

Le self dans l'ouvrage de Ricœur *Soi-même comme un autre*. L'attestation de soi : certitude et fragilité du self

Annie Barthélémy

Abstract: The paper aims to explain how Paul Ricœur's phenomenological and hermeneutic approach offers an original theory of the self as self-attestation. Considering useful an approach that combines the psychological uses of the notion of self with a reflection on one's capacity to design himself/herself as a person, the paper offers a thorough analysis of Ricœur's work *Soi-même comme un autre / Oneself as Another*. The main purpose of this analysis is to highlight that, drawing a clear distinction between two forms of identity (la mêmeté/sameness and l'ipséité/selfhood) and proposing a dialectic between the self and the other, Ricœur grounds his theory on a notion of self which includes one's acceptance of the other.

Keywords: Paul Ricœur, self, identity, attestation, sameness, selfhood

La notion de self en psychologie réhabilite l'étude de la vie psychique intime, discréditée par le courant behavioriste du XIX^{ème} siècle qui avait rejeté le recours à l'introspection. En psychologie clinique, la notion de self renvoie à un rapport à soi permettant de saisir sa propre personne et aussi de déterminer l'orientation de sa conduite. Cf. à titre d'exemples approche génétique dans la pratique psychanalytique de Winnicott qui oppose « false self » et « true self »¹; approche humaniste de Carl Rogers pour qui la « self actualisation »² est essentielle pour comprendre le développement de la personne ; approche expérimentale en psychologie cognitive où le terme de self se combine en une profusion de termes dont : auto-perception, estime de soi, autorégulation, auto-efficacité, présentation de soi... Associée à des pratiques thérapeutiques ou pédagogiques, la valeur d'usage du self varie en fonction de la manière dont sont intégrées les dimensions cognitives, affectives, conatives et sociales de cette notion. Cette multiplicité de sens peut entraîner la confusion, le risque est d'en faire un terme polysémique dont la signification se dilue : la notion s'use alors à force d'en trop user sans vigilance critique. On peut se prémunir contre ce risque en considérant la dispersion des définitions du self sans chercher une synthèse

¹ Soi = noyau de l'individu exige l'association du corps et de la psyche.

² Cf. source de la créativité: « tendance de l'homme à s'actualiser, et à devenir ce qui est potentiel en lui », force curative sur laquelle s'appuie le thérapeute découverte à partir de l'expérience de la relation d'aide : « mon expérience m'a montré que, fondamentalement, tous les hommes ont une orientation positive » (Rogers 1968, 248).

problématique et s'inscrire dans le champ d'une théorie clinique précise, on y gagne en efficacité mais pas nécessairement en compréhension.

Dans ces conditions, il me semble utile que les usages psychologiques de la notion de self s'accompagnent d'une réflexion sur cette capacité de chaque homme à se désigner lui-même comme une personne. L'anthropologie de Paul Ricoeur dans son ouvrage majeur *Soi-même comme un autre* paru en 1990 offre des bases solides à cette réflexion. Son anthropologie philosophique propose une herméneutique du soi qui enrichit l'approche phénoménologique dont il est parti. La pensée de Ricoeur se révèle particulièrement utile parce qu'elle dégage clairement les problématiques dans lesquelles est inscrite cette notion de self.

Quelques mots sur le parcours philosophique de Paul Ricoeur (1913-2004) jusqu'à la publication de *Soi-même comme un autre*.

Après avoir traduit en captivité (1942) les *Ideen*³ d'Husserl et fait paraître en 1947 et 1948 des ouvrages dédiés à ses maîtres en philosophie: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, deux philosophes s'inscrivant dans le courant existentialiste, il publie sa thèse, ainsi commence son œuvre philosophique.

Dans la lecture rétrospective qu'il fait de son œuvre, lors d'une conférence donnée à Barcelone en 2001,⁴ Ricoeur souligne que sa philosophie est une philosophie de l'action ;⁵ il explique :

[...] j'ai glissé progressivement d'une philosophie de l'action à une philosophie du langage avant que le mouvement du balancier me ramène dans le champ pratique (Ricoeur 2001, 78).

I. Point de départ: une philosophie de l'action

Il publie en 1950 le premier tome et en 1960 le second tome de *La philosophie de la volonté*. Le premier tome intitulé *Le volontaire et l'involontaire* étudie la volonté selon la démarche phénoménologique cf. Husserl. Voici comment Ricoeur récapitule les différents moments de son analyse: « Dire « je veux » signifie 1° je décide, 2° je meus mon corps, 3° je consens » (Ricoeur 1950, 23). Dans chacun de ces moments, se révèle la réciprocité du volontaire et de l'involontaire⁶ et au terme de l'analyse, la volonté se révèle comme le pouvoir d'une liberté humaine qui compose avec le réel :

³ *Idées directrices pour une phénoménologie*, réédité en poche chez Gallimard col. Tel (1985). Le texte de cette conférence est intégré en appendice à l'ouvrage de Domenico Jervolino (2002). Voir Michel 2006.

⁴ Le texte de cette conférence est intégré en appendice à l'ouvrage de Domenico Jervolino (2002).

