

## V. RICŒUR, FOUCAULT : SUBJECTIVATION ET AUTO-AFFECTION

[Jean-Luc Amalric](#)

in Rodolphe Calin et al., *La subjectivation du sujet*

Hermann | « Rue de la Sorbonne »

2017 | pages 121 à 144

ISBN 9782705694289

DOI 10.3917/herm.calin.2017.01.0121

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/la-subjectivation-du-sujet--page-121.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Hermann.

© Hermann. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# V

## RICŒUR, FOUCAULT : SUBJECTIVATION ET AUTO-AFFECTION

par Jean-Luc Amalric

Lorsque Foucault déclare en 1982 que ce n'est pas le pouvoir mais le sujet qui constitue le thème général de ses recherches, il propose une lecture rétrospective de son propre parcours philosophique qui met désormais l'accent sur la question du rapport du sujet à la vérité, en même temps qu'il esquisse une nouvelle conception de la subjectivité comme oscillation tensionnelle entre les deux pôles opposés d'un sujet constitué et d'un sujet constituant. Désormais, en effet, la production historique de la subjectivité n'est plus seulement pensée à partir d'une archéologie des savoirs qui ont constitué le sujet en objet, elle n'est plus seulement abordée à partir d'une généalogie des pratiques de domination et des stratégies de gouvernement auxquels ont été soumis les individus, mais elle est aussi pensée à travers une analyse des pratiques de soi et des techniques de soi par lesquelles les hommes se produisent ou se constituent comme sujets.

En passant de l'étude des systèmes de savoir et de pouvoir aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles à l'étude de l'Antiquité grecque et romaine, Foucault opère en ce sens un tournant décisif dans sa conception de la subjectivité, puisqu'après avoir défini la subjectivité comme un produit objectif des techniques de savoir-pouvoir, il en vient au contraire à s'intéresser à ce rapport pratique et technique à soi à partir duquel une subjectivité est capable de s'auto-constituer. Cette dernière thématique du rapport à soi étant devenue centrale dans *L'herméneutique du sujet* et *Le gouvernement de soi*, il serait donc tentant de jeter un pont entre les derniers développements de la pensée de Foucault et le projet

philosophique ricœurien, qui, depuis les premières œuvres jusqu'aux dernières, n'aura cessé de se définir comme celui d'une anthropologie philosophique. Dès *L'Homme faillible* (1960), Ricœur centre en effet son interrogation philosophique sur la question de savoir comment advient une subjectivité concrète et dans *Soi-même comme un autre* (1990) et *Parcours de la reconnaissance* (2004), il esquissera les grandes lignes d'une herméneutique du soi et de l'homme capable, dans la continuité de cette interrogation initiale. Dans la mesure où ces deux dernières œuvres représentent par ailleurs une forme de « tournant aristotélien » dans l'approche ricœurienne de la constitution éthique de la subjectivité, on pourrait estimer en outre que le détour décisif du dernier Foucault par les Grecs le rapproche encore davantage du dernier Ricœur, même si la référence à Aristote reste rare dans les textes foucauldien<sup>1</sup>.

Il nous semble pourtant qu'à trop vouloir souligner la convergence du dernier Foucault et du dernier Ricœur<sup>2</sup>, on a toutes les chances d'en rester à une confrontation superficielle de ces deux pensées qui risque de manquer la complexité de la notion foucauldienne de subjectivation et les difficultés qui lui sont inhérentes, tout en occultant les ressources que présente la philosophie ricœurienne de la subjectivité pour faire face à ces difficultés. À nos yeux, en effet, ce qui fait tout l'intérêt de la notion de subjectivation comme « travail de soi sur soi » telle qu'elle est définie dans les derniers écrits de Foucault, c'est la façon dont elle retentit sur les analyses antérieures du philosophe, qui, au travers d'une démarche archéologique et généalogique, avaient jusque-là insisté presque exclusivement sur les

---

1. À vrai dire, c'est seulement à titre « d'énigmatique exception » dans la philosophie antique qu'Aristote est mentionné par Foucault dans *L'Herméneutique du sujet*. Selon Foucault, en effet, Aristote, que nous reconnaissons comme le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du mot, serait le seul philosophe grec à avoir dissocié la question philosophique de l'accès à la vérité de la question de la spiritualité et du souci de soi.

2. Dans *La Critique et la conviction*, Ricœur lui-même souligne le caractère quelque peu fortuit de sa convergence avec le dernier Foucault. « C'est, écrit-il, 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 le rencontrais peu, sinon par des intersections très ponctuelles ». Cf. Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995, p. 123.

différentes formes d'*assujettissement* qui conduisent à la production historique de subjectivités aliénées. Dans ce contexte, si l'on veut faire un usage du concept de subjectivation capable de rendre compte de ces deux modalités opposées de constitution du sujet, il est clair qu'on est forcément conduit à distinguer, d'un côté, une « subjectivation passive » – correspondant aux différents modes d'objectivation qui transforment les individus en sujets au moyen de techniques de savoir et de pouvoir –, et, de l'autre, une « subjectivation active » renvoyant au contraire aux diverses modalités possibles d'une auto-constitution de soi et procédant elle-même d'un certain rapport réflexif, pratique et technique à soi-même.

Face à cet enrichissement et à cette complexification de la notion foucauldienne de subjectivité et de subjectivation, ce n'est pas la distinction entre un sujet conçu comme sujet de subjectivation et un sujet conçu comme sujet d'assujettissement qui fait difficulté, ce n'est pas non plus le partage nécessaire entre une subjectivité liée et une subjectivité libre, mais c'est, selon nous, la question de savoir comment il est possible de penser une articulation dynamique de ces deux polarités opposées de subjectivation. S'il est clair que « l'auto-constitution » du sujet que décrivent les analyses de *L'Herméneutique du sujet* n'équivaut en aucune manière à l'autoposition d'un sujet souverain et anhistorique, cela signifie précisément que cette production du sujet qui advient à travers un processus historique de subjectivation n'est elle-même pensable que sur fond d'une *appartenance* préalable à un système de savoirs et de pouvoirs qui a toujours déjà dessiné les contours d'une subjectivité assujettie. En ce sens, toute subjectivation au sens actif du terme correspond en fait à une forme de « contre-subjectivation », dans la mesure où elle implique un travail éthique, critique et réflexif sur soi conduisant à l'émergence d'une subjectivité « résistante » – c'est-à-dire capable de lutter contre les différentes formes de domination auxquelles elle est soumise.

On peut penser que, dans ses derniers textes, Foucault n'a cessé de mesurer les limites d'une démarche critique qui se cantonnerait dans un travail archéologique et généalogique et qu'il a manifesté une conscience de plus en plus aiguë de la nécessité de constituer une *éthique du soi* comme foyer de résistance aux différents systèmes de domination. « [...] C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, écrit-il dans *L'Herméneutique du sujet*, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a

pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi<sup>3</sup>. » Notre conviction cependant, c'est que, pour des raisons contingentes liées à l'inachèvement de son œuvre et pour des raisons intrinsèques liées à la modification du projet initial de son histoire de la sexualité<sup>4</sup>, Foucault nous a légué un problème – celui de l'articulation dynamique entre une conception « passive » et une conception « active » de la subjectivation – et une tâche – celle de penser les conditions de possibilités de l'élaboration d'une éthique du soi capable d'initier pratiquement des résistances contre les différentes formes d'assujettissement qui aliènent nos subjectivités – sans peut-être nous laisser des armes théoriques suffisantes pour relever ce double défi tant théorique que pratique.

