

## Réponse à Jean-Luc Petit

Vincent Descombes

Directeur d'études à l'EHESS (Paris)

### Abstract:

Ricœur, in his *Philosophy of the Will* (1950), is already turning eidetic descriptions into linguistic descriptions. Therefore what is at stake between phenomenologists and analytic philosophers is not the linguistic turn as such. Rather, it is the question whether all psychological verbs are experiential verbs.

*The contribution of Vincent Descombes is presented as a response to the communication of Jean-Luc Petit delivered in Paris in November 2013 for the International Congress "Ricœur and Contemporary Philosophy in the English Language." A written version of Jean-Luc Petit's paper can be found in this issue. NDE*

### Résumé:

Dès sa *Philosophie de la volonté* (1950), Ricœur donne un tour linguistique à ses descriptions eidétiques. Ce n'est donc pas le tournant linguistique qui sépare la phénoménologie de l'action d'une grammaire philosophique, mais plutôt la question de savoir si tous les verbes psychologiques sont des verbes d'expérience.

*La contribution de Vincent Descombes se présente comme une réponse à la communication de Jean-Luc Petit prononcée à Paris en novembre 2013 pour le congrès international "Ricœur et la philosophie contemporaine de langue anglaise." On trouvera dans ce numéro la version écrite de la communication de Jean-Luc Petit. NDE*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 5, No 1 (2014), pp. 153-159

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2014.237

<http://ricœur.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](#).

# Réponse à Jean-Luc Petit

Vincent Descombes

Directeur d'études à l'EHESS (Paris)

Jean-Luc Petit a consacré son exposé à présenter l'opposition de deux écoles philosophiques au sujet de l'action. D'un côté, l'école phénoménologique dont Ricœur est bien entendu l'un des maîtres. Pour le phénoménologue, la philosophie de l'action doit prendre la forme d'une description de l'expérience vécue d'agir. De l'autre côté, l'école analytique se présente comme une philosophie linguistique. Cette école se veut-elle aussi descriptive, mais elle trouve ses phénomènes dans les "phrases d'action" et non dans le vécu.

Petit a également pris la peine d'exposer les objections que l'on peut faire, du côté analytique, contre le projet d'une phénoménologie de l'action intentionnelle conçue comme une description de l'expérience d'avoir une intention ou celle de l'expérience d'exécuter une intention. Dans cette partie de son exposé, la philosophie analytique de l'action est représentée par la grammaire philosophique de Wittgenstein. Il a ensuite opposé à ces objections le fait que nous avons une expérience de l'action, de sorte qu'il est légitime de chercher à la décrire. Puisqu'il s'est référé à l'un de mes ouvrages dans lequel je rappelais ces objections wittgensteiniennes, le mieux est que je revienne sur chacun des points abordés par lui. J'ai compté sept points litigieux et je reprendrai chacun d'eux, dans l'ordre même où ils apparaissent dans son exposé.

Auparavant, il convient de noter que les objections d'une grammaire philosophique des concepts psychologiques s'appliquent en effet à une phénoménologie husserlienne de l'action, mais qu'elles visent en réalité toute la philosophie moderne de l'esprit, si l'on entend par là les deux écoles issues du *Cogito* cartésien: l'empirisme du "flux de conscience" et la philosophie idéaliste de l'ego qui se constitue lui-même en constituant ses objets. Comment situer Ricœur dans ce débat? Ma lecture de ses écrits est sensiblement différente de celle de Petit.

## 1. À propos du tournant linguistique

Petit commence par une remarque très juste sur le fait que Ricœur lui-même fait appel au langage, dès sa *Philosophie de la volonté*, au moment de définir ce que c'est qu'être le sujet d'une action volontaire. Ricœur écrit: "Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'Je veux'."<sup>1</sup>

Je crois d'ailleurs qu'il faut aller plus loin: le sujet du vouloir ne dit pas seulement "Je veux." Il dit par exemple: "Je veux aller en voyage." Et c'est de cet objet intentionnel du vouloir, explique Ricœur, que le phénoménologue va partir pour analyser ce que c'est pour quelqu'un que vouloir. Or quel est le statut d'un tel objet intentionnel du vouloir? Il ne s'agit nullement d'un objet au sens d'une chose qu'on pourrait montrer du doigt ou même sur la carte. Ce statut, Ricœur l'explique en partant de son expression langagière. Pour dire *ce que veut* le sujet qui veut voyager, il faut décrire un projet, ce qu'on ferait en latin par une proposition infinitive: "moi aller en voyage."<sup>2</sup> De même, dans sa conférence au grand colloque international de phénoménologie de Bruxelles en 1951, où il résume ses positions de thèse, Ricœur explique ainsi ce qui constitue le

noème pratique d'une volonté d'agir: "Le projet est l'action au gérondif, le *pragma* futur où je suis impliqué (à l'accusatif) comme celui qui fera et (au nominatif) comme celui qui peut."<sup>3</sup>

