paraître: Castonguay Simon, "Objectivations et problématisations. Statuts et usages de l'herméneutique chez Michel Foucault" in *Usages de l'herméneutique*, ed. Simon Castonguay et Cyndie Sautereau (Québec: P.U.L., Kairos, à paraître en 2011).
- ¹¹ "Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel [...] mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger [...] je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas." Michel Foucault, "Le retour de la morale," in *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard, 2001), 1522.
- ¹² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984), 16 et 19. Nous soulignons.
- ¹³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 24.
- ¹⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 345-347.
- ¹⁵ "La recherche même nous montrera que le sens méthodologique de la description phénoménologique est l'explicitation. Le logos de la phénoménologie du Dasein a le caractère de *l'hermèneuein* par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au Dasein lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du Dasein est herméneutique au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation." Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (Hors-Commerce, Authentica, 1985), 48 [37].
- ¹⁶ C'est entre autres la position d'Olivier Mongin dans *Paul Ricœur* (Paris: Seuil, 1994, 1998), 22. Sur la pensée du dehors, voir les articles de Foucault: "Préface à la transgression" (*Dits et écrits I*, # 13), "La pensée du dehors" (*Dits et écrits I*, # 38) et "Theatrum philosophicum" (*Dits et écrits I*, # 80).
- ¹⁷ Cité par Johann Michel, *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), 27.
- ¹⁸ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire: Philosophie de la volonté I* (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 22-23.
- ¹⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire: Philosophie de la volonté I*, 17-18.
- ²⁰ Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, Points-essais, 1986), 30-31.
- ²¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 59.
- ²² Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio (Paris: Seuil, 1976), 411.

- ²³ Michel Foucault, *L'usages des plaisirs*, 14.
- ²⁴ Chez Foucault, le concept de processus de subjectivation a l'avantage de rendre compte de l'événementialité propre à la reconnaissance d'une subjectivité. C'est donc dire que la modalité première de la subjectivation est temporelle: c'est la processivité même de l'événement d'identification et d'actualisation du sujet qui est ainsi soulignée. La reconnaissance du soi dans le temps est pensée quant à elle par Ricœur à l'aune de la mémoire et de la promesse; il n'est pas précisément question de ces nuances dans le présent article, mais on peut déjà noter que les processus de subjectivation pensés par Foucault laissent théoriquement place à la description de la temporalité intersubjective propre à ces articulations de la reconnaissance de soi.
- ²⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2004), 382-383.
- ²⁶ Paul Ricœur, *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Levy, Hachette littératures, Pluriel, 2006, 1995), 220.
- ²⁷ Michel Foucault, "Michel Foucault, Les réponses du philosophes" in *Dits et Écrits I* (Paris: Gallimard, 1994, 2001), 1677.
- ²⁸ Voir entre autres Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" in *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, 1994, 2001), 1202-1230 ainsi que "Les techniques de soi" in *Dits et Écrits II*, 1602-1632.
- ²⁹ "En posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres." Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres* (Paris: Gallimard, 2008), 42.
- ³⁰ Paul Ricœur, "Culpabilité, éthique et religion" in *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 422.
- ³¹ Ricœur, "Culpabilité, éthique et religion," 422-423.
- ³² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 163.
- ³³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 235-236.
- ³⁴ Les *hupomnêmata* étaient des carnets dans lesquels on pouvait consigner des énoncés que l'on avait entendus ou lus, et vers lesquels on pouvait ensuite revenir pour consultation. Ils n'étaient pas seulement des aides-mémoire, mais s'inscrivaient dans le cadre d'un travail quotidien. C'est pourquoi on devait les avoir sous-la-main (*prokheiron*): disponibles rapidement, consultables en pleine action. Les discours – que ces *hupomnêmata* consignent – se transmutaient, une fois assimilés et incarnés, en *logos boêthos*, c'est-à-dire en discours rationnels d'action venant au sujet en cas de secours. Ces discours-secours fonctionnaient alors comme de véritables équipements de protection (*paraskeuê*), des équipements de "discours convenables qui doivent être fichés en l'âme," comme le disait Sénèque: "que les âmes les fassent non seulement siens, mais soi." Dans ce cas, le processus de subjectivation a donc lieu directement par le discours, et c'est pourquoi les *hupomnêmata* se distinguent des journaux intimes, dont le déchiffrement par une "herméneutique chrétienne du désir"

tente de retracer certaines *arcana conscientia*, secrets qu'il a fallu par ailleurs apprendre à avouer, selon Foucault. En ce sens, les *hupomnêmata* ont davantage une fonction de transformation de soi par la réitération du discours, qu'une valeur "herméneutique" (ici au sens technique de déchiffrement de soi). Pourtant, là encore, la valeur réellement pratique de l'herméneutique (l'application) ne se réalise qu'avec cette transformation de soi: la production d'une subjectivité, la constitution du soi.

³⁵ C'est en effet le cadre des recherches exposées dans *Le gouvernement de soi et des autres* (Paris: Gallimard, 2008) et *Le gouvernement de soi et des autres II: Le courage de la vérité* (Paris: Gallimard, 2009).