C'est précisément dans cette perspective que nous souhaiterions interroger ici la conception ricœurienne de la subjectivité et de la subjectivation. Si nous doutons des vertus d'une simple comparaison des projets foucauldien et ricœurien, tant les deux philosophes sont partis de problématiques profondément différentes, il nous semble en revanche qu'il est possible d'esquisser une confrontation entre Ricœur et Foucault dont le but serait d'interroger les ressources théoriques et réflexives de l'anthropologie philosophique ricœurienne, d'une part, en ce qui concerne la pensée d'une articulation dynamique entre subjectivité liée et subjectivité libre, et d'autre part, en ce qui concerne l'élaboration d'une éthique du soi capable d'initier des pratiques de résistances. Pour mener à bien cette confrontation, nous opérerons cependant un détour préalable par l'interprétation que propose Deleuze du procès de subjectivation chez Foucault, car il nous semble qu'en faisant de l'affection de soi par soi le cœur de la subjectivation, elle

---

3. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982 ; Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 241.

4. Comme le souligne Frédéric Gros dans sa « Situation » du cours de 1982 sur *L'Herméneutique du sujet* : durant les dernières années de sa vie, Foucault s'est en effet trouvé tiraillé « entre, d'une part, le projet d'écrire une histoire de la sexualité antique, réordonnée à la problématique des techniques de soi, et, d'autre part, la tentation grandissante d'étudier ces techniques – pour elles-mêmes cette fois, dans leurs dimensions historico-éthiques, et dans des domaines d'effectuations autre que la sexualité : problèmes de l'écriture et de la lecture, des exercices corporels et spirituels, de la direction d'existence, du rapport au politique. Mais c'était là écrire deux livres différents : un premier livre sur l'histoire de la sexualité, et un second sur les techniques de soi dans l'Antiquité ». Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 495.

nous fournit justement une transition précieuse entre les conceptions foucauldienne et ricœurienne de la subjectivité.

### I. DE LA SUBJECTIVATION COMME PLI : DELEUZE LECTEUR DE FOUCAULT

Dans le très beau texte qu'il consacre à la question de la subjectivation chez Foucault<sup>5</sup>, Deleuze montre comment la pensée foucauldienne développe une critique radicale de l'intériorité subjective en nous invitant au contraire à ressaisir l'émergence de la subjectivité à la limite de l'intérieur et de l'extérieur, dans le « pli » qu'opère le procès de subjectivation sur les procédures d'assujettissement. « Le dedans, écrit Deleuze, comme opération du dehors : dans toute son œuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer<sup>6</sup>. » Selon l'interprétation deleuzienne, si cette « hantise » du pli n'a jamais quitté les textes de Foucault, il reste qu'elle trouve néanmoins une forme de dénouement dans *L'Usage des plaisirs*, lorsque le détour par les Grecs qu'opère le philosophe le conduit à retrouver les premières traces de ce qui pourrait bien être l'émergence d'une subjectivité comme pli, ou l'invention d'une subjectivité par plissement. Comme le montre en particulier Foucault dans le chapitre qu'il consacre à *l'enkrateia*<sup>7</sup>, il semble en effet qu'au sortir de l'époque classique se soit produit un « décrochage » progressif entre les exercices qui permettent de se gouverner soi-même et ceux qui permettent de gouverner les autres, de même qu'un décrochage entre les pratiques de « constitution de soi » et les vertus ou les codes moraux qu'elles sont censées incarner. À ses yeux, c'est ce double « décrochage » qui expliquerait que le rapport à soi ait conquis progressivement une certaine indépendance ou du moins une « autonomie partielle et relative » par rapport aux relations de savoir et de pouvoir – comme si un rapport à soi émergeait ainsi d'un plissement des rapports du « dehors ».

5. Gilles Deleuze, *Foucault*, « Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) », Paris, Minuit, 1986-2004, p. 101-130.

6. *Ibid.*, p. 104.

7. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 85-105.

« Ce que les Grecs ont fait, écrit Deleuze, ce n'est pas révéler l'Être ou déplier l'Ouvert, dans une geste historico-mondiale. C'est beaucoup moins, ou beaucoup plus, dirait Foucault. C'est ployer le dehors, dans des exercices pratiques. Les Grecs sont la première doublure. [...] Loin d'ignorer l'intériorité, l'individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d'une "subjectivation"<sup>8</sup>. » À travers cette lecture qui souligne avec acuité l'importance de l'analyse foucauldienne de l'*enkrateia* dans l'élaboration du concept de subjectivation, non seulement Deleuze restitue très clairement la rupture que représente *L'Usage des plaisirs* par rapport à *La Volonté de savoir*, mais il nous livre aussi son interprétation philosophique du processus de subjectivation qui vient ainsi d'être mis au jour. « Ce qui appartient au dehors, écrit-il, c'est la force, parce qu'elle est essentiellement rapport avec d'autres forces : elle est inséparable en elle-même du pouvoir d'affecter d'autres forces (spontanéité), et d'être affecté par d'autres (réceptivité). Mais, ce qui en dérive alors, c'est un rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi. [...] Voilà ce qu'ont fait les Grecs : ils ont plié la force, sans qu'elle cesse d'être force. Ils l'ont rapportée à soi. [...] La formule la plus générale du rapport à soi, c'est l'affect de soi par soi, ou la force pliée<sup>9</sup>. »

Dans ce dernier passage, Deleuze dégage de la manière la plus nette ce qui constitue à ses yeux le présupposé implicite mais incontournable de l'idée d'une subjectivation se faisant par « pli » : ce présupposé, c'est celui d'une *affectation de soi par soi* ou d'une réflexivité affective en tant qu'elle constitue l'opération centrale qui conditionne la possibilité de la formation de toute subjectivité. Comme il le souligne alors au passage, tout se passe comme si l'émergence d'un concept actif ou positif de subjectivation correspondait, dans l'œuvre de Foucault, à ce moment précis où une pensée qui avait jusque-là privilégié systématiquement les schèmes spatiaux dans sa théorisation des dispositifs de savoirs-pouvoirs rencontra tout à coup la résistance insistante du *temps comme structure essentielle de la subjectivité* – et, avec elle, celle de *l'affect*<sup>10</sup>.

8. Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 107-108.

9. *Ibid.*, p. 108 et 111.

10. Nous ajouterons pour notre part que ce moment pourrait être aussi interprété comme le retour d'une problématique de la continuité de l'existence dans une pensée qui avait jusque-là privilégié la discontinuité des structures anonymes des *épistémè*.