De façon générale, il est frappant que l'eidétique telle que Ricœur la pratique dans la *Philosophie de la volonté* soit fort peu intuitionniste. Où sont dans son texte les variations opérées par l'imagination sur l'"*eidōs*" d'un objet intentionnel du vouloir? En réalité, Ricœur s'appuie sans hésiter sur la syntaxe.

On pourrait dire, en reprenant une distinction bien connue en phénoménologie, que dans la thèse de Ricœur, le tournant linguistique est déjà largement *opéré* sans être encore *thématisé* comme tel. Autrement dit, Ricœur suit en fait le fil conducteur de ce que nous disons communément, mais il ne s'attache pas encore à réfléchir sur ce procédé, ni bien sûr à confronter la voie de l'eidétique à celle de l'analyse linguistique, laquelle, en ce qui concerne l'action, était encore pour l'essentiel à venir.

Plus exactement, Ricœur est bien conscient de suivre les articulations du langage, mais il ne justifie cette manière de se laisser guider qu'en principe. La phénoménologie parle d'un "sens de l'expérience:" cela implique, commente-t-il, qu'elle peut se dire adéquatement dans le langage. La phénoménologie, écrit-il, c'est le pari d'une capacité du langage à dire ce que nous expérimentons. "La phénoménologie parie pour cette discursivité de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un 'dire,' un *legein*; si la possibilité de dire n'était pas inscrite dans le 'vouloir-dire' du vécu, la phénoménologie ne serait pas le *logos des phainomena*."<sup>4</sup>

Ricœur maintient assurément une préséance du vécu sur le langage, si l'on veut dire par là qu'il ne voit pas dans les formes linguistiques un ordre conventionnel et arbitraire qui s'imposerait à un chaos. Toutefois, il n'y a pas là matière à une récusation du tournant linguistique. L'important en effet est son insistance sur le caractère "eidétique," autrement dit *conceptuel*, de la description phénoménologique. Il est revenu explicitement sur ce point lorsqu'il a eu l'occasion de confronter ses propres analyses à celles des écoles analytiques. Une telle confrontation est possible, et donc d'abord une rencontre, précisément parce que le projet phénoménologique est conceptuel. Ainsi, dans une conférence de 1968, il indique ce qui permet à la phénoménologie de retrouver quelque chose de ce qui lui importe chez Wittgenstein, Austin, Anscombe, etc.: "La phénoménologie est une analyse conceptuelle, dans la mesure où elle prétend appréhender, non les vécus en tant que vécus, mais l'essence du vécu, ses articulations et ses connexions."<sup>5</sup> Ou encore, dans une conférence qu'il prononce en 1971: "[...] une eidétique descriptive du vécu a des implications linguistiques, précisément parce qu'elle est une eidétique et non une coïncidence réflexive où l'on ne ferait que revivre ce qu'on a vécu, sans le penser et le dire."<sup>6</sup>

D'où la conclusion mesurée à laquelle Ricœur arrive: il est vain, écrit-il, d'opposer théorie des vécus et théorie des énoncés.<sup>7</sup>

Je ne crois pas qu'il soit juste de soutenir qu'une philosophie analytique s'enferme dans le langage, dès lors qu'elle opère le tournant linguistique. S'enfermer délibérément dans le langage, ne rien vouloir dire de la chose même, il me semble que c'est là ce qu'on pourrait reprocher à certaines formes extrêmes, voire décadentes, de l'herméneutique critique, ou encore de la déconstruction, dont les slogans ont en effet ce côté réducteur: tout est interprétation, tout est texte, etc. En revanche, l'analyse conceptuelle qui passe par le langage de l'action entend bien traiter de l'action. Son idée directrice est en effet que si vous changez quelque chose à la grammaire du concept (c'est-à-dire aux règles d'usage qui fixent le sens que nous donnons aux

mots), vous changez de concept. Autrement dit, dans le cas de l'action, vous ne parlez plus de l'action, mais d'autre chose.

