

Herméneutique de soi dans *Soi-même comme un autre*

Mei HAN

aux Universités suivantes :

- Univerzita Karlova v Praze (République Tchèque) du 01/09/2008 au 31/01/2009
- Université du Luxembourg (Luxembourg) du 01/02/2009 au 30/07/2009
- Université de Toulouse II-Le Mirail (France) du 01/09/2009 au 30/06/2010

Le 8 juin, 2010

À Toulouse

Herméneutique de soi dans *Soi-même comme un autre*

Résumé :

Ricœur prend une position très claire qui refuse les conceptions philosophiques qui considèrent l'homme perdu. *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur vise à la théorie du sujet ou plutôt l'herméneutique de soi, qui est consacrée à reconstituer le sujet. Selon lui, le sujet est exprimé par le terme « soi », le titre articule bien la signification du sujet. L'herméneutique de soi prend le mode d'être par la voie herméneutique. À cet égard, son ontologie s'agit sur l'acte herméneutique : décrire, raconter et prescrire. En ce sens, *Soi-même comme un autre* est censé comme un prolongement des analyses de *Temps et Récit*, Ricœur fait la contribution majeure de la théorie narrative à la constitution du soi. D'une part, il rejette le Cogito exalté de Descartes, qui fait la médiation réflexive de soi sur la position immédiate du Cogito; d'autre part, il critique la réduction radicale de Nietzsche. Il croit que l'homme est capable de faire l'attestation de soi, et maintenir un sujet existant, mais le Cogito ricœurien se constitue toujours à partir d'autre qui est hors de lui. L'identité personnelle en tant que l'identité narrative déborde la voie courte de l'immédiateté de la réflexion et ouvre une dimension pratique. En ce sens, Ricœur est un philosophe critique du Cogito et aussi un héritier de la philosophie réflexive. L'étant ou l'entité de l'herméneutique de soi est accompli par trois problématiques ou par trois médiations : approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse; dialectique entre la mêmété et l'ipséité; dialectique entre l'ipséité et l'altérité. L'entreprise de ces trois médiations guide l'esquisse ontologique, sous la multiplicité des sens de l'être. En ce sens, le rapport entre l'homme et le monde n'est pas celui de sujet-objet, mais une manière narrative d'être, ce qui déploie dans l'ordre qu'on vient de dire. Strawson propose les particuliers de base, qui accentue seulement une chose mais pas un soi-même irremplaçable. La personne dont on parle fait le secours à la pragmatique d'Austin. Dire, c'est faire. Le récit, ce n'est pas le monologue, mais un dialogue où le soi rencontrera l'autre. Il explicite la dérivation d'une identité à l'autre. C'est cette identité, narrativement comprise, peut être appelée l'identité narrative, dit Ricœur. La théorie narrative suscite une extension du champ pratique, c'est-à-dire, la théorie narrative peut opérer entre la théorie de l'action et la théorie morale. L'identité narrative constitue réciproquement du soi en sens pratique et éthique. L'identité, le langage ou la théorie narrative, l'éthique ne peuvent pas être compris séparément dans la constitution du soi. Quand le sujet possède la responsabilité, il entre dans la domaine éthique et morale. Distinguer les autres éthiques, Ricœur accentue beaucoup l'autre et l'institution dans son éthique ou sa « petite éthique », ce qui vise visée à la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes. Si l'œuvre de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a une portée très singulière pour la philosophie morale contemporaine, c'est grâce à la philosophie ricœurienne entendue au sens de philosophie morale.

TABLE

Première partie : l'orientation du soi chez Paul Ricœur

- I. Le sujet est exprimé par le terme soi. ----- 1
- II. La crise du *Cogito* ----- 3
- III. Attestation ----- 6
- IV. Vers une herméneutique du soi ----- 7

Deuxième partie : Qui parle?

sur l'analyse du langage en un sens sémantique et pragmatique

- I. Sur plan de la sémantique ----- 9
- II. Au plan de la pragmatique ----- 12

Troisième partie : l'agent de l'action par ascription

- I. Le schéma conceptuel : quoi-pourquoi? ----- 18
- II. Deux arguments de schéma ----- 19
- III. L'intention ----- 21
- IV. De l'action à l'agent ----- 21

Quatrième partie : l'identité narrative

- I. L'identité personnelle dans la dialectique de Mêmété et ipsité
----- 27
- II. L'identité narrative ----- 29

Cinquième partie : la visée éthique

- I. Téléologie éthique et déontologie morale ----- 32
- II. L'estime de soi ----- 33
- III. La vie bonne(souhait d'une vie accomplie) ----- 33
- IV. Avec et pour l'autre(souhait une vie dans les sollicitudes) ----- 35
- V. Souhait d'une vie accomplie dans des institutions justes ----- 36