Or, c'est précisément ce point d'aboutissement de l'interprétation deleuzienne qui nous intéresse, car en même temps qu'il nous place devant la nécessité de penser les conditions d'une mise en œuvre effective de ce procès d'auto-affection constitutif de la subjectivation, il permet aussi de jeter un pont entre le concept foucauldien de subjectivation et la conception ricœurienne de la subjectivité qui repose quant à elle sur une théorie pleinement élaborée de l'auto-affection. À bien des égards, on peut en effet considérer que lorsque Foucault interprète l'émergence d'un procès de subjectivation chez les Grecs comme le résultat d'une autonomisation progressive du rapport à soi, il ne fait qu'esquisser l'analyse de ce procès d'auto-constitution affective par lequel adviennent des subjectivités. De même, lorsque Deleuze caractérise le pli de la subjectivation comme une *affection de soi par soi*, il en reste à un point de vue descriptif qui se tient encore au seuil du processus *effectif* de subjectivation. Si, à l'évidence, il accomplit un pas décisif en faisant de l'auto-affection le présupposé implicite et nécessaire de l'idée de subjectivation, il faut reconnaître en même temps qu'il nomme un problème plutôt qu'il ne le résout.

En d'autres termes, le problème reste entier de savoir comment cette expérience d'auto-affection opère effectivement et comment elle est susceptible de déboucher concrètement sur des pratiques de résistances. Selon nous, la réponse à une telle question suppose que l'on passe du point de vue de la *représentation* à celui de l'*expérience affective et pratique*. De fait, tant que le procès de subjectivation est seulement décrit ou représenté – quand bien même il le serait à travers la figure heureuse du « pli » –, il est saisi comme un *effet* produit de l'extérieur mais il n'est pas encore compris comme une *épreuve*, c'est-à-dire comme une *expérience* susceptible de bouleverser notre rapport aux autres ainsi qu'à

---

Nous pensons que c'est précisément en ce sens qu'il faut interpréter la critique que Ricœur adresse à *L'Archéologie du savoir* dans *Temps et récit III* (Paris, Seuil, 1985, voir en particulier les pages 314 à 318), lorsqu'il reproche à Foucault de « lier le sort du point de vue continuiste de la mémoire aux prétentions d'une conscience constituante » (p. 317). Pour Ricœur, en effet, la continuité de la mémoire et donc de l'histoire du sujet se situe *en dessous de la conscience* et elle échappe par conséquent à la critique selon laquelle ce serait une prétention idéaliste de la part du sujet de la revendiquer pour lui-même. Dans l'évocation de cette mémoire en proie au travail de l'histoire, il nous semble que Ricœur est en fait très proche de cette « mémoire du dehors » qu'évoque Deleuze, lorsqu'il dégage les présupposés de la notion de subjectivation chez le dernier Foucault



la réalité sociale et historique dans laquelle nous nous trouvons. Dans ces conditions, on voit mal alors comment on pourrait effectivement développer cette « autre philosophie critique<sup>11</sup> » que Foucault appelait de ses vœux, et qui serait capable de penser « les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet ». Si, d'un point de vue méthodique, il ne s'agit pas de contester le choix foucauldien de partir d'une analyse historique des formes de subjectivation et non d'une théorie préalable du sujet, il reste qu'en son point d'arrivée, cette analyse historique de la « pragmatique du soi » suppose que l'on élabore à nouveaux frais une certaine théorie critique du sujet. En ce sens, il nous semble qu'une analyse théorique de l'histoire de la subjectivation ne peut faire l'économie d'une *théorie renouvelée de la subjectivité* si elle entend revêtir un sens proprement politique et nous conduire à l'élaboration d'une « éthique du soi » capable de fonder des pratiques de résistance.

C'est précisément en ce point d'achoppement de la pensée foucauldienne du procès de subjectivation qu'il nous paraît intéressant d'en appeler à l'approche ricœurienne de la question de la subjectivité. À nos yeux, en effet, il ne serait pas exagéré de dire que la *problématique de l'auto-affection* occupe une place centrale dans l'œuvre de Ricœur : même si le concept n'est pas systématiquement utilisé, il n'en est pas moins au cœur de la façon dont Ricœur théorise l'émergence d'une subjectivité concrète ou la constitution de l'ipséité. En un sens, les deux formulations les plus tardives de l'anthropologie philosophique ricœurienne – qui correspondent respectivement à ces deux œuvres que sont *Soi-même comme un autre* (1990) et *Parcours de la reconnaissance* (2004) – s'organisent autour de l'idée d'un *soi agissant et souffrant*, et elles peuvent être lues comme une exploration toujours plus approfondie de l'expérience d'une « dialectique acérée entre *praxis* et *pathos*<sup>12</sup> ». Mais selon nous, c'est avant tout dans *L'Homme faillible*

---

11. Nous pensons ici au texte de la première version inédite de la conférence américaine de 1980 : « Truth and subjectivity », cité par Frédéric Gros dans sa « Situation du cours » sur l'herméneutique du sujet. « Il s'agit en somme, écrit Foucault, de partir à la recherche d'une autre philosophie critique : une critique qui ne détermine pas les conditions et les limites d'une connaissance de l'objet mais les conditions et les possibilités indéfinies de transformation du sujet ». Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 508 ; le texte de cette conférence est désormais publié dans : Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique du soi*, Conférences prononcées à Dartmouth College, Paris, Vrin, 2013.

12. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 371.

(1960) – ouvrage qui correspond au premier volet du tome II de la *Philosophie de la volonté* et qui débouche précisément sur une théorie de la « fragilité affective » constitutive de la subjectivité humaine –, ainsi que dans *L'Essai sur Freud* (1965) et *Le Conflit des interprétations* (1969) – deux œuvres qui conduisent à un approfondissement décisif de cette première version de l'anthropologie philosophique ricœurienne –, que cette problématique de l'auto-affection se trouve explicitée de la façon la plus précise et la plus rigoureuse<sup>13</sup>. C'est pourquoi, dans cette réflexion, nous nous en tiendrons pour l'essentiel à une confrontation entre le premier Ricœur et le dernier Foucault : non seulement, en effet, la formulation initiale de l'anthropologie ricœurienne permet d'éclairer d'un jour nouveau la notion foucauldienne de subjectivation, mais à nos yeux, elle constitue aussi la grille de lecture la plus pertinente pour interpréter les développements ultérieurs que Ricœur donnera à sa conception de la subjectivité et du soi.

Dans cette perspective, il nous semble que l'apport original de cette première formulation de l'anthropologie philosophique ricœurienne eu égard à la question de la subjectivation peut se résumer en deux thèses fondamentales que nous allons aborder successivement. La première thèse concerne la compréhension du procès même de subjectivation : partant de la mise au jour d'une certaine structure fondamentale de la subjectivité comme *désir*, Ricœur nous invite à interpréter le procès de subjectivation comme un *procès d'auto-affection* dynamisé par une *réflexivité affective et imaginative*. Selon nous, l'anthropologie ricœurienne ne s'en tient pourtant pas à cette explicitation descriptive du procès de subjectivation ; depuis ses débuts, elle est en quête d'une pensée de la *constitution poético-pratique du soi* capable de faire face aux illusions de la conscience fautive qui ont dès toujours réduit le soi à une subjectivité assujettie. Sa seconde thèse fondamentale, en ce sens, c'est que l'anthropologie philosophique ne se limite pas à une exploration des possibilités de l'être-homme, mais qu'elle doit prendre la forme d'une éthique philosophique dont la tâche est celle

---

13. Pour une analyse détaillée de ces trois étapes du développement de l'anthropologie philosophique ricœurienne que représentent *L'Homme faillible* (1960), *Soi-même comme un autre* (1990) et *Parcours de la reconnaissance* (2004), nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne » in *Études ricœuriennes / Ricœur studies*, Vol. 2 n°1, 2011, p. 13-34.

d'une *réappropriation critique de notre effort d'exister et de notre désir d'être*. Dans cette visée éthique d'une articulation dynamique entre interprétation critique de soi et transformation de soi, il se pourrait ainsi que Ricoeur nous ait livré les linéaments d'une redéfinition du *souci de soi* capable de faire face théoriquement et pratiquement aux formes de domination présentes.