⁵ Voir Michel 2006.

⁶ Début de la troisième partie intitulée consentir : le consentement et la nécessité: «décider était l'acte de la volonté qui s'appuie sur des motifs ; mouvoir l'acte de la volonté qui ébranle des pouvoirs ; consentir est l'acte de la volonté qui acquiesce à la nécessité. Étant entendu que c'est la même volonté qui est considérée successivement à des points de vue différents celui de la légitimité, celui de l'efficacité et celui de la patience » (Ricoeur 1950, 43).

[...] consentir à la situation présente, prendre le réel à plein corps pour y chercher son expression et sa réalisation... C'est un engagement dans l'être (Ricœur 1950, 432).

II. La Philosophie du langage passe au premier plan

Le virage est amorcé dans le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté*, intitulé *Finitude et culpabilité*, paru dix ans après le premier tome ; Ricœur y traite de l'expérience du mal et de la volonté mauvaise. L'analyse abstraite du premier tome est abandonnée pour « penser à partir des symboles », ⁷ c'est-à-dire en appui sur les images à travers lesquelles les hommes ont exprimé la culpabilité (par exemple la souillure) ou les mythes par lesquels ils ont tenté d'expliquer l'origine du mal (par exemple dans la tragédie grecque le héros en proie au « dieu méchant » ou les figures d'Adam et Eve dans la Bible). Désormais dans l'œuvre de Ricœur, la philosophie du langage s'articule à l'analyse réflexive, témoignant d'un infléchissement de la méthode. Jean Greisch parle de la percée herméneutique de 1960 dans l'œuvre de Ricœur (Greisch 2001, 89 et suiv.). Cette démarche herméneutique s'affirme lorsqu'en 1965, il publie *De l'interprétation Essai sur Freud*, ouvrage dans lequel il montre le « conflit des interprétations » ⁸ entre les explications que donnent les sciences humaines des déterminismes psychiques ou sociaux qui constituent le moi (cf. Freud : pulsions, mécanismes inconscients) et la philosophie réflexive pour qui l'intentionnalité de la conscience oriente la vie psychique du sujet. Ce conflit Ricœur le conçoit comme une tension non comme une concurrence et il invite à faire dialoguer les deux approches, l'interprétation causale (explication) et l'interprétation du sens (compréhension), selon sa formule souvent citée : « expliquer plus pour comprendre mieux ».

Ce sont les deux ouvrages *La métaphore vive* (1975) consacré au langage poétique et les trois tomes de *Temps et récit* (1983-1985) consacrés au récit (historique ou de fiction) qui témoignent le mieux de cette importance prise par le langage dans l'œuvre de Ricœur. Il y montre les ressources du langage poétique et littéraire pour comprendre l'expérience humaine et pour la vivre. Citons à titre d'exemple l'hypothèse majeure de *Temps et récit*, Ricœur :

[...] le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle (Ricœur 1983, 17).

Hypothèse puissante selon laquelle le récit, c'est à dire la composition d'une histoire qui déroule une intrigue dans le temps, rend compte de l'expérience

⁷ Démarche définie en méditant la formule de Kant : « le symbole donne à penser ». A partir renvoie à deux idées: 1) La pensée philosophique autonome part toujours d'un langage qui lui préexiste. 2) L'univers symbolique donne une impulsion et oriente cet exercice de la pensée, à condition de se fier aux significations suggérées par les symboles.

⁸ C'est le titre d'un recueil d'articles paru en 1969.

Annie Barthélémy

humaine du temps, du temps humain qui est d'une autre nature que le temps cosmologique dans lequel pourtant il s'inscrit. Dans l'ouvrage, en particulier lorsqu'il traite du récit de fiction, Ricœur démontre que le récit dont la caractéristique est de parler des événements, des actions et des personnes, en construisant une trame qui donne un sens (une direction et une signification) à ce qui est raconté, peut enrichir la manière de vivre notre existence temporelle.

III. Retour au premier plan de la philosophie de l'action

Il se concrétise dans l'ouvrage majeur *Soi-même comme un autre* (1990). Voici les propos que tient Ricœur en 2001 à Barcelone sur les circonstances qui ont conduit à la publication de cet ouvrage qui reprend dix des conférences qu'il avait données à l'université d'Edimbourg en 1986.⁹ L'université l'avait invité en lui demandant de faire une synthèse de ses travaux, Ricœur a dû pour présenter cette synthèse se faire violence :

D'une certaine façon je crois à un certain éparpillement du champ de la réflexion philosophique en fonction d'une pluralité de questions déterminées appelant chaque fois un traitement distinct en vue de conclusions limitées mais précises... C'était donc à contre-courant de mes préférences avérées que je devais proposer une clef de lecture à mon auditoire. C'est de cette mise à l'épreuve qu'est né *Soi-même comme un autre* (1990) (Ricœur 2001, 80-81).