Sixième partie : l'ipsité et l'altérité ----- 36

- Conclusion ----- 38

La philosophie ricœurienne se définit aujourd'hui comme une philosophie pratique entendue au sens de philosophie morale. Si l'œuvre de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a une portée très singulière pour la philosophie morale contemporaine, c'est parce que son théorie sur l'identité du sujet dans la mesure même où elle déborde le cadre d'une réflexion spécifique sur les valeurs ou les systèmes éthiques et s'étend de la phénoménologie à la philosophie du langage et à la théorie herméneutique. Il greffe en effet l'herméneutique sur la phénoménologie. C'est une philosophie du sujet destinée à remplacer la méditation cartésienne et husserlienne par un long détour. La manifestation du « sujet pensant » qui est au cœur du Cogito, vient d'être reprise grâce à l'herméneutique du « soi ». L'herméneutique du soi se distingue d'une philosophie réflexive classique et aussi d'une phénoménologie descriptive de la conscience. Elle se déploie par une réflexion du soi sur l'homme parlant, l'homme agissant, l'homme narratif et l'homme d'imputation morale, tout ce qui se manifeste dans la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, et la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. On peut, à partir de cette belle formule « *Soi-même comme un autre* », évoquer toute la trajectoire de Ricœur : une réflexion qui porte sur le Soi.

Première partie : l'orientation du soi chez Paul Ricœur

I. Le sujet est exprimé par le terme soi.

L'intention réflexive a une habitude de trouver un appui dans la grammaire des langues naturelles. En ce point, Ricœur marque le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet. Le paradigme de la philosophie du sujet est formulé en première personne - ego cogito¹. Le « je » se définit comme moi empirique ou comme « je » transcendantal, que le « je » soit posé absolument ou relativement. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est « je ». C'est pourquoi l'expression philosophies du sujet est tenue pour équivalente à philosophies du Cogito. Ricœur propose que le sujet pensant doit être exprimé par le terme « soi », ce qui permet d'opposer à la première personne du singulier : « je pense », « je suis ». « soi » à « je ».

¹ La philosophie de l'ego, autre appellation de la philosophie du sujet, dont le sujet éprouve sa présence dans une présence à soi-même, ou cogitatio cartésienne.

En ce qui concerne l'idiotisme du français, « soi » est défini d'emblée comme pronom réfléchi², y compris les pronoms personnels (il, elle, eux), et même impersonnels tels que « chacun », « quiconque », « on ». C'est par le détour de « se » au mode infinitif « se désigner soi-même » que notre emploi de la langue prend constamment appui sur le terme « soi », en contexte philosophique, comme pronom réfléchi de toutes les personnes grammaticales. Autrement dit, le terme « soi » est omnipersonnel, la valeur de réfléchi omnipersonnel est préservée dans l'emploi du « soi » par l'analyse conceptuelle. Ricœur propose la forme du « se désigner soi-même » comme « le souci de soi ». C'est pourquoi la querelle du Cogito, où le « je » est, tour à tour, en position de force ou de faiblesse, a paru à Ricœur tout à fait dépassée.

L'équivocité du terme « identité » chez Ricœur repose sur l'identité personnelle et l'identité narrative, en rapport avec un caractère majeur du « soi ». L'identité de soi concerne deux significations majeures de l'identité selon que l'on entend par identique l'équivalent de l'*idem* ou de l'*ipse* en latin, c'est-à-dire, l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité. L'identité-mêmeté se déploie elle-même une hiérarchie de significations dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable. Dans ses acceptions variées, le terme « même » est employé dans le cadre d'une comparaison ; il a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse. Le poids de cet usage comparatif du terme « même » a paru si grand à Ricœur qu'il tiendra désormais la mêmeté pour synonyme de l'identité-*idem*, de laquelle il distingue l'ipséité par référence à l'identité-*ipse*. L'identité dans la philosophie traditionnelle est définie comme mêmeté. la mêmeté même occulte l'ipséité dans la référence identifiante. Ainsi Ricœur détache l'ipséité de la mêmeté au cours de la formation de l'identité. La thèse constante de Ricœur est que l'identité-*ipse* n'implique aucune insertion d'un noyau non changeant de la personnalité.

Ricœur présente une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de

² L'idiotisme de la grammaire française concerne deux termes spéciaux, c'est-à-dire le terme « soi » et le terme « se ». Le terme « soi » est enfreint une restriction au pronom réfléchi de la troisième personne (il, elle, eux). Cette restriction de personne est toutefois levée si on rapproche le terme « soi » du terme « se », lui-même rapporté à des verbes au mode infinitif, par exemple « se présenter », « se nommer », forme qui représente une plénitude de signification ; le « se » désigne alors le réfléchi de tous les pronoms personnels, et même impersonnels tels que « chacun », « quiconque », « on ». Le « soi » fait le détour par le « se » et accède à l'amplitude omnitemporelle quand il complète le « se » associé au mode infinitif, « se désigner soi-même ».

l'altérité, à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi. Tant qu'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : « autre » figure parmi les antonymes de « même », à côté de « contraire », « distinct », « divers », etc. Une altérité telle est constitutive de l'ipséité elle-même. Donc l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré intime, c'est-à-dire, l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, mais bien en tant qu'autre.