## II. L'IDÉE D'UNE RÉFLEXIVITÉ AFFECTIVE ET IMAGINATIVE À LA RACINE DE LA SUBJECTIVITÉ

Ce qui a profondément marqué l'anthropologie philosophique ricœurienne dans sa formulation initiale – d'abord dans *L'Homme faillible*, ensuite dans *L'Essai sur Freud* et *Le Conflit des interprétations* –, c'est l'influence décisive de la philosophie réflexive de Jean Nabert et, tout particulièrement, de la notion d'*affirmation originnaire* qui est au cœur de la conception nabertienne de la subjectivité développée dans les *Éléments pour une éthique* (1943).

D'une certaine manière, on pourrait appliquer à la notion nabertienne de subjectivité telle que Ricoeur se la réapproprie dès *L'Homme faillible*, la formule – elle-même inspirée de Fichte – par laquelle Kierkegaard définissait la subjectivité dans le *Traité du désespoir* : elle est, écrivait le philosophe danois, « un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant à un autre<sup>14</sup> ». Au-delà de l'interprétation proprement religieuse que Kierkegaard donnera de l'expérience existentielle du désespoir, ce qui nous intéresse avant tout ici, c'est la façon dont la subjectivité – aux antipodes d'un sujet substantiel qui commencerait de soi et serait en mesure de s'auto-fonder dans une intuition intellectuelle de lui-même –, est d'abord pensée comme un *rapport* dérivé ou posé par un autre. D'une certaine façon, c'est cette même interprétation d'un statut *relationnel* et *dérivé* de la subjectivité que l'on retrouve dans les *Éléments pour une éthique*. Comme l'écrit Nabert : « Bien loin, en effet, que le je suis soit position autonome d'un sujet, il n'est rien de plus que l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment même où elle découvre

---

14. Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949, p. 58.

qu'elle n'est pas par soi<sup>15</sup>. » Il nous semble, en ce sens, que l'intérêt de la notion nabertienne d'*affirmation originaire* – que Ricœur reprend à son compte pour la placer au cœur de l'anthropologie de *L'Homme faillible* –, réside précisément dans le fait qu'elle permet de penser l'émergence d'une subjectivité humaine comme le résultat d'un *processus d'auto-affection* qui renvoie lui-même à un processus plus originaire d'*affection* ou « d'hétéro-affection » : comme si l'émergence d'un rapport à soi renvoyait nécessairement à une *altérité première* susceptible de le poser et de l'instituer<sup>16</sup>.

De même que pour Foucault, l'idée d'une auto-constitution anhistorique du sujet ne pouvait avoir de sens – puisqu'une subjectivité ne peut jamais advenir qu'au croisement de techniques de domination et de techniques de soi historiquement situées –, de même, pour Ricœur, la subjectivité ne relève pas d'une autoposition souveraine et autosuffisante parce qu'en elle, le moment de *l'apodicticité* – à savoir, celui de la position absolue d'existence ou du jugement thétique – ne peut jamais coïncider avec celui de *l'adéquation*. Parce que notre subjectivité est cette *relation originaire* entre un effort d'exister qui passe sa conscience et un défaut d'être qui s'atteste dans les expériences négatives de l'involontaire absolu, de l'échec, de la solitude, de la faute, de la violence, de la domination ou de l'injustice, elle se découvre avant tout à nous comme *désir d'être* ou « affirmation de l'être dans le manque de l'être<sup>17</sup> ». Aussi bien, la conscience ne peut plus ici se poser comme *origine*, mais elle est désormais à comprendre comme une *tâche* qui est celle même du *devenir conscient* ou du *devenir sujet*.

Que la subjectivité soit ainsi à comprendre comme devenir et que la subjectivation soit en ce sens indissociable d'une certaine historicité, voilà qui révèle une convergence indéniable des approches ricœurienne et foucauldienne de la subjectivité. En quoi consiste alors l'apport de l'anthropologie philosophique de Ricœur eu égard à cette question de la subjectivation ? Selon nous, il réside précisément dans la

15. Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1971, p. 70.

16. Nous nous permettons ici de renvoyer aux analyses que nous avons consacrées à la réappropriation ricœurienne de la notion nabertienne d'affirmation originaire au chapitre III (« Négativité et affirmation originaire ») de notre ouvrage intitulé *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013, p. 225-280.

17. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 442.

compréhension du processus de subjectivation que permet son analyse originale de l'auto-affection comme procès réflexif médiatisant action, affection et imagination.

Comme le montrent les analyses de *L'Homme faillible*, tout procès de subjectivation trouve son origine et son dynamisme dans une *expérience affective de non-coïncidence de soi avec soi* qui est l'expérience fondamentale de notre *désir d'être*. Or, le fait d'enraciner ainsi la subjectivation dans une expérience affective projette un éclairage tout à fait nouveau sur le procès de subjectivation : non seulement, en effet, ce dernier trouve dans l'affect une *motivation* et un dynamisme, mais il est en outre désormais relié à une situation historique concrète, à chaque fois insubstituable, qui est celle d'un désir individuel absolument singulier et en voie de subjectivation. Prise dans son immédiateté, cependant, l'expérience affective de notre désir d'être reste aveugle et confuse tant qu'elle n'est pas *médiatisée par la puissance symbolique de l'imagination* : il faut, en d'autres termes, que l'expérience de notre désir d'être via nos affects, trouve à s'objectiver dans des signes, des symboles, des textes et des œuvres pour qu'elle soit susceptible de conduire à un authentique procès de subjectivation. Aux yeux de Ricœur, ce qui fait dès lors l'intérêt majeur des *Éléments pour une éthique* de Nabert, c'est qu'ils nous livrent une *théorie générale de l'expression* capable de penser une articulation rigoureuse entre notre effort d'exister et les signes dans lesquels il trouve à s'exprimer. En soulignant le fait qu'il ne saurait y avoir d'intuition intellectuelle de soi par soi, Nabert montre en effet qu'une réappropriation de notre effort d'exister ne peut compter sur la voie courte de la conscience et de son expérience affective immédiate, mais qu'elle doit nécessairement s'engager sur la voie longue d'une *interprétation* des signes dans lequel notre désir d'être s'est objectivé.