Il lui est apparu alors que les questions multiples qui l'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale, celle des significations du verbe « je peux ». *Soi-même comme un autre*, développe une anthropologie de l'homme capable, c'est-à-dire une anthropologie des pouvoirs qui caractérisent l'homme et en particulier ce pouvoir fondamental de se désigner lui-même comme l'auteur de ses paroles et de ses actes et de se tenir responsable de sa vie. Pour Ricœur, le sens du mot self renvoie aux emplois du pronom réfléchi (ex. : je m'engage) et désigne donc la capacité des personnes humaines à associer le soi à un je. Nous allons montrer que, partant de ces emplois du pronom réfléchi, le philosophe apporte une conception du self qui n'a rien d'un retour contemplatif sur soi, encore moins d'une mise en scène de soi comme cela se généralise avec la mode du « selfie » pris d'un téléphone portable au bout d'une perche. Le self n'est ni narcissique, ni autosatisfaction, ni repli sur ce qui serait le noyau intime de la personne, le self est attestation de soi, une attestation fragile mais confiante.

Je termine cette section en présentant le plan de notre article qui va suivre les trois intentions qui ont guidé Ricœur pour l'élaboration de son ouvrage et qu'il précise dans la Préface de *Soi-même comme un autre*.¹⁰

⁹ Gifford Lectures: *On Selfhood, the Question of Personal Identity*.

¹⁰ « Par le titre *Soi-même comme un autre*, j'ai voulu désigner le point de convergence entre les trois intentions philosophiques majeures qui ont présidé à l'élaboration des études qui composent cet ouvrage » (Ricœur 1990, 11).

La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : « je pense », « je suis »... (Ricœur 1990, 11).

Autrement dit se désigner soi-même n'est pas une affirmation de soi spontanée, où le je qui parle ou qui pense se saisit directement. Le soi, contrairement à cette position directe du je, exige le recours à des médiations autrement dit la notion de self n'a rien d'évident, elle suppose des étapes pour désigner qui est cette personne qui dit « je ». Cette intention sera développée dans les première et deuxième parties qui expliqueront ce qui différencie la position immédiate du sujet de la capacité à se désigner soi-même comme personne.

La seconde intention philosophique, implicitement inscrite dans le titre du présent ouvrage par le biais du terme « même », est de dissocier deux significations majeures de l'identité... selon que l'on entend par identique l'équivalent de l'*idem* ou de l'*ipse* latin... (Ricœur 1990, 12).

Ici Ricœur attire l'attention sur le sens du terme même quand il vient renforcer l'emploi du mot soi comme dans le titre *Soi-même comme un autre*. La notion de self implique une référence à l'identité personnelle, mais pour Ricœur cette identité ne renvoie pas à un noyau non changeant de la personnalité qui resterait identique dans le temps. Pour éviter l'assimilation de même à identique,¹¹ Ricœur, pour un lecteur français, est obligé d'avoir recours au latin pour différencier deux formes d'identité : l'identité-*idem* (mêmeté) et l'identité-*ipse* (l'ipséité). Cette analyse fera l'objet de la troisième partie, c'est dans cette troisième partie que le titre de l'ouvrage sera commenté, le self se définira comme une attestation confiante et fragile de soi.

La troisième intention philosophique, explicitement incluse, celle-ci, dans notre titre, s'enchaîne avec la précédente, en ce sens que l'identité-*ipse* met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmeté, à savoir la dialectique du *soi* et de *l'autre que soi* (Ricœur 1990, 13).

Ricœur explique qu'en rester à une définition de l'identité-mêmeté, c'est exclure l'autre différent (cf. les dérives identitaires pour exclure ceux qui ne sont pas comme nous) alors que penser l'identité sous la forme l'ipséité, c'est mettre l'altérité au cœur de l'identité et la relation à autrui au cœur de la relation à soi-même : « l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre » (Ricœur 1990, 14). Ricœur attire l'attention sur le fait que la conjonction comme dans le titre n'est pas un terme de comparaison (soi-même semblable à un autre) mais qu'il faut l'entendre au sens

¹¹ En français, le mot même signifie self dans soi-même et identique quand il est adjectif (c'est la même chose), l'anglais dispose de deux mots différents: self et same.

Annie Barthélémy

fort, synonyme de (soi-même en tant qu'autre). La quatrième partie développera cette thèse qui lie intimement l'altérité à l'attestation de soi qui constitue le self.

IV. Le self n'est pas position immédiate de soi

Self n'est pas ego « Dire soi n'est pas dire moi » (Ricœur 1990, 212). Le self :

- ✓ vaut pour tous les pronoms personnels qu'il s'agisse de moi, de toi, d'elle, de lui et désigne un mouvement réflexif par laquelle une personne se rapporte à elle-même.

Le self est rapport à soi, Ricœur évoque le beau titre d'un ouvrage de Michel Foucault *Le souci de soi* qui lui-même l'emprunte aux grecs Cf. précepte de Socrate reçu du Dieu de Delphes « prends soin de soi-même ». D'emblée cette mention du souci de soi invite non à connaître un soi qui serait donné mais à cultiver un soi, cette culture de soi devenant la tâche prioritaire des hommes (comment conduire d'autres personnes si on ne sait pas se conduire soi-même ?). Comme on exerce son corps pour être en bonne santé, le précepte de prendre soin de soi-même rappelle que l'âme aussi a besoin d'exercice.