Ricœur nomme son projet l'herméneutique du soi, et appelle la mention d'un sujet dans un sens spécial et philosophique auquel rapporter l'action quant à une action rapportée dans un récit ou une parole, une expérience invoquée. C'est-à-dire, l'herméneutique pose un sujet, mais indirectement, en passant par les faits du langage, de l'action, du récit, du droit, des institutions justes et de l'éthique, ce détour ayant l'ambition de libérer la question Qui ? des tentatives antagonistes d'une position directe de soi (le « cogito exalté ») et d'une déposition tout aussi immédiate (le « cogito humilié »). L'herméneutique du soi exige une philosophie pratique dans laquelle une place centrale est prévue pour le sujet du récit et de l'éthique. L'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du Cogito et de sa destitution.

II. La crise du *Cogito*

Ricœur ne fait pas la simple reprise d'une tradition philosophique, c'est-à-dire, le cogito “ exalté ” selon la terminologie de *Soi-même comme un autre*. Aux yeux de Ricœur, la notion de « crise » de la subjectivité dans la tradition philosophique est le repère essentiel du statut du sujet qui peut remonter au statut de Cogito. Il est important de noter que la crise du *Cogito* est contemporaine de la position du *Cogito*. Pour la « querelle du Cogito », il s'agit de savoir comment le *Cogito* tel qu'il a été exalté par Descartes, puis compris par ses successeurs, s'est trouvé ensuite brisé par l'initiative de Nietzsche. Dans SA, Paul Ricœur renouvelle les termes du débat entamé une trentaine d'années auparavant. Il met l'orientation du sujet ou de l'identité personnelle au soi à l'inverse de Cogito. À ce que Ricœur prétend, l'herméneutique du soi peut se tenir entre le *Cogito* exalté de Descartes et le *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche.

Le *Cogito* n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime. c'est notamment depuis

Descartes qui postule un fondement absolu du Cogito. Et puis, l'ambition de fondation dernière de Cogito s'est radicalisée de Descartes à Kant, puis de Kant à Fichte, enfin jusqu'au Husserl des *Méditations cartésiennes*(SA, 15).

L'ambition fondationnelle attachée au Cogito cartésien se laisse reconnaître par le caractère hyperbolique du doute qui ouvre l'espace d'investigation de la vérité. Cette mesure du doute procède de l'hypothèse d'un grand trompeur ou d'un malin génie que Descartes appelle « métaphysique » pour en marquer la disproportion par rapport à tout doute interne à un espace particulier de certitude. L'hypothèse fabuleuse d'un grand trompeur ou malin génie, image inversée d'un Dieu véracé, réduit celui-ci au statut de simple opinion. Seulement le Cogito, qui peut procéder de cette condition extrême du doute, conduit le doute. Le Cogito apparaît avec certitude qu'on cherche toujours. Le Cogito, liée d'abord à la question *qui doute?* , prend à la forme de la question *qui pense?*, et plus radicalement *qui existe?*³. L'acte de penser existe dans le cadre du doute, et suffit à vaincre le doute, parce que le doute le contient déjà. C'est en ce sens que le *j'existe pensant* est une première vérité, c'est-à-dire une vérité que rien ne précède.

Ainsi, il nous apparaît une proposition existentielle : le verbe « être » est pris absolument et non comme copule : « je suis, j'existe » (*Cogito ergo sum*). « Je suis » est posé lui-même par la réflexion sur son propre doute. Il n'y a donc point de doute que je suis.

Toutefois, dans la *Troisième Méditation*, Descartes place la certitude du Cogito au second rang de vérité. Il montre une sorte de choc en retour de la nouvelle certitude, à savoir celle de l'existence de Dieu ; c'est à un ordre de la véracité divine que toutes les vérités de la chose sont subordonnées. En ce sens, le Cogito glisse au second rang ontologique. Descartes n'hésite pas à écrire : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »⁴. Selon Ricœur, le Cogito, non seulement régresse au second rang, mais perd sa formulation en première personne. Mais, sans rupture de l'ordre de raison, le Cogito occupe encore la première philosophie. C'est encore un cogito “ exalté ”, selon la

³ Je ne suis précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue, dit Descartes. Qu'est-ce...qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (ibid). Cette énumération pose la question de l'identité du sujet.

⁴ SA, 20. Descartes, *Troisième Méditation*, AT, t, IX, p 36.

terminologie de SA.