## 2. La classe des "verbes psychologiques"

Il est tout à fait exact que la *Philosophie de la volonté* reprend la conception cartésienne du "penser" (*cogitare*). Ricœur fait remarquer que Descartes a élargi le sens du verbe latin *cogitare*, ou en français de notre verbe "penser." Et, en effet, selon l'explication de Descartes: sentir, c'est penser, et encore, vouloir, c'est penser. Ricœur juge alors qu'il faut pousser plus loin encore cet élargissement: non seulement "vouloir c'est penser,"<sup>8</sup> mais "agir, c'est penser."<sup>9</sup>

Il faut néanmoins nuancer. "Penser" pris ainsi dans ce sens élargi qu'indique Descartes veut dire quelque chose comme sentir ou faire l'expérience (cf. *Principes de la philosophie*, I, article 9). Pourtant, tout le livre de Ricœur cherche à libérer la phénoménologie du "primat de la perception." Ce point est également repris, et même souligné, dans la conférence de 1951 au colloque de Bruxelles.

Agir, c'est penser. Cette formule d'un élargissement du *Cogito* comporte un danger, celui de changer l'action (entendue au sens de la production d'un changement dans le monde) en une simple expérience intentionnelle. Telle est justement la thèse de Descartes: ma conscience ne peut pas me dire si je vois vraiment ce que je crois voir ou si je marche effectivement comme j'ai l'impression de le faire, car elle ne peut garantir que l'expérience de voir (être comme si je voyais) soit celle d'une vision effective ou que l'expérience de marcher (être comme si j'étais en train de marcher) soit celle d'une marche effective. Toutefois, le but de Ricœur dans sa thèse de doctorat n'est pas de subjectiver ainsi l'action, mais bien plutôt de faire prévaloir ce qu'il appelle un "*Cogito* pratique" sur le "*Cogito* théorique" de Husserl et de la phénoménologie.

Maintenant, quelle est l'objection de Wittgenstein contre cette manière d'inclure tous les verbes psychologiques dans une seule classe, avec pour terme générique le verbe "penser?"

L'objection de Wittgenstein n'est pas que ces verbes que l'on peut citer comme des "modes du *cogitare*" ne puissent pas être rassemblés dans une même classe. Ils le peuvent au titre d'un trait épistémologique qu'ils partagent. Ces verbes présentent une asymétrie épistémologique entre la première personne et la troisième personne (à l'indicatif présent et seulement à l'indicatif présent). À la troisième personne, l'emploi du verbe repose sur une observation de la personne que l'on décrit. À la première personne, le sujet qui dit "Je suis en train de penser à ce que je ferai demain" ou "J'ai l'intention de faire un voyage en Italie" n'a pas besoin de s'observer lui-même pour énoncer ce qu'il en est de sa pensée ou de son intention.

Mais que tous ces verbes aient cette propriété d'asymétrie (à l'indicatif présent) ne veut pas dire qu'ils soient tous des verbes d'expérience, du genre "Je vois une couleur," "J'entends un bruit," autrement dit: je fais une expérience et je peux en décrire le contenu, le *Erlebnishalt* (le perçu de ma perception, le vu de ma vision, etc.). Quelqu'un qui a formé un projet peut éprouver différents sentiments relatifs à son projet (de l'excitation, de l'inquiétude, etc.), mais rien de ce qu'il éprouve ne constitue son intention de mener à bien ce projet. Les verbes signifiant l'intention (*meinen*, *absichtigen*, "projeter," "avoir l'intention") ne sont pas des verbes d'expérience.

### 3. Les verbes d'action

Petit mentionne ensuite la différence à faire entre les verbes d'action, qui se construisent avec un objet susceptible de subir cette action, et les verbes intentionnels, ainsi nommés parce qu'ils se construisent justement avec un objet intentionnel.

Je crois que sur ce point au moins, les deux écoles pourront faire cause commune contre d'autres formes de psychologie philosophique qui méconnaissent le fait de l'intentionnalité.

Cela veut-il dire souscrire au programme d'un élargissement du *Cogito* et d'une inclusion des verbes d'action dans la classe plus générale des verbes d'expériences? Mais les actions dont nous parlons ici sont les actions qui sont au moins volontaires, voire intentionnelles. Si l'on aborde le concept de volonté par le biais du langage, il est frappant que des verbes comme "vouloir" ou "projeter" soient des verbes auxiliaires, et non pas du tout des verbes d'expérience. Et c'est au fond ce que l'on peut déjà conclure de la remarque de Ricœur sur le fait que le noème pratique d'une volonté de faire un voyage s'exprime par l'équivalent d'une proposition infinitive latine. Il ne s'agit en aucune façon d'un "contenu expérientiel" (*Erlebnishalt*) comme celui qu'on peut assigner à une expérience perceptive.