- ✓ n'est pas l'ego donné immédiatement à lui-même en toute transparence comme le sujet cartésien.

Ricœur conteste la surestimation du soi du cogito cartésien. *Cogito ergo sum* pose la certitude du sujet pensant comme intuition et vérité première pour sortir de l'océan du doute : Descartes peut douter de tout, mais dans cette expérience de doute radical, il découvre une certitude celle de l'existence du sujet qui doute au moment où il doute (j'existe pensant). Ricœur énonce trois critiques à l'égard de ce sujet cartésien qui émerge de l'océan du doute : pour Ricœur c'est un sujet désincarné (une chose qui pense), c'est un sujet exalté placé au rang de première vérité, enfin c'est un sujet qui prétend pouvoir se saisir directement par une intuition intellectuelle.

- ✓ n'est pas non plus l'ego brisé, dont les paroles et les actes disséminés ruinent toute prétention de l'ego à se désigner comme locuteur de sa parole et auteur de ses actes.

Contre Descartes, Nietzsche affirme que le sujet pensant est une illusion, une fiction. Le monde intérieur est un tissu de faits, d'impressions subjectives, nous interprétons cette expérience intime comme liée à un sujet, mais cela est une interprétation où nous inventons un enchaînement et un acteur qui dirige cette vie intérieure. Le soi dans ces conditions est une pure fiction, pour Nietzsche le soi est énigmatique, cet acteur qui dirigerait notre vie intérieure n'est que le jouet de forces vitales : instincts, intérêts, passions.

Ricœur sensible à la critique de Nietzsche n'en reste cependant pas à cette vision d'un soi brisé, éclaté qui sous-estime selon lui les pouvoirs du soi.

✓ n'est pas l'ego isolé dans sa tour d'ivoire.

Une remarque avant de présenter l'herméneutique du soi par laquelle Ricœur va dépasser l'opposition entre un sujet exalté et un sujet brisé. A la question qui suis-je ? De quelle nature est le soi ? Les deux philosophes, Descartes et Nietzsche, répondent en ignorant la personne concrète dans ses rapports avec autrui et dans les actes par lesquels elle intervient dans le cours du monde ; en cela, ils ignorent l'identité de la personne historique, la relation je-tu, « le soi de la responsabilité » (Ricœur 1990, 22).

V. Le self implique une herméneutique du soi. Les médiations qui précisent question qui ? (qui suis-je ?)

La saisie de soi n'est pas directe, elle passe nécessairement par un travail d'interprétation, que désigne l'expression herméneutique du soi. L'herméneutique met au point de départ de la réflexion non le sujet (le sujet des philosophies réflexives: Descartes, Husserl entre autres), mais la personne concrète, insérée dans le monde et en relation avec les autres. Ricœur utilise une jolie métaphore :

[...] nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution (Ricœur 1986, 48).

La démarche phénoménologique qui se fie à la seule intuition intellectuelle ne suffit plus pour saisir l'expérience du soi enraciné dans le monde. Pour se comprendre, il faut que le sujet se décentre et interprète les signes concrets de son existence, c'est-à-dire ses paroles, ses actes, ses engagements. L'herméneutique du soi a pour tâche de rassembler les signes dispersés de la présence du soi dans le monde, de ses paroles, ses actes, les récits qu'il fait de sa vie et ses engagements éthiques; la patiente démarche herméneutique de Ricœur se présente ainsi comme une alternative au sujet cartésien exalté qui trouve en lui-même immédiatement sa vérité mais aussi une alternative au sujet humilié que la critique de Nietzsche réduit à une pure illusion. Elle dépasse l'opposition entre self et non-self par une triple démarche :

[...] le détour de la réflexion par l'analyse, la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, celle enfin de l'ipséité et de l'altérité (Ricœur 1990, 28).

La suite de l'exposé développe successivement chacun de ces trois aspects ; commençons par le premier et précisons en quoi consiste le détour par l'analyse indispensable à la philosophie réflexive.

- ✓ dépassement de la phénoménologie dans l'anthropologie de l'homme capable : les quatre dimensions de l'herméneutique : qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ?

La démarche herméneutique rend moins massive la question qui ? À laquelle le soi donne une réponse (cf. effet de perplexité produit par l'injonction « sois toi-même »), l'herméneutique du soi divise la question qui ? En quatre questions : qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral responsable de ses actes ? Cette analyse permet balayer toute l'amplitude de la question qui ? et d'y répondre en renvoyant à la réalité concrète des paroles, des actes, des récits, des engagements. Progressivement le *Soi* va émerger de l'analyse des réponses aux quatre questions qui détaillent la question qui ? Refusant de faire du self une donnée immédiate, l'herméneutique du soi approche le self par une interprétation des différentes facettes par lesquelles le soi se manifeste dans le monde. Elle propose donc un retour sur soi au terme d'un long détour : d'abord Ricœur, se référant à la philosophie analytique anglo-saxonne, étudie la manière dont on parle des personnes c'est-à-dire des entités susceptibles d'être un soi, puis il s'intéresse aux actions qui sont des événements d'un genre particulier, attribuables à une personne qui en est l'agent.