Le Cogito exalté cartésien a une triple prétention, c'est-à-dire l'auto-position, l'auto-fondation et l'évidence intuitive, comme on peut voir. C'est pourquoi Ricœur dit que le Cogito cartésien fait le tour direct et simple. Il est vrai que le « je » perd définitivement toute détermination singulière en devenant pensée, c'est-à-dire entendement. Au point que cette identité de sujet échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le Cogito est instantané. En tout cas, Ricœur n'est pas d'accord avec le Cogito exalté. Il s'oppose évidemment à l'intuition privée du Cogito qui donne immédiatement accès à son être.

Au contraire du *Cogito exalté*, Ricœur propose le *Cogito humilié* culminant chez Nietzsche. Pour comprendre l'attaque menée par Nietzsche contre le Cogito cartésien, il faut déployer sur le niveau du langage que Nietzsche insiste des stratégies rhétoriques comme la naturalité du langage. Dans *Cours de rhétorique*, Nietzsche montre que les tropes (métaphore, synecdoque, métonymie) sont inhérents au fonctionnement le plus primitif du langage (SA,23). La métaphore, selon lui, est privilégiée entre tous les tropes. En ce sens, il n'y a pas de « naturalité » non rhétorique du langage, tout langage est un dictionnaire de métaphore fanée. L'apologie de la vie, de la volonté de puissance révèle un nouvel immédiat, à la même place et avec les mêmes prétentions fondationnelles que le Cogito. Ainsi, le j'« existe-pensant » n'est pas un cercle direct et transparent, mais au contraire le Cogito est laissé au caractère de fragments, dont la réalité propre est frappée par les stratégies rhétoriques. C'est pourquoi Ricœur montre que l'anti-Cogito de Nietzsche est, non pas l'inverse du Cogito cartésien, mais la destruction de la question même à laquelle le Cogito était censé apporter une réponse absolue.

Nietzsche se tourne même contre l'idée d'une certitude, que Descartes croyait pouvoir soustraire au doute. Il accentue sa position en accusant le Cogito d'être lui-aussi. Le Cogito doit succomber à la version hyperbolique du malin génie, car sinon il ne peut pas aboutir à l'instinct de vérité. Ainsi c'est lui qui maintenant devient « énigmatique ». Nietzsche ne se limite pas au cadre du nihilisme, mais fait sa propre philosophie à l'effet de déconstruction par son interprétation rhétorique. Le caractère du Cogito se tourne maintenant vers le fragment. Comment fait la constellation du sujet ? « Je retiens la phénoménalité également du monde intérieur : tout ce qui nous devient conscient est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété – le processus réel de la « perception » interne, l'enchaînement causal entre

les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés – et peut-être pure imagination »⁵. Selon Ricœur, le je apparaît comme une interprétation de type causal. C'est-à-dire que la phénoménalité du monde intérieur aligne la connexion de l'expérience intime sur la « causalité » externe, laquelle est seulement « arrangement, simplification, schématisation, interprétation ». Ici, comme le dit Nietzsche, le sujet est multiple : « *mon hypothèse : le sujet comme multiplicité* ». Il y aurait en moi, une multiplicité de sujets luttant entre eux.

Nietzsche ruine le principe du Cogito par le soupçon radical ; le je apparaît comme inhérent au Cogito cartésien à l'égard du doute. Nous ne sommes pas transparents à nous-mêmes. Je suis toute fragmentée. Nietzsche décourage ainsi la réflexion de soi par soi. Le sujet semble donc incapable de se connaître et d'être véritablement lui-même. Nous comprenons grâce à un tel Cogito que notre liberté est souvent limitée et illusoire. En effet, placer une substance sous le Cogito ou placer une cause dernière n'est qu'une simple habitude grammaticale, qui adjoint un agent à l'action. C'est ce que Nietzsche remarque comme une inversion des mots.

III. Attestation

L'herméneutique de soi ne doit pas seulement analyser le dilemme cartésien. Comment jeter la fondation de l'herméneutique de soi? La notion d'attestation est le résultat du refus à la fois de l'ambition de certitude selon Cogito cartésien et la forme de soupçon chez Nietzsche qui réduit Cogito à l'illusion. N'importe que le « je » est posée ou est déposé, Ricœur montre que l'homme est en état atopos, c'est-à-dire sans place assurée dans le discours. Comparer l'un à l'autre, c'est proprement atopos.