Dans le cadre de cette théorie renouvelée de l'expression, il nous semble que ce que Ricœur nomme « réflexion concrète » – à savoir une réflexion médiatisée par l'univers entier des signes et visant la *réappropriation de notre effort d'exister* –, correspond très exactement à son interprétation du procès de subjectivation. Cette « réflexion concrète » qui ne cesse de porter le procès de subjectivation n'est pas *intuition* mais *interprétation* : elle consiste à faire de toute interprétation des signes, des symboles et de œuvres de culture un segment du « se comprendre » en lequel advient une subjectivité concrète. Si Ricœur trouve donc chez Nabert l'idée d'un déchiffrement nécessaire du « texte de nos

actions<sup>18</sup>» et des signes de notre effort d'exister, la grande originalité de la théorie du « cœur » ou de la « fragilité affective » – qu'il développe dans *L'Homme faillible*, pour la reprendre ensuite dans *L'Essai sur Freud* –, réside selon nous dans le fait qu'en interprétant l'objectivation de notre effort d'exister comme *symbole dérivant d'une certaine productivité de l'imagination*, elle établit un lien fondamental entre *expérience affective* et *expérience imaginative*. Pour Ricœur, en effet, le « cœur » ou le *thumos* est cette région médiane entre les affections vitales et les affections spirituelles dans laquelle ne cesse de s'opérer une transition entre *bios* et *logos*, et à partir de laquelle devient possible une constitution imaginative de la subjectivité. « Il est remarquable, écrit-il, que ce soit dans cette région intermédiaire que se constitue un *soi*, différent des êtres naturels et différent d'autrui. [...] C'est seulement avec le *thumos* que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un *Soi*<sup>19</sup>. » Mais alors que tout l'effort de la phénoménologie de la vie de Michel Henry consiste à dissocier l'affection de soi par soi de la conscience intentionnelle, l'anthropologie philosophique ricœurienne interprète au contraire le sentiment comme la coïncidence paradoxale de l'intention et de l'affection au sein d'un même vécu, liant ainsi la signification de l'affect aux symboles et aux images dans lesquels il trouve à s'exprimer. Pour le dire autrement : Ricœur ne cessera d'affirmer l'existence d'une relation effective ou du moins toujours possible entre, d'un côté, nos *affects* et, de l'autre, les *images* et les *symboles* dans lesquels ils trouvent à s'exprimer.

Comme le montrera fortement *L'Essai sur Freud*, cela ne signifie pas que la pulsion passe tout entière dans le symbole et la représentation : ce qu'atteste au contraire la théorie freudienne de l'inconscient, c'est l'antécédence de la pulsion par rapport à la représentation aussi bien

---

18. C'est en effet au chapitre I des *Éléments pour une éthique* que Nabert utilise cette expression qui ne cessera d'inspirer les différents développements de l'herméneutique ricœurienne. « Comme il y a deux manières de considérer les événements qui sont la matière de l'histoire, écrit Nabert, l'une qui vise un déterminisme d'explication, l'autre qui s'applique à ressaisir les décisions, l'énergie morale, les idéaux, dont ces événements sont l'expression, de même, à l'égard de son passé, ou bien le moi s'efforce vers un savoir de sa propre histoire et se délivre de tout intérêt pour lui-même, ou bien il cherche, non pas seulement à opérer une reprise de soi et à se comprendre grâce au texte que ses actions ont constitué, mais à faire coïncider cette compréhension avec une régénération de son être ». Cf. Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, p. 19.

19. Paul Ricœur, *L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 123.

que l'irréductibilité de l'affect à la représentation. Tout se passe en effet comme si la *position même du désir* recelait à la fois la possibilité d'un passage de la force au langage et l'impossibilité d'une reprise complète de la force dans le langage. « Ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la représentation, écrit Ricœur, c'est le désir comme désir<sup>20</sup>. » Mais si le désir est bien cet innommable à la racine du dire, il n'en est pas moins originairement tourné vers le langage et puissance de parole. À ce titre, le fait que la question du destin dissocié de l'affect soit au cœur de l'économie freudienne ne doit pas nous faire oublier que l'affect reste *affect d'une représentation*. Un affect dissocié, en ce sens, n'est jamais qu'un affect en attente d'une représentation substitutive à laquelle il pourra lier son sort. Pour Ricœur, ce dont témoigne précisément le concept freudien de « *présentation psychique de pulsion* », c'est qu'il y a un point où la question de la force et la question du sens coïncident. « Ce point, écrit-il, est celui où la pulsion se désigne dans le psychisme par des représentations et des affects qui la "présentent"<sup>21</sup>. » Or, comme Ricœur ne cessera de la souligner contre Lacan – c'est-à-dire contre une interprétation trop directement « linguistique » de l'inconscient –, le signifiant que Freud trouve dans l'inconscient et qu'il appelle « présentation de pulsion » est avant tout de l'ordre de *l'image* et du *symbole*.

Il nous semble en ce sens que l'apport de la réflexion ricœurienne à une pensée de la subjectivation comme auto-affection réside d'abord dans cette mise au jour d'une *corrélation fondamentale entre affection et imagination*. Dès *La Symbolique du mal* et dans le prolongement de la théorie du « cœur » élaborée dans *L'Homme faillible*, Ricœur met ainsi l'accent sur l'importance de *l'imagination symbolique* dans la constitution de la subjectivité humaine : « Il y a là quelque chose d'étonnant, écrit-il alors : la conscience de soi semble se constituer dans sa profondeur par le moyen du symbolisme et n'élaborer de langue abstraite qu'en seconde instance par le moyen d'une herméneutique spontanée des symboles primaires<sup>22</sup>. » Dans la mesure où tout *pathos* ne devient conscient qu'à travers le *muthos* qui l'exprime, il nous faut donc reconnaître que c'est seulement à partir des images, des symboles

20. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 439.

21. Paul Ricœur, *ibid.*, p. 416.

22. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité; La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 172.

et des mythes de nos cultures – qui sont la traduction vivante de notre expérience affective –, que peut s’initier un processus de subjectivation : comme si une subjectivité concrète devait d’abord être traversée par une dynamique de sens imaginative avant de pouvoir se réapproprier consciemment et réflexivement ce sens qui la traverse.

À l’opposé de l’idée henryenne d’une intériorité radicale de la vie comme auto-affection pure, la conception ricœurienne du *thumos* renvoie par conséquent à un « travail de subjectivation<sup>23</sup> » proprement imaginatif ou poétique qui doit lui-même être compris comme *un mixte d’affection et d’auto-affection* à travers lequel une certaine intériorisation des objectivités culturelles ne cesse de médiatiser l’émergence d’un soi concret. De même que chez Foucault, la subjectivation comme *travail sur soi* ne pouvait advenir que sur fond d’un assujettissement préalable à des techniques de savoir et des stratégies de pouvoir, de même, chez Ricœur, le travail imaginatif de subjectivation présente toujours une dimension réceptive et une dimension proprement active. À ce titre, on peut d’abord interpréter notre *expérience fondamentale d’appartenance* – en tant qu’appartenance à une société, une culture et une histoire –, comme une expérience de *réceptivité* renvoyant à une *affection originaire de notre désir d’être* par les productions symboliques et mythiques de l’imaginaire social. Que ce soit à travers les symboles cosmiques, oniriques et poétiques ou à travers les grands mythes de nos cultures, il semble en effet que le *dynamisme de l’imagination symbolique* porte et précède tous nos procès de subjectivation. Face à cette constitution originellement symbolique de nos subjectivités, ce qui rend alors possible la mise en œuvre d’un *travail actif* d’auto-affection, c’est un certain *pouvoir de distanciation critique* qui, selon Ricœur, procède à nouveau de l’imagination, mais cette fois, dans sa capacité « fictionnelle ». Il existe en effet dans l’usage conscient que nous faisons de l’imagination, une capacité de nier le réel donné, de le suspendre ou de le neutraliser, qui se traduit aussi positivement par