La démarche part de la définition la plus extérieure du soi : au quotidien, quand nous parlons de quelqu'un, quelle différence faisons-nous avec la désignation d'une chose particulière (Cf. usage du nom propre et d'attributs psychiques) ? Quand nous décrivons un acte posé par quelqu'un, comment différencions-nous cet acte d'un simple fait physique (je lève la main pour vous saluer/le vent se lève) ? Nous voyons que l'analyse, à ce stade, n'envisage pas encore un soi comme personne qui se désigne elle-même, mais quiconque dont on parle.

- ✓ attestation de soi comme sujet agissant et souffrant

Des quatre premières études, je retiens un thème central dans l'ouvrage, celui d'attestation de soi qui précise le statut que Ricœur donne au self. Partons de la capacité d'initiative que suppose la distinction entre événement et action : un événement est ce qui arrive (la tempête a causé des dégâts à la voilure du bateau), une action fait arriver un événement (le capitaine en virant de bord a provoqué le naufrage de son équipage). Cela paraît clair : l'événement est ce qui arrive (cause naturelle), l'action est ce qui fait arriver quelque chose (le quoi de l'acte se relie non à des causes mais à des motifs). Quand on attribue l'acte à son auteur, l'analyse révèle beaucoup de complexité : Qu'en est-il des conséquences non voulues de l'action ? Pour faire arriver quelque-chose ne faut-il pas composer le but poursuivi avec l'enchaînement des causes et des effets ? Il suffit d'assister à une séance d'un tribunal pour constater que le lien entre le qui ? a fait quoi ?

pourquoi? n'a rien d'évident ni pour les enquêteurs, ni pour les témoins, ni pour les juges, ni même le présumé coupable.

Sans entrer dans le détail des analyses, on voit que ce qui est en cause c'est la capacité d'initiative d'une personne, le self apparaît ici liée à la puissance d'agir de la personne: « L'initiative », affirme Ricœur,

est une *intervention* de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui *cause* effectivement les changements dans le monde (Ricœur 1990, 133).

Que le soi puisse avoir prise sur le cours des événements, pouvoir certes limité mais efficacité partielle réelle, est, pour le philosophe, une croyance nécessaire afin que l'idée de self ait un sens. Cette assurance n'est pas une simple opinion, je crois que cela peut arriver, elle relève d'une croyance en soi¹² qui n'est pas de l'ordre de la vérité scientifique ; elle est une certitude pratique fragile, qui contraste avec les alibis paresseux : « qu'est ce que je peux y faire? », mais qui se révèle indispensable pour que le self ne se désagrège en soi chosifié,¹³ au destin déjà tout tracé (Cf. le ton désabusé du : ça ne m'étonne pas de lui!).

L'attestation peut se définir comme *l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant*. Cette assurance demeure l'ultime recours contre tout soupçon ; même si elle est toujours en quelque façon reçue d'un autre, elle demeure attestation *de soi*. C'est l'attestation de soi qui préservera la question qui de se laisser remplacer par la question quoi ? Ou la question pourquoi? (Ricœur 1990, 35).

Cet extrait de la préface de *Soi-même comme un autre* indique bien le statut du self pour Ricœur ni vérité primitive, ni simple éventualité mais affirmation de la puissance d'agir en dépit de ce qu'il subit comme être vivant, de ce dont il souffre comme personne incarnée, à la perspective limitée, soumise au vieillissement et à la mort.

✓ herméneutique de soi toujours inachevée

L'herméneutique du soi prend acte du fait que la personne ne coïncide pas spontanément avec elle-même et qu'une appropriation lente est nécessaire pour qu'elle se reconnaisse elle-même. Tant que la vie continue, cette reconnaissance est incomplète. Ricœur aborde ce thème dans la cinquième étude qui traite de l'identité narrative, nous en donnons ici un bref aperçu. Cette cinquième étude s'appuie sur les acquis de *Temps et récit*, ouvrage dans lequel Ricœur, à la suite d'Aristote, médite sur l'importance du récit qui en construisant une histoire relie des événements dispersés. Une suite

¹² Ricœur distingue nettement deux usages du verbe croire en français : croire que (opinion) et croire en (vérité pratique)

¹³ « L'attestation « de soi » permet à la question « qui » de ne pas se métamorphoser dans un « quoi » la personne « choséifiée » ou un pourquoi « la vérité prédonnée » (Mongin 1994, 174).

d'événements ne fait pas une histoire car une histoire repose sur une intrigue qui enchaîne les événements et donne sens et cohérence à la succession des faits. Sans le récit qui enchaîne les épisodes, nous ne voyons qu'une succession d'événements qui arrivent l'un après l'autre (la distinction fondamentale est entre une succession et un enchaînement de faits). L'intrigue donne une unité à l'histoire, le fil de l'histoire qui se déroule du début à la fin rend intelligible la succession des épisodes; cette unité de l'histoire se répercute sur les personnages de l'histoire qui acquièrent ainsi une identité, que le lecteur reconnaît (celui-ci est l'ami fidèle, celui-là le traître...): telle est l'origine de l'expression « identité narrative », celle des personnages de fiction dans un récit.