L'attestation s'oppose d'abord à la certitude que revendique le Cogito. Elle exige moins que la certitude attachée à la fondation dernière. À cet égard, l'attestation s'oppose à la notion épistémologique, qui prise au sens de savoir dernier et autofondateur. Telle attestation, qui se sépare explicitement toute problématique fondationnelle, se présente comme une sorte de « croyance ». L'attestation en tant que croyance ou création n'est pas comprise sur un plan religieux. Ricœur articule, alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du « je crois que », l'attestation relève

⁵ SA, p 25-26.

de celle du « je crois en ». C'est *en* la parole du témoin que l'on quoi.⁶ Par là elle se rapproche du terme « témoignage » dans la mesure entrevue chez Nabert. Le détour par l'analyse impose le mode indirect et fragmentaire de tout retour au soi. C'est pourquoi le procès réflexif est nécessaire. L'attestation accompagne un glissement de la réflexion. Selon Ricœur, l'attestation est fondamentalement attestation de soi dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage du récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif : me voici ! selon une expression de Lévinas. À ce stade, l'attestation peut être appelée conscience morale, et elle peut se définir comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant.

Au sujet de l'assurance et de la croyance, l'accès à la vérité n'est jamais pensée comme sûr ou fondé. À cet égard, l'attestation manque d'une garantie et de l'hypercertitude attachée à son fondation, qui affronte le menace de permanente du soupçon. Le soupçon est le contraire spécifique de l'attestation, quand même la croyance est plus forte que tout soupçon. Il n'y a pas de vrai témoin sans faux témoin, de même, il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus fiable. L'attestation donne l'articulation de la réflexion sur l'analyse. Elle s'inscrit dans le prolongement de l'être-vrai aristotélicien et garde à son égard quelque chose de spécifique. Ce que l'attestation dit l'être-vrai, c'est le soi. En ce sens, le soupçon occupe la place de l'être-faux dans la paire aristotélicienne. Ricœur porte à l'attestation une façon tout à fait originale. C'est-à-dire le rapport entre l'être-vrai et l'être-faux n'est pas simplement contraire, en un sens purement disjonctif. Le soupçon est aussi le chemin et la traversée dans l'attestation. Le soupçon hante l'attestation comme le faux témoignage hante le témoignage vrai.

IV. Vers une herméneutique du soi

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur essaye de reconstruire une nouvelle théorie du sujet en déplaçant la problématique vers un terrain plus modeste et plus concret, c'est-à-dire vers l'identité narrative déjà nourrie par les analyses de *Temps et Récit*. Ricœur appelle sa théorie du sujet herméneutique de soi, celle-ci étant caractérisée par « la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » et devant emprunter la voie médiate. Selon lui, « le sujet ne se connaît pas lui-même

⁶ SA, 33, c'est l'auteur qui souligne.

directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures »⁷. Le Cogito ricœurien est alors brisé et en fragment. L'herméneutique du soi possède trois traits majeurs, le détour de la réflexion par l'analyse, la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. Dans cette perspective Ricœur produit une réflexion qui s'énonce à travers une interrogation sur le statut du soi : qui parle?, qui agit?, qui se raconte?, qui est le sujet moral d'imputation? Par là, il ouvre une nouvelle perspective dans le champ de la philosophie morale.

Ricœur sépare l'herméneutique du soi des philosophies du Cogito. Et le Cogito n'est pas seulement une vérité vaine, il faut ajouter encore qu'il est comme une place vide. Dire soi, ce n'est pas dire je. Le soi est impliqué par l'analyse réfléchi dans le retour vers lui-même. L'herméneutique du soi se distingue d'une philosophie réflexive classique et aussi d'une phénoménologie descriptive de la conscience. Selon Ricœur, la réflexion⁸ est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être. « La réflexion pour Nabert et Ricœur est un acte de retour sur soi par lequel le sujet ressaisit la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet »⁹. La question de l'identité personnelle se situe au centre de toute réflexion sur l'homme.

Y a-t-il en moi une identité unique et stable, ou bien ne suis pas plutôt multiple et changeant? L'identité n'est pas donnée au départ, mais elle est à construire. L'identité n'est pas concevable sans permanence temporelle. Dans SA, Ricœur propose deux modèles de permanence dans le temps, caractéristiques de deux formes d'identité personnelle, qu'il désigne par les termes d'idem et d'ipse. L'identité idem veut dire « le même ». On pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états. C'est la tradition des philosophies du sujet. Alors dans l'expression «*Je change*», il y a un «*je*» qui assure la continuité et exprime l'unité du sujet. À l'inverse de l'identité idem, l'identité ipse, selon cet autre mot latin, trace le chemin au-delà du «sujet exalté» et du «sujet humilié». Il y a en moi d'autres que moi, c'est-à-dire, il y a de l'altérité dans l'identité. En ce sens, l'identité ipse est dynamique, elle permet l'inconnu et l'inattendu, l'autre et l'ailleurs en mouvement. Ainsi, si j'accueille l'autre

⁷ RF, p30.

⁸ La philosophie de Ricoeur est enracinée dans la tradition réflexive française post-kantienne, issue de Lachelier, Lagneau et qui a été transmise par Jean Nabert. Ricoeur utilise aussi la méthode de réflexion dans son théorie du sujet.