---

23. Cette expression de « travail de subjectivation », utilisée par Pierre Macherey dans son article intitulé « Foucault : éthique et subjectivité », nous paraît particulièrement heureuse, car elle permet justement – en renvoyant indirectement à l’usage que fait Freud de ce terme de « travail », en particulier dans l’expression « travail de deuil » – de mettre en relief la dimension à la fois active et passive du procès de subjectivation. « L’objet de l’éthique, écrit Macherey, est ce travail de subjectivation, qui restitue à la notion de sujet sa processivité et son historicité ». Cf. Pierre Macherey, « Foucault : éthique et subjectivité », *Autrement* n° 102, nov. 1998, p. 93.



une capacité de création de sens et d'invention de nouveaux possibles. Dans le cadre de l'anthropologie philosophique ricœurienne, l'idée d'une subjectivation « active », conçue comme *réappropriation de notre effort d'exister*, s'accompagne ainsi nécessairement d'un *travail critique sur soi* et d'une *interprétation créatrice* des signes de notre désir d'être.

Comme nous venons d'essayer de le montrer ici, c'est dans le cadre d'une *herméneutique des symboles* que Ricœur est donc conduit pour la première fois à mettre au jour la racine affective et imaginative du procès réflexif de subjectivation ; mais à partir de *La Métaphore vive* et de *Temps et récit*, il élaborera une *herméneutique des textes* qui l'amènera à enrichir et à approfondir son interprétation du travail de subjectivation comme travail imaginatif d'auto-affection. Dans cette perspective, on peut justement lire la *théorie de la lecture* qu'il développe dans le tome III de *Temps et récit*<sup>24</sup> comme une tentative de réinterprétation de sa conception de la constitution imaginative de la subjectivité à la lumière d'une théorie de l'interprétation et de la réception des textes littéraires. Comme le montre en effet Ricœur, la lecture suppose à la fois une *expérience esthétique* par laquelle nous nous laissons affecter et dessaisir de nous-mêmes par la puissance expressive du texte que nous lisons et une *interprétation critique et créatrice* par laquelle nous tentons de nous comprendre « devant le texte ». Comme il le résume bien dans son article intitulé « La fonction herméneutique de la distanciation » : « De la même manière que le monde du texte n'est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. Autrement dit, si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle n'en est pas moins une dimension fondamentale de la subjectivité du lecteur. Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant<sup>25</sup>. »

24. Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Deuxième section, chapitre IV : « Monde du texte et monde du lecteur », Paris, Seuil, 1985, p. 228-263.

25. Paul Ricœur, *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, « La fonction herméneutique de la distanciation », Paris, Seuil, 1986, p. 117. Soulignons au passage que, malgré l'apparente proximité avec Gadamer, dont Ricœur s'approprie ici certains concepts, le but de cet article est de refuser l'alternative gadamérienne entre vérité et méthode, pour défendre au contraire la nécessité d'une herméneutique critique, bien distincte de l'ontologie gadamérienne de la compréhension.

En décrivant la pratique de la lecture comme un *mixte d'expérience et d'acte* capable de nous conduire à une subjectivation authentique, Ricœur défend ainsi la possibilité d'une affection par les productions de l'imagination créatrice qui ne se réduise pas à la soumission aliénante d'une subjectivité à la *magie des images*. Depuis ses débuts jusqu'à ses reformulations les plus tardives, l'anthropologie philosophique ricœurienne ne cessera d'affirmer cette possibilité d'une *dépendance sans hétéronomie* de la subjectivité à l'égard de l'imagination. Et c'est pourquoi il ne cessera aussi de s'opposer à toutes les tentatives de réduction critique de l'imagination au pouvoir magique et ensorceleur des images – qu'il s'agisse de ce curieux renversement de la fonction irréalisante de l'imagination en fonction hallucinante décrit par Sartre dans *L'Imaginaire*, ou encore de l'analyse critique de l'image que conduit Levinas dans « La réalité et son ombre<sup>26</sup> ».

### III. DU POÉTICO-PRATIQUE À LA CRITIQUE : VERS UNE ÉTHIQUE DU SOUCI DE SOI

L'analyse que nous venons de développer de la conception ricœurienne du procès de subjectivation comme *travail imaginatif et affectif* opérant au carrefour de l'imagination symbolique et de l'imagination fictionnelle resterait pourtant incomplète si on limitait la fonction de cette *médiation imaginative* qui porte le procès de constitution d'une subjectivité concrète à une simple fonction de *représentation* ou de *figuration*. Pour Ricœur, en effet, l'imagination n'opère pas seulement au

---

26. Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994. À la différence de cet article de Levinas qui constitue une critique directe de la conception ricœurienne de la subjectivité mais qui est resté sans réponse côté ricœurien, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Aubier, 2001, p. 64-66), Ricœur critiquera directement *L'Imaginaire* de Sartre, en évoquant le renversement étonnant par lequel un plaidoyer initial en faveur d'une phénoménologie de l'irréel se retourne finalement en une condamnation sévère des pathologies de l'imagination et des pouvoirs magiques de l'image. En ce qui concerne la critique levinassienne de l'image ainsi que l'opposition entre une subjectivation inspirée par l'imagination chez Ricœur et une subjectivation advenant dans une relation d'obéissance chez Levinas, nous nous permettons de renvoyer ici aux belles analyses que Rodolphe Calin consacre à ce sujet dans son ouvrage intitulé *Levinas et l'exception du soi* (chapitre VIII : « Inspiration et obéissance », Paris, Vrin, 2005, p. 291-330).

plan poétique et représentatif, mais elle possède en outre une *fonction pratique et projective fondamentale* qui ne cesse d'être articulée dynamiquement à sa *fonction poétique et représentative*. On peut considérer en ce sens que la théorie ricœurienne de l'imagination pose les bases d'une réhabilitation générale de l'imagination, tant du point de vue *symbolique et poétique* que du point de vue *pratique*, et que, ce faisant, elle ouvre la voie à une pensée de la *constitution poético-pratique de la subjectivité*. Nous essaierons de montrer dans cette dernière étape de notre réflexion comment Ricœur conçoit cette *médiation poético-pratique de l'imagination* et comment elle peut conduire à l'élaboration d'une éthique du souci de soi, à condition de prendre appui sur une *herméneutique critique*.