Passons de la fiction à la vie, le tissu de la vie reste décousu pour celui qui la vit comme une simple succession d'événements. Faire le récit de sa vie peut devenir une médiation utile pour se reconnaître soi-même dans son histoire personnelle. Mais à la différence de l'auteur qui construit une histoire dont il maîtrise le commencement, le déroulement et la fin. La personne n'est ni maître de sa naissance, ni de sa mort et ne l'est que partiellement du déroulement de sa vie. En ce sens, tant que la mort n'a pas mis un point final, l'interprétation de soi agissant et souffrant dans le cours des événements reste ouverte, inachevée, non seulement parce que la fin de l'histoire n'est pas arrivée, mais parce que la personne peut toujours réécrire l'histoire de sa vie, en donner une autre interprétation, en donner un autre cours (Cf. les exemples de reconversion professionnelle, de conversion etc.).

VI. Le self ricœurien: une conception de l'identité personnelle

Dans les cinquième et sixième études de l'ouvrage, Ricœur aborde la question de l'identité personnelle, une problématique incontournable à la notion de self. En effet cette notion implique la référence à une continuité du soi dans le temps et donc suppose une permanence du soi dans le changement. Quel est le fondement de cette permanence ? Comme je l'ai annoncé plus haut, Ricœur apporte un éclairage qui renouvelle le traitement de la question, en distinguant deux formes de permanence, qui constituent deux manières d'appréhender l'identité: *mêmeté* et *ipséité*. Cette terminologie emprunte aux mots latins *idem* et *ipse*. Le critère de la mêmeté est la similitude, l'identité conçue selon ce critère (identité-mêmeté), c'est celle de l'état-civil qui décline le nom de la personne, la date et son lieu de naissance ou celle de la reconnaissance d'une personne à sa démarche, à sa voix, aux traits de son visage (Cf. lorsqu'on dit à un ami qu'on revoit après quelques années: « *tu n'as pas changé!* »). Mais ce second exemple montre les limites de l'identité-mêmeté pour définir l'identité d'une personne, outre le fait qu'elle est attribuée de l'extérieur, ignorant l'expérience du corps propre (vécu d'un corps

qui est le mien) à laquelle Ricœur accorde beaucoup d'attention,¹⁴ elle méconnaît le fait que nous changeons (sous le poids des ans, dans l'épreuve de la maladie, avec les entraînements et régimes auxquels nous nous soumettons). On ne peut donc assimiler identité personnelle au fait de rester identiquement le même (identité-mêmeté). C'est à ces difficultés que répond la notion d'ipséité introduite par Ricœur.

✓ différence entre idem et ipse

L'ipséité désigne le maintien de soi à travers le temps. Ainsi lorsqu'une personne offre un cadeau en déclarant fièrement: « c'est moi qui l'ai fait », la personne se désigne elle-même dans l'acte de fabrication et l'acte de donner, signifiant son désir d'être reconnue dans le mouvement qui l'a conduite à faire quelque chose pour l'autre. On perçoit combien cette reconnaissance-là surpasse la simple reconnaissance d'une personne dans la rue. Ricœur donne en exemple emblématique de l'ipséité: la promesse tenue. En effet quand je tiens parole, je maintiens ma promesse dans la durée et malgré les difficultés qui peuvent surgir. Le self selon Ricœur ne se réduit pas à la mêmeté, il échappe à toutes les définitions qui l'enferment dans des traits identitaires, le self est une identité ouverte; cette conception me paraît très utile de diffuser aujourd'hui où nous constatons la tentation d'un repli identitaire de beaucoup de groupes sociaux.

✓ ipséité : une identité ouverte

La distinction opérée entre mêmeté et ipséité renouvelle l'analyse de l'emprise du caractère sur la personne (Ricœur 1990,143-150) que Ricœur avait amorcée dans *Le Volontaire et l'Involontaire* et lui permet de penser les chevauchements entre mêmeté et ipséité dans l'identité personnelle. Il est ainsi conduit à relativiser la fixité du caractère qu'il présentait alors comme un pôle immuable et involontaire de la personnalité. Dans *Soi-même comme un autre*, après avoir précisé que le caractère n'est pas donné à la naissance mais qu'il a une histoire susceptible d'en assouplir ou d'en rigidifier les traits, il souligne que l'identité de la personne n'est pas fixée seulement dans le caractère, mais qu'elle relève aussi d'un « *maintien de soi* ». Ricœur argumente en opposant la stabilité du caractère à la fidélité à une promesse ou la constance dans l'amitié:

Une chose est la continuation du caractère : une autre est la persévérance dans la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère; une autre, la constance dans l'amitié (Ricœur 1990, 148).