⁹ Cf. PM, p641-643.

en moi, je peux progresser vers une identité plus forte, ce qui veut dire vers le «soi», constitué de moi et d'un autre. L'identité n'implique qu'affirmation du soi concernant le prétendu non changement de la personnalité. Comme l'indique son titre, SA développe une réflexion autour du problème de l'identité. C'est une entreprise à construire un système philosophique bouclé. L'idée d'un maintien temporel de l'identité est découverte au travers de la capacité narrative du sujet. La permanence de l'identité se laisse engendrer par la conscience réflexive et la dimension éthique rattachée.

Deuxième partie : Qui parle? sur l'analyse du langage en un sens sémantique et pragmatique

I. Sur plan de la sémantique

La notion d'identité est le fait d'identifier quelque chose au sein d'une gamme de choses particulières du même type. Sur ce trajet de la référence identifiante, Ricœur analyse tout d'abord la « personne » qui est à distinguer d'avec le corps physique. La personne est d'abord une des choses que nous distinguons par référence. Pour définir ce terme, Ricœur propose le terme « individualisation » plutôt que le terme « identification »; désigner un individu et un seul, c'est la visée individualisante. De plus, l'identité des personnes n'est pas comme celle des choses, pas comme l'identité substantielle, mais elle est l'identité temporelle. Telle identité consiste non seulement à rester le même, mais plutôt à être soi-même, ce qui a le sens d'une reprise continue de soi par soi. Ricœur a déjà déployé ce problème sous le nom de « l'identité narrative » dans TR. La notion d'identité narrative forme le cœur de la théorie de la personne dans SA, et c'est ce que je vais déployer dans le chapitre suivant.

1. Trois catégories

Ricœur fait un large crédit à Peter Strawson, qui propose l'identification des particuliers dans son livre *Individuals*. Ce qui est commun à toutes les langues, c'est l'identification, l'opération plutôt que le résultat. À cet égard, l'opérateur d'identification, y compris pour les logiciens et les épistémologues, est caractérisé par trois catégories d'opérateur : les descriptions définies, les noms propres et les

indicateurs. Les descriptions définies peuvent créer une classe selon la continuité avec la classification et la prédication : par exemple, le premier homme qui a marché sur la lune. Elles peuvent ainsi encourager la construction d'un langage sans noms propres ni indicateurs. Les noms propres, par exemple Socrate désignent au sens vide, à la fois de manière singulière et permanente. Les noms propres singularisent une entité non répétable, non divisible, qui ne donne aucune information. En ce sens, ce que les noms propres ont, c'est le sens phonique de la même chose dans toutes occurrences. Les indicateurs, y compris je, sont en lien avec le rapport d'énonciation. L'énonciation est traitée comme événement du monde. Tous les indicateurs sont situés sur le même plan.

Strawson cherche l'identité personnelle du côté de ces trois catégories d'opérateur, Ricœur introduit la pensée de Pariente qui va plus loin. Pariente s'oppose à ces trois catégories appartenant à l'opérateur. Selon lui, la visée de la description définie n'est pas de classer mais d'opposer un membre d'une classe à tous les autres. Ricœur propose le terme d'altérité en ce sens, un seul opposé à tous les autres. La langue qui est construite ici est une langue artificielle qui ne peut être qu'écrite et lue. Le nom propre assigné à des humains tient à la confirmation de leur identité et de l'ipséité de ceux-ci. Cela concerne encore l'altérité. En ce sens, on peut dire une fois encore qu'un seul nom parmi les autres noms disponibles désigne un seul individu opposé à tous les autres dans la même classe. Pour les indicateurs, les pronoms personnels exercent leur fonction de repérage et les autres déictiques n'ont aucun privilège. La théorie des indicateurs évoquée une première fois sous des procédures d'individualisation dans la perspective d'une sémantique. On peut voir que pour Ricœur, l'identification insiste sur la visée où un seul s'oppose à tous les autres de la même classe, c'est l'altérité.

2. La personne

Toujours dans *Les Individus*, Strawson développe une stratégie passant du cadre général à l'intériorité concrète du soi. Il appelle « particiliers de base », les personnes et les corps physiques. Le concept de « particilier de base » est situé sur un plan primitif, c'est-à-dire qu'il ne faut pas remonter au-delà de lui, ni le dériver d'autre chose.

Ici, la personne est une des « choses » dont nous parlons. On parle de personne comme de chose d'un type particulier qui compose le monde parce que la

signification personne est donnée à la chose à laquelle on se réfère au titre de personne. La personne reste ainsi du côté de la chose dont on parle. En ce sens, on dit que la personne est une des « choses » dont nous parlons plutôt qu'un sujet parlant. La personne est censée être comme une chose qui possède un corps, au contraire de la personne de conscience pure au départ d'un sujet.