### 4. Le mot "je" est-il un nom que chacun utilise pour se désigner lui-même?

Cette question est posée par Wittgenstein dans le *Cahier bleu* et dans les *Recherches philosophiques*. Cette question du "je" et de sa valeur sémantique, Ricœur ne la pose pas encore dans la *Philosophie de la volonté*, mais il le fait dans *Soi-même comme un autre*. Il y discute en particulier les positions de Strawson. Ce dernier, interprétant la déduction transcendantale de Kant, met l'accent sur le fait que le sujet de la conscience s'attribue à lui-même toutes ses expériences dans des jugements d'auto-attribution. Ricœur, lui, est sensible à la différence qu'il convient de faire entre *désignation* (référence identifiante) et *auto-désignation*, ainsi qu'entre l'attribution d'une action à quelqu'un d'autre (une imputation) et l'"auto-attribution," laquelle revient à reconnaître sa responsabilité ou même à la revendiquer. Il note que Strawson fait de l'attribution d'un prédicat à soi-même un cas particulier d'attribution à un objet. Il en résulte un "alignement"<sup>10</sup> de la première personne sur la troisième auquel Ricœur veut résister.

La question ici discutée est celle de savoir si une pensée à la première personne – par exemple "Je veux aller en voyage" – est, du point de vue logique, une proposition singulière en bonne et due forme. Dans une proposition singulière, on doit trouver un terme singulier qui permet d'identifier le référent (l'objet) dont le prédicat est vrai (auquel il est appliqué). L'exemple même d'un terme singulier est le nom propre: il a pour fonction de désigner au sens de singulariser, de sélectionner (*single out*) l'objet dont on veut parler. Dans certains contextes, on peut assigner une fonction référentielle à d'autres signes, comme les descriptions définies ("le roi de France"). Le mot "je" remplit-il cette condition? Dans la relation d'interlocution, il permet au locuteur de fixer duquel des deux (moi ou toi) est en train de parler. Mais le mot "je" ne vous dit pas qui parle. Vous devez savoir qui parle pour déterminer qui est en cause dans l'énoncé à la première personne. Et savoir qui parle, c'est en définitive pouvoir remonter du "je" proféré au corps du locuteur. Telle est la position défendue par Anscombe dans un célèbre exposé sur la première personne.<sup>11</sup> Cette position revient à souligner à quel point l'expression à la première personne, ou d'ailleurs à la deuxième personne, ne peut pas se comprendre comme un cas

particulier d'un parler à la troisième personne. Pour faire référence, il faut passer à la troisième personne.

Ricœur lui-même n'est pas entré dans cette discussion, mais il insiste lui aussi sur l'erreur qu'il y aurait à aligner la première personne sur la troisième.

Mais ces questions nous conduisent au point suivant: l'idée qu'un sujet existe par lui-même en vertu d'une auto-position.

## 5. L'autoposition du sujet

Loin de dériver l'existence du sujet de l'acte de penser tel qu'il s'énonce dans le "Je pense," Ricœur, dès la *Philosophie de la volonté*, résiste à la tentation de la philosophie réflexive. Dans ce livre, il ne s'appuie pas encore sur l'herméneutique, mais plutôt sur une pensée de la naissance. Ce qui est en cause est ce qu'il appelle alors "l'idéalisme," entendant par là une doctrine de la conscience transparente à elle-même. Il écrit par exemple: "L'ambition de l'idéalisme est d'identifier la responsabilité à une autoposition de la conscience et d'atteindre à une exacte adéquation de la réflexion et de la pensée intentionnelle dans toute son épaisseur obscure."<sup>12</sup> Au fond, Ricœur porte déjà à cette époque sur le sujet (ou le *moi*) le diagnostic par lequel il commencera son *Soi-même comme un autre*: en apparence, le sujet s'affirme triomphalement dans le cogito, en réalité, ce qu'il pose n'a aucune consistance. "En posant un sujet fictif et en quelque sorte ponctuel, sans ténèbres et sans corps, l'idéalisme donne à la conscience une apparence triomphante."<sup>13</sup>

## 6. L'expérience vécue est-elle une fiction?

L'expérience que le sujet croit vivre serait-elle en fin de compte une fiction? C'est la question que pose Petit après avoir fait un relevé des principales objections analytiques. Il lui semble que toutes les analyses de Wittgenstein et de ses élèves tendent à disqualifier l'expérience subjective.