En quoi la théorie ricœurienne de l'expression, inspirée de Nabert, conduit-elle à une réévaluation du statut de la représentation susceptible de modifier notre compréhension des relations entre représentation et action? Pour Ricœur, l'idée selon laquelle la *position de notre désir* s'annonce dans et par un *procès de symbolisation* – c'est-à-dire, en d'autres termes, l'idée d'une expression de la force dans le sens –, n'est aucunement insolite dans l'histoire de la philosophie, mais elle est commune à toutes les philosophies qui, de Spinoza à Freud, en passant par Leibniz, Schopenhauer et Nietzsche, ont tenté d'articuler les modes de connaissance sur les modes du désir et de l'effort. Comme il l'écrit dans *Le Conflit des interprétations* : « Quand Spinoza remonte de l'idée à l'effort de chaque être pour exister, quand Leibniz articule la perception à l'appétition, et Schopenhauer la représentation à la volonté, quand Nietzsche subordonne la perspective et la valeur à la volonté de puissance, et Freud la représentation à la libido – tous ces penseurs prennent une décision importante concernant le destin de la représentation : elle n'est plus le fait premier, la fonction primaire, le mieux connu, ni pour la conscience psychologique, ni pour la réflexion philosophique ; elle devient une fonction seconde de l'effort et du désir ; elle n'est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu'il faut comprendre<sup>27</sup>. »

Aux yeux de Ricœur, la philosophie de Leibniz est sans doute celle qui exprime le plus nettement cette modification décisive du statut de la représentation, car en s'efforçant de penser une articulation entre

---

27. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, « L'Acte et le signe selon Jean Nabert », *op. cit.*, p. 211.

perception et appétition, elle met au jour une « double expressivité » de la représentation qui bouleverse définitivement notre compréhension de la représentation. Désormais, en effet, la représentation n'est plus seulement *l'expression intentionnelle* de quelque chose, mais elle est aussi indissociablement comprise comme *la manifestation de la vie, d'un effort ou d'un désir*. Pour Ricœur, il faut alors tirer toutes les conséquences de cette théorie de la « double expressivité » de la représentation du point de vue de notre conception *théorique* et *pratique* de la subjectivité. À la lumière de cette théorie, il est en effet possible de penser le procès de subjectivation comme un passage de *la force au sens*, de *l'affect à l'imagination*, qui ne cesse de nourrir à son tour un passage du *sens à l'action* ou de *la représentation à l'agir*. Au lieu de chercher ce qui pourrait rendre possible le passage d'une représentation, prise abstraitement comme point de départ, à une action qui en serait la réalisation, il faut comprendre en ce sens que c'est un même *désir d'être* qui est à la racine de nos représentations et de nos actions et qui ne cesse de les médiatiser imaginativement.

À côté de la *fonction poétique et représentative de l'imagination* que nous avons déjà évoquée, Ricœur nous invite donc à reconnaître l'existence d'une *fonction pratique de l'imagination*, enracinée dans notre désir d'être et puisant son dynamisme dans la « spontanéité affirmante » du corps propre. Selon nous, l'un des apports essentiels de la phénoménologie du *Volontaire et l'involontaire* aura été justement d'esquisser la théorisation de cette fonction pratique, projective et anticipative de l'imagination opérant à la fois au plan du projet, de la motivation et de notre pouvoir même de faire. Comme le montrent en effet les analyses phénoménologiques que Ricœur consacre au vouloir, cette *fonction du possible pratique*, enracinée dans l'expérience *charnelle et temporelle* du « Je peux », ne cesse d'*éclairer* notre agir en figurant notre désir d'être, comme elle ne cesse aussi de *nourrir* et de dynamiser notre agir en schématisant nos tendances, notre pouvoir faire et nos évaluations<sup>28</sup>. Si l'on peut parler alors d'une *constitution poético-pratique du soi* pour caractériser le processus de subjectivation, c'est parce que l'affect ne cesse de faire le passage entre le travail « projectif » de cette fonction

---

28. Pour un exposé synthétique des caractéristiques de cette fonction pratique de l'imagination, nous nous permettons de renvoyer à l'article essentiel de Ricœur intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action », publié dans *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*; voir en particulier les pages 224-225.

pratique de l'imagination et le travail représentatif de la fonction poétique de l'imagination.

Or, ce qui nous intéresse dans cette théorisation ricœurienne de la teneur poético-pratique de l'auto-affection, c'est qu'en nous faisant ainsi accéder à une *conception dynamique de la représentation*, elle nous permet de penser les conditions de possibilité d'une véritable *transformation de la subjectivité* par le moyen du travail de subjectivation<sup>29</sup>. À ce titre, il ne fait pas de doute que le concept d'identité narrative, que Ricœur élabore à la fin de *Temps et récit* et qu'il développe pleinement dans la Sixième étude de *Soi-même comme un autre*, correspond à la formulation la plus élaborée de cette conception ricœurienne de la subjectivation comme *procès poético-pratique*<sup>30</sup>. La théorie ricœurienne de l'identité narrative – en même temps qu'elle nous invite à dépasser le cadre encore trop « représentatif » d'une théorie de la lecture comme interprétation de soi – tente en effet de penser le procès pratique d'une constitution du soi qui nous place justement au seuil d'une conception proprement *éthique* de la subjectivité.

Si, comme on l'a vu, l'idée d'une *réappropriation de notre effort d'exister* correspond bien à l'interprétation ricœurienne du *travail de subjectivation*, il nous semble donc que cette réappropriation ne trouve elle-même sa signification véritable que lorsqu'elle est interprétée comme une *éthique* du soi : c'est-à-dire lorsque le « se comprendre » est en même temps un « se transformer », et lorsque le soi ainsi transformé est capable de répondre de lui-même vis-à-vis des autres et des institutions dans lesquels il inscrit son agir. Suivant en cela Nabert, Ricœur conçoit en effet l'aventure de la subjectivation comme une *éthique* – au sens spinoziste du terme –, c'est-à-dire comme un procès critique, théorique et pratique en quête d'un certain passage de la servitude à la liberté.

Pour conclure notre réflexion, il nous reste alors à poser la question essentielle que nous avons différée le plus longtemps possible, de façon à mieux mettre en relief les ressources de la conception ricœurienne

---

29. Ce faisant, elle nous permet aussi de mieux comprendre ce qui fait l'efficacité propre de ces « techniques de soi » que décrit minutieusement le dernier Foucault dans son histoire des modes de subjectivation.

30. Pour un examen plus détaillé de cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article « L'imagination poético-pratique dans l'identité narrative » publié dans les *Études ricœuriennes / Ricœur studies*, Vol. 3, n° 2, 2012, p. 110-127.

de la subjectivité face à la question foucauldienne de la subjectivation. Pourquoi caractériser la subjectivation comme un travail de *réappropriation* de notre effort d'exister et pourquoi concevoir ce travail comme une *tâche éthique* visant à lutter contre *l'illusion* qui entrave dès toujours notre effort d'exister ?

Pour Ricœur, la nécessité d'une *réappropriation éthique de notre désir d'être* tient au fait que le Cogito engagé dans un procès de subjectivation est toujours un *Cogito blessé et brisé*. Comme il le souligne dans *L'Essai sur Freud* : il est « un Cogito qui se pose mais ne se possède point ; un Cogito qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle<sup>31</sup> ». Parce qu'il y a un oubli de l'acte dans les signes ou une occultation de notre effort d'exister dans les symboles qui l'expriment, tout se passe en effet comme si nous étions toujours déjà séparés de l'affirmation originaire qui nous constitue. En ce sens, si la constitution originaire de notre subjectivité est de part en part imaginative et symbolique, il nous faut en même temps reconnaître que, dans sa forme première, elle a toujours déjà pris la forme de l'illusion. La conception ricœurienne de la subjectivation implique à ce titre un *double décentrement de la conscience* : non seulement la conscience est séparée de l'effort d'exister qui la constitue et elle ne peut espérer la reprise de cet effort qu'en opérant le long détour de l'interprétation des signes de la culture ; mais en outre, elle est d'abord « conscience fausse » et doit donc nécessairement mettre en œuvre une *critique des illusions du sujet* si elle veut espérer accéder à une subjectivation authentique. Le prix à payer, en effet, de la « double expressivité » de la représentation, c'est que la fonction d'expression de la vie et du désir de la représentation ne cesse d'interférer avec la prétention à la vérité qui accompagne sa fonction d'expression intentionnelle de la réalité.