La détermination de la personne se fait par le moyen des prédicats qui ont contribué à la personne. Dans le cadre général d'une théorie de la prédication, la personne est située en position du sujet logique par rapport aux prédicats. On attribue deux sorts de prédicats, les prédicats physiques que la personne a en commun avec les corps, et les prédicats psychiques qui se distinguent des corps. Ces deux sortes de prédicats caractérisent la sorte de la personne. Ces deux sortes de prédicats sont pour une seule et même entité. En ce sens, Ricœur introduit deux problématiques à l'identité, mêmeté et ipséité. La problématique de la référence identifiante met au premier rang la mêmeté en prédication du sujet logique. La mêmeté demande non seulement la chose attribuée aux prédicats physiques mais aussi le sens attribué aux prédicats psychiques. Par les prédicats psychiques, l'attribution se fait à soi ou à autrui, parce que les prédicats psychiques attribués à chacun permettent de former le concept d'esprit. Les états mentaux sont toujours ceux de quelqu'un, et ce « quelqu'un » peut être moi, toi, lui ou quiconque. Ainsi, on dit que le terme soi-même est censé comme quelqu'un et n'importe qui d'autre.

Selon Ricœur, le pouvoir d'autodésignation fait de la personne non seulement une chose d'un type unique, mais aussi un soi. On place la personne sur le plan public du repérage par rapport au schème spatio-temporel. Le primat donné à la mêmeté par rapport au soi se fait par repérage spatio-temporel : la chose reste la même en des lieux et des temps différents. La mêmeté est alors unique et récurrente et signifie un aspect de soi et une manière d'être soi au monde.

3. Le corps

Au sujet de corps, il nous faut comprendre qu'il n'est pas un second référent distinct de l'âme cartésienne. C'est-à-dire, le corps ne tient pas une position secondaire qui succombe aux événements mentaux ou aux pensées comme c'est le cas dans tous les dualismes entre le corps et l'âme ou la conscience. Donc il faut déloger la position dominante pour un idéalisme subjectiviste en quête de référents ultimes.

Le corps est le premier particulier de base. Strawson dit que, ce que je nomme

mon corps est au moins un corps, une chose matérielle.¹⁰ Le corps propre se présente non seulement comme l'apparence de l'unique schéma spatio-temporel, mais comme un corps propre dans le monde objectif des corps. En outre le corps est aussi une manière qui reste à déterminer et un référent unique qui est doté de deux séries de prédicats, prédicats physiques et prédicats psychiques. Les événements mentaux et la conscience sont seulement figurés par les prédicats spéciaux. Puisqu'on attribue tous les prédicats à la personne, la propriété de la mêmeté qui cherche l'autodésignation liée à l'énonciation permet d'attribuer des prédicats à une entité de la personne. Les corps sont identifiables et réidentifiables comme étant les mêmes, ce qui renforce aussi le primat de mêmeté.

C'est pourquoi on dit que la personne est comme une chose qui possède un corps, et non pas une personne dotée de conscience pure dès le départ. Si l'on classe la conscience comme entité privée, la personne est à penser comme entité publique. En ce sens sont concernés les prédicats psychiques à l'exclusion des prédicats physiques, parce que les prédicats mentaux ou la conscience ne sont pas exclusivement exprimés par les pronoms de la première personne ou de la deuxième personne, mais peuvent l'être aussi par une troisième personne dans une théorie de l'énonciation réflexive qui n'est pas un des interlocuteurs. Les prédicats psychiques gardent alors le même sens qui est attribué à soi-même ou à d'autre que soi-même, à n'importe qui d'autre. Dire une personne, c'est dire la force logique du soi. Le soi peut être à la fois une personne dont on parle et un sujet qui se désigne soi-même. Donc le corps propre suppose reconnue la force logique du soi.

II. Au plan de la pragmatique

1. La perplexité

Ricœur sort du cadre de l'analyse sémantique, à l'intérieur duquel se déploie la théorie des particuliers de base selon Strawson. La personne reste une des choses dont on parle. Le corps existe entre possession et ipséité. Mais un problème apparaît pour répondre la question qui parle?. Comment le soi peut être à la fois une personne dont on parle et un sujet qui se désigne à la première personne tout en s'adressant à une seconde personne? Comment une troisième personne peut être désignée dans le discours comme quelqu'un qui se désigne soi-même comme première personne? Ce

¹⁰ *Les Individus*, p 100, cf. SA p 47-48.

sera aussi un problème concernant la théorie de réflexivité qui ne peut pas viser la personne comme troisième personne mais seulement comme un « je » et un « tu ». Le problème nous apparaît comme la possibilité de reporter l'autodésignation en première personne sur la troisième personne. Si cela est possible, le problème sera d'assigner la conscience(ou les événements mentaux) à la troisième personne ; autrement dit, le problème appartient à la notion de structure insolite des événements mentaux que nous comprenons d'abord en première personne par l'autodésignation solidaire de l'acte d'énonciation.