¹⁴ C'est cette expérience d'un vécu du corps propre (« de la double appartenance du corps propre au règne des choses et au règne du soi »), irréductible à la relation du corps avec d'autres corps dans l'espace, qui ouvre l'identité-mêmeté sur l'ipséité et à l'altérité au cœur du self (Cf. 10^{ème} étude, 369-380).

La persévérance ou la constance impliquent une action de la personne. C'est ainsi que la distinction entre mêmété et ipséité invite non à être soi-même mais à demeurer fiable quoi qu'il en soit des péripéties des événements. Dans une note, Ricœur apporte une nuance en définissant le caractère comme « *la mêmété dans la mienneté* » (Ricœur 1990, 145, note), ce dernier est alors susceptible d'être vécu comme le style qui marque mes initiatives, mais cette forme d'adhésion à notre caractère, proche du consentement décrit dans la troisième partie du tome 1 de la *Philosophie de la volonté*, n'est pas acceptation passive du caractère qui donne un alibi à la paresse (Cf. « que voulez-vous que j'y fasse, c'est mon caractère! »), mais une reprise de soi dans l'action sans assurance présomptueuse mais avec la confiance fragile et tenace de l'attestation. Le self est suspendu à cette attestation qui, sous le signe de l'ipséité, défie la sclérose des habitudes rigides et laisse un horizon temporel ouvert.

✓ ipséité : une identité qui est une tâche et non une donnée

La conception ricœurienne du self est liée à une philosophie de l'action. Le self n'est pas donné, il se construit par un rassemblement patient des signes qui manifestent l'intervention du soi dans le cours des événements, il n'est pas un substrat qui serait le socle de l'identité mais une tâche morale, plus précisément éthique,¹⁵ par laquelle la personne devient progressivement elle-même. La conception ricœurienne du self exige de ne pas assimiler la question qui-suis-je ? à la question que suis-je? Le self est une réponse pratique confiante et résolue à la question qui-suis-je? Cette initiative, cet engagement personnel, voilà l'alternative que Ricœur oppose à la fierté du sujet cartésien et à l'humiliation du sujet nietzschéen:

[...] il n'est pas douteux que le « Me voici » par quoi la personne se reconnaît sujet d'imputation marque un coup d'arrêt à l'égard de l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme.

Entre l'imagination qui dit : « Je peux tout essayer » et la voix qui dit : « Tout est possible mais tout n'est pas bénéfique (entendons à autrui et à toi-même) une source de discorde s'installe ». C'est cette discorde que l'acte de la promesse transforme en concorde fragile: Je peux tout essayer, certes mais: « Ici je me tiens! » (Ricœur 1990, 197-198).

La dimension éthique de la réponse pratique qui vise la réconciliation du self avec lui-même est signalée par le rappel: « Tout n'est pas bénéfique ».

¹⁵ La morale renvoyant au devoir n'est qu'un moment pour Ricœur de l'éthique par laquelle se concrétise dans un contexte donné l'aspiration à la vie bonne.

VII. Le self en tant qu'autre: l'altérité, un « comme » qui renvoie à une implication et non à une comparaison

Tout au long de *Soi-même comme un autre*, l'intersubjectivité est placée au cœur du self, autrui n'est pas un autre moi, il fait partie intimement du soi (cf. « dire soi n'est pas dire moi » cité plus haut) car la relation à autrui est constitutive de ma subjectivité. Bien entendu, cette conception est largement développée dans les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*, court traité de philosophie morale qui donne à l'action humaine ce large horizon: « une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » (Ricœur 1990, 202).

✓ « altérité intérieure »

L'attestation suppose autrui au cœur de la subjectivité, Ricœur le souligne dès la Préface :

[...] l'attestation peut se définir comme *l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant*. Cette assurance demeure l'ultime recours contre tout soupçon; même si elle est toujours en quelque façon reçue d'un autre, elle demeure attestation de soi (Ricœur 1990, 35).

Si la promesse est l'acte qui traduit le mieux l'ipséité, c'est parce qu'elle rend visible dans la fidélité à la parole donnée ce qui lie intimement le soi et l'autre: la promesse suppose un autre à qui s'adresse la promesse et un autre qui se fie à la parole donnée. Ricœur pointe aussi l'intersubjectivité est au fondement de l'estime de soi:

[...] je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme moi-même*... Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de *l'autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre* (Ricœur 1990, 226).

C'est dans cette réciprocité que se trouve le secret de la force de l'attestation: elle n'est pas une assurance qui ne tient qu'à soi, elle s'enracine dans la confiance que l'autre me fait. L'attestation tient de l'affirmation de soi et de l'accueil de l'autre en soi.