S'il est alors possible d'affirmer que le *souci de soi* prend bien chez Ricœur la forme d'une réappropriation éthique de notre effort d'exister, il faut en même temps souligner que cette *réappropriation herméneutique* est nécessairement *critique*. L'éthique ricœurienne – du moins telle qu'elle est définie dans la première formulation de son anthropologie philosophique –, implique en ce sens une sorte de *discipline critique*

---

31. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 425.

qui est en même temps une forme d'*ascèse imaginative*<sup>32</sup>, car elle est d'abord une lutte contre les illusions imaginatives qui nous aliènent. Elle implique une *réduction radicale de la subjectivité* comme préalable nécessaire à un travail de subjectivation capable de conduire à des pratiques de résistances. Dans son caractère à la fois herméneutique, critique et réflexif, il est clair que l'éthique ricœurienne ne saurait d'aucune manière se substituer à une critique généalogique du sujet comme celle de Foucault. Selon nous, l'histoire des « structures de réflexivité » qui se sont avérées capables de porter des procès de subjectivation représente un apport irremplaçable de la pensée foucauldienne et elle opère sur un autre terrain que la théorie ricœurienne de la subjectivité<sup>33</sup>. Mais ce que peut en revanche nous offrir la pensée ricœurienne de la subjectivation comme auto-affection, c'est une certaine *structure d'accueil réflexive*<sup>34</sup> pour toutes les critiques des illusions du sujet susceptibles de désocculter notre désir d'être – qu'elles soient foucauldienne, freudienne, nietzschéenne ou marxiste.

En faisant de la critique une *discipline du soupçon susceptible de médiatiser pratiquement l'affirmation de notre désir d'être*, la théorie ricœurienne de l'expression confère ainsi un nouveau statut à la pensée critique, en même temps qu'elle fraye la voie à un procès poético-pratique de subjectivation qui ne soit pas fatalement condamné à l'illusion. Pour Ricœur, en effet, renoncer à la puissance poétique et pratique de l'imagination dans notre quête d'une subjectivation

---

32. Dans la mesure où son objectif est de rendre possible une réappropriation du pouvoir *affirmatif et libérateur* de l'imagination, cette discipline de l'imagination se distingue aussi bien des critiques classiques de l'imagination comme puissance trompeuse et source de délire que des critiques plus récentes des philosophies du soupçon qui tendent à réduire l'imagination aux différentes figures de la conscience fautive, qu'il s'agisse du fantasme, de l'illusion ou de l'idéologie.

33. Pour une lecture originale de l'anthropologie philosophique ricœurienne à partir de l'histoire foucauldienne des herméneutiques du sujet nous nous permettons de renvoyer ici à l'article de Johann Michel intitulé « L'animal herméneutique » (cf. *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, dir. G. Fiasse, Paris, PUF, 2008, p. 63-92) ainsi qu'à sa version remaniée (« Le souci de soi et le souci des autres ») publiée dans l'ouvrage du même auteur intitulé : *Ricœur et ses contemporains*, Paris, PUF, 2013.

34. Il nous semble, de ce point de vue, que la réinterprétation critique de la phénoménologie et de l'herméneutique que Ricœur propose à partir de la philosophie réflexive permet d'amorcer un rapprochement avec le dernier Foucault, en dépit des critiques que ce dernier adresse par ailleurs à la tradition phénoménologique et herméneutique.

« active », ce serait perdre la seule *médiation dynamique* capable de nous donner la force d'initier une résistance effective aux différentes formes de notre assujettissement<sup>35</sup>. Parce que « la dé-construction des illusions du sujet est seulement l'aspect négatif de ce qu'il faut bien appeler "l'imagination"<sup>36</sup> », ce n'est pas hors de l'imagination, mais à travers elle qu'il nous faut chercher un travail de subjectivation porteur de liberté. Comme le montreront les multiples analyses anthropologiques que le philosophe consacrera à l'imagination – qu'il s'agisse de l'imagination symbolique et mythique, de l'innovation sémantique dans le discours, de l'imagination dans l'agir humain ou enfin de l'imaginaire social dans ses formes idéologiques et utopiques – la subjectivité n'est jamais à l'origine ni au fondement de ces activités imaginatives qui nous traversent comme elles nous dépassent, mais c'est toujours au croisement de ces pratiques imaginatives, c'est-à-dire au croisement de la fiction et du symbole, de la représentation et de l'anticipation, de l'idéologie et de l'utopie que peut émerger un procès actif de subjectivation.

Il reste que l'imagination à elle seule n'est pas en mesure d'assurer une subjectivation pleinement consistante : pour Ricœur, la *critique* n'est rien sans la *conviction* en tant que *pouvoir d'attestation* de la subjectivité. Parce qu'agir pour un sujet c'est toujours inter-agir et pâtir de l'action des autres, le souci de soi n'est pas dissociable d'un *positionnement pratique* de la subjectivité à l'égard des autres et des institutions qui ne cessent de médiatiser l'actualisation de ses capacités. Ce positionnement pratique ou cette sorte de « position seconde » que Ricœur nommera *attestation* à partir de *Soi-même comme un autre*

---

35. C'est là sans doute ce qui sépare la conception entièrement négative de l'idéologie que développe Althusser dans son article intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67 à 125) et la conception ricœurienne de la fonction constituante et intégrative de l'idéologie exposée dans *L'Idéologie et l'utopie* (Paris, Seuil, 1997). Alors, en effet, que Althusser conçoit exclusivement l'idéologie comme une constitution illusoire du sujet qui se confond avec son assujettissement, Ricœur y voit la base d'une constitution authentique de nos identités, à condition que notre rapport à l'idéologie soit médiatisé par la critique et le pouvoir subversif de l'utopie. Or, ce qui rapproche ici Ricœur du dernier Foucault, c'est la question en forme d'objection qu'il pose à la conception althusserienne de l'idéologie : si être un sujet c'est seulement être assujéti à un appareil idéologique d'État, comment serait-il possible qu'un sujet entre en résistance contre ces appareils idéologiques d'État ?

36. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 132.



est ce qui confère une signification proprement *éthique* au procès poético-pratique de subjectivation tout en l'insérant dans une praxis intersubjective et institutionnelle. En tant que témoignage vivant des convictions du soi, l'attestation est seule à même de mettre un terme à l'infini des variations imaginatives de l'interprétation de soi et c'est pourquoi elle est aussi ce qui nous rend capable d'initier des pratiques de résistance qui soient en même temps des « pratiques de liberté ».