La problématique de soi est un ressort de la philosophie du langage, de la problématique de la référence identifiante. Ricœur passe d'une sémantique du sens référentiel du terme à une pragmatique que l'on emploie dans des contextes déterminés d'interlocution. Ce n'est pas en effet sur une description empirique des faits de communication, mais sur une recherche sur les conditions de possibilité qui règlent l'emploi effectif du langage dans la situation d'interlocution que Ricœur porte son attention.

Dans une théorie intégrée du soi, les liens entre l'acte d'énonciation et son locuteur apportent leurs contributions à deux séries d'enquêtes : l'enquête réflexive et l'enquête référentielle. L'enquête réflexive est d'abord un « moi » qui parle à un « toi », une première personne à une deuxième personne. En revanche, l'enquête référentielle concerne la personne qui apparaît d'abord comme la troisième personne. La voie de la référence identifiante et la voie de la réflexivité de l'énonciation occupent les priorités discordantes. Il faut réunir ces deux voies pour une théorie intégrée du soi au plan linguistique. Le terrain est préparé pour une confrontation entre « je-tu » et « il » ou « elle » concernant le soi. Ricœur analyse comment le « je-tu » de l'interlocution peut s'extérioriser dans un lui sans perdre la capacité de se désigner soi-même, et comment le « il » ou « elle » de la référence identifiante peut s'intérioriser dans un sujet qui se dit lui-même.

2. Convergence la réflexion et la référence

La pragmatique est une théorie du langage qu'on emploie dans des contextes déterminés d'interlocuteur. Il ne s'agit pas de descriptions empiriques de faits de communication, mais de conditions de possibilité qui règlent l'emploi effectif du langage. En ce sens, Ricœur fait des recherches sur la personne parlant par la connaissance de son contexte d'usage, c'est-à-dire de sa situation d'interlocution.

(1) L'acte de discours selon la langue anglaise (Austin et Searle)

La pragmatique ne met plus au centre l'énoncé mais l'énonciation, c'est-à-dire l'acte même de dire. La théorie de l'acte du discours est bien connue telle qu'elle est développée de Austin à Searle. Quand dire, c'est faire, dit Austin. Au départ de ce point, il y a deux classes d'énoncés, l'énoncé de performatifs et celui de « constatifs ». Les performatifs sont remarquables par un simple fait, celui de l'équivalence entre l'accomplissement et l'énonciation. L'expression « je promets » a le sens spécifique de la promesse, c'est-à-dire de promettre effectivement. « Je promets » fait que je suis effectivement engagé. C'est la force illocutoire des actes de discours qui exprime l'engagement du locuteur dans son discours. L'exemple de la promesse, qui joue un rôle décisif dans la détermination éthique du soi, est à cet égard remarquable. Les performatifs soulignent un faire pour autrui dans ce que je dis maintenant. Autrement dit, les performatifs n'ont la vertu de « faire-en-disant » qu'exprimés par des verbes à la première personne. Selon Austin, l'expression « il promet » n'a pas le sens spécifique de la promesse, mais garde seulement le sens d'un constatif, ou d'une description.

Searle propose des niveaux hiérarchiques pour distinguer les énoncés performatifs des constatifs, c'est-à-dire des niveaux désignant des actes différents. Le langage s'inscrit dans le plan même de l'action. On connaît aussi la distinction entre acte locutoire, acte illocutoire et acte perlocutoire. L'acte locutoire signifie l'opération prédicative. Il concerne non plus des énoncés, mais des locuteurs qui veulent dire quelque chose et qui entendent pour cela quelque expression. De cette façon, l'acte illocutoire s'articule sur un acte plus fondamental, c'est-à-dire l'acte prédicatif. Il consiste en ce que le locuteur fait en parlant dans la « force ». Donc l'énonciation compte comme constatation, commandement ou promesse. La force illocutoire permet des expressions performatifs, et les constatifs peuvent être aussi exprimés en faisant précéder l'énoncé par un préfixe de « j'affirme que » etc. Tel préfixe des performatifs n'est pas arbitraire, il importe de satisfaire au critère de substitution en sémantique logique. Par exemple, les deux énoncés, « le chat est sur le paillason » et « j'affirme que le chat est sur le paillason » : le premier a la transparence d'un énoncé entièrement traversé par sa visée référentielle, l'autre a l'opacité d'un énoncé qui renvoie réflexivement à sa propre énonciation. Ces deux énoncés ont la même valeur de vérité. De cette façon, le « je » dans le préfixe est porté à l'expression. Le « je » est visé obliquement comme expression marquée à

l'intérieur d'un performatif : « j'affirme que », « j'ordonne que », « je promets que » etc.

On peut dire que le préfixe des performatifs devient le modèle pour l'expression linguistique de la force illocutoire de tous les énoncés. La