Il pourrait y avoir ici un malentendu. Bien entendu, il existe bien quelque chose qu'on appelle à bon droit l'expérience vécue. Mais ce n'est pas cela qui est en cause. La question est plutôt de savoir si tout concept psychologique est un concept expérientiel, et si c'est donc toujours en décrivant un vécu subjectif que l'on en donne le sens. C'est ainsi que les deux verbes qui sont au centre d'une philosophie du langage – "comprendre," "signifier" ou "vouloir dire" (*meinen*) – ne sont justement pas des verbes d'expérience. L'"intention de parole" ne consiste nullement dans le fait d'éprouver quoi que ce soit, sa logique n'est pas celle d'un verbe signifiant un état vécu. Il se peut qu'au moment de signifier quelque chose ou de comprendre quelque chose, je vive une expérience, mais ce n'est pas cette expérience qui constitue mon "vouloir dire" ou mon "saisir le sens." Et on en dirait autant de l'intention d'une action.

C'est pourquoi il n'est pas exact de dire que le point de vue "grammatical" de Wittgenstein a pour effet de le condamner à critiquer les autres philosophes, ceux qui s'attachent à faire le travail descriptif. En réalité, le tournant grammatical qu'opère Wittgenstein lui permet de s'émanciper de l'héritage cartésien et par là de dégager le terrain pour la tâche descriptive. Wittgenstein lui-même était bien conscient que sa manière de procéder pouvait faire l'effet d'être purement destructrice. Il écrit à ce propos:

D’où nos considérations tirent-elles leur importance, étant donné qu’elles semblent ne faire que détruire tout ce qui présente de l’intérêt, tout ce qui est grand et important? (Pour ainsi dire tous les édifices, en ne laissant derrière elle que des débris de pierre et des gravats.) Mais ce sont seulement des châteaux de sable que nous détruisons, et nous mettons à découvert le fondement du langage sur lequel ils reposaient.<sup>14</sup>

Une fois détruite l’“image”<sup>15</sup> qui nous tenait captifs, le travail descriptif peut commencer.

## 7. Le sujet est-il une fiction?

Petit se demande finalement si le sujet est bien, comme le soutiennent Wittgenstein et ses émules, une “fiction ontologique,” autant dire un mythe.

Pour ma part, je réponds que le moi philosophique est une fiction, mais que le complément d’agent n’est pas une fiction. Il y a en effet de la causation dans le monde. On dira que cela ne nous donne pas encore un sujet capable de dire à la première personne ce qu’il fait. En effet, il faut ajouter que certaines choses qui se font dans le monde sont des actions intentionnelles: il y a des livres qui s’écrivent, des maisons qui se construisent, des gestes qui se répondent, etc. De telles actions ont donc pour agents des puissances causales capables de produire intentionnellement – ce qui veut dire non seulement volontairement, mais avec la conscience d’exécuter son propre dessein – des changements dans le monde.

- <sup>1</sup> *Philosophie de la volonté, t. I, Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 9.
- <sup>2</sup> *Philosophie de la volonté, t. I, Le volontaire et l'involontaire*, 43.
- <sup>3</sup> "Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté," in: P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1986), 70.
- <sup>4</sup> "Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté," 69.
- <sup>5</sup> P. Ricœur, *Anthropologie philosophique* (Paris: Seuil, 2013), 128.
- <sup>6</sup> P. Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 162.
- <sup>7</sup> P. Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 165.
- <sup>8</sup> *Philosophie de la volonté, t. I, Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 41.
- <sup>9</sup> *Philosophie de la volonté, t. I, Le volontaire et l'involontaire*, 192.
- <sup>10</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 49.
- <sup>11</sup> Elizabeth Anscombe, « The First Person » in *Mind & Language: Wolfson College Lectures 1974*, Samuel Guttenplan (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1975) (texte repris in: Elizabeth Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell, 1981), 21-36).
- <sup>12</sup> *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 353-354.
- <sup>13</sup> *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, 436.
- <sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], tr. F. Dastur et al. (Paris: Gallimard, 2004), §118.
- <sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §115.