✓ caractère dialogal du soi

Le self n'est pas un héros solitaire, croire en soi suppose qu'un autre, que d'autres nous font confiance. Cette dimension intersubjective du self est intégrée par beaucoup de thérapies qui montrent l'influence décisive de l'environnement humain pour l'émergence et le développement du self. La pensée de Ricœur va dans ce sens: la médiation d'autrui est indispensable à l'accomplissement du self; ce point de vue, il le développe en commentant longuement, dans la septième étude (Ricœur 1990, 217 et suiv.), l'affirmation d'Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* selon laquelle « l'homme heureux a besoin d'amis ». Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Ricœur insiste sur le rôle des proches: « ceux qui comptent sur nous et pour qui nous

comptons », situés dans un cercle à géométrie variable, selon le degré de proximité qui n'est pas seulement spatial mais qui dépend de la manière dont on se sent et on se rend proche. Je cite ce très bel extrait concernant ceux qu'on appelle nos proches:

Quelques-uns pourront déplorer ma mort. Mais auparavant quelques-uns ont pu se réjouir de ma naissance et célébrer à cette occasion le miracle de la natalité, et la donation du nom sous lequel ma vie durant je me désignerai moi-même. Entre temps mes proches sont ceux qui m'approuvent d'exister et dont j'approuve l'existence dans la réciprocité et l'égalité d'estime... Ce que j'attends de mes proches, c'est qu'ils approuvent ce que j'atteste: que je puis parler, agir, raconter, m'imputer à moi-même la responsabilité de mes actions (Ricœur 2000, 162).

Comme vous le constatez Ricœur fait là explicitement référence à l'anthropologie de l'homme capable de *Soi-même comme un autre*, pour lui la médiation de l'autre est indispensable à la concrétisation de nos pouvoirs humain : la parole, l'action, le récit, l'exercice de la responsabilité. Dans cet extrait, on voit aussi comment le nom ne se réduit pas pour Ricœur à une dénomination inscrite à l'état-civil mais signe une arrivée dans le monde qui donne au soi son incarnation: corporelle, spatiale, temporelle. Quant à la question d'une journaliste sur ce qu'est pour elle l'identité, une écolière répond: « je suis Malika et j'ai onze ans », on peut l'entendre comme une forme d'appropriation de son identité.

- ✓ une éthique de soi : vivre bien avec et pour autrui dans des institutions justes

Impossible de développer ici toute la « petite éthique » incluse dans *Soi-même comme un autre*, je veux seulement souligner que pour Ricœur le self repose en définitive sur la responsabilité personnelle à l'égard de soi, de l'autre et de chacun. Considérer le « je », le « tu », le « il » comme un soi digne d'estime, de respect et à qui il faut rendre justice, tel est l'horizon large de l'anthropologie de l'homme capable de Paul Ricœur.

Conclusion

Au terme de ce développement, on voit que les analyses de Paul Ricœur rendent plus problématiques les désignations du self dans le champ de la psychologie. Les rendre problématiques c'est en cerner les limites de validité théorique et de pertinence pratique, en considérant que sous ce terme apparemment simple se cachent un ensemble de questions essentielles. Ces questions Ricœur les a examinées méthodiquement, au terme de sa recherche, il montre que le self n'est pas une identité définissable a priori mais qu'elle est une finalité que la personne poursuit par un effort de rassemblement, rassemblement des éclats dispersés du moi, rassemblement de ses forces pour attester de ses capacités. Le self a besoin

que je parie sur lui pour advenir, il n'a pas de base fixe assurée ; les seules garanties que cet effort ne soit pas vain, sont l'expérience intime d'un corps vécu comme mien¹⁶ et la confiance que me fait autrui (l'intersubjectivité est en ce sens plus fondamentale que le self). Le self n'est pas centration sur soi mais réalisation des capacités de soi dans une visée humanisante pour soi, pour autrui et pour tout un chacun. Le self exige une culture de soi, culture de soi dont Michel Foucault, dans ces derniers écrits, montre l'importance, même si sa perspective diffère de celle de Ricœur, ce qui n'exclut pas des points de rencontre entre les deux herméneutiques du sujet.¹⁷

Références

- Greisch, Jean. 2001. *Paul Ricœur L'itinérance du sens*. Grenoble : Millon.
- Jervolino, Domenico. 2002. *Paul Ricœur Une herméneutique de la condition humaine*. Paris : Ellipses.
- Grondin, Jean. 2013. *Paul Ricœur*. Paris : PUF.
- Michel, Johann. 2006. *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain*. Paris : Cerf.
- Mongin, Olivier. 1994. *Paul Ricœur*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1950. *Philosophie de la volonté* tome 1 *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Le Seuil ed. Points 2009.
- Ricœur, Paul. 1960. *Philosophie de la volonté* tome 2 *Finitude et culpabilité*. Paris : Le Seuil ed. Points 2009.
- Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation Essai sur Freud*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1983. *Temps et récit* Tome 1. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1984. *Temps et récit* Tome 2. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et récit* Tome 3. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 1995. *Réflexion faite Autobiographie intellectuelle*. Paris : Esprit.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire l'oubli*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, Paul. 2001. « Lectio magistralis, l'Université de Barcelone (24 avril 2001) ». Dans Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, 75-91. Paris : Ellipses, 2002.
- Rogers, Carl. 1968. *Le développement de la personne*. Paris : Dunod

¹⁶ Michel 2006, 80: « le maintien de la référence phénoménologique relative au corps propre et à la mienneté permet de préserver l'exigence morale et juridique de la responsabilité individuelle ».

¹⁷ Ce texte est la retranscription d'une conférence donnée à Iasi en juin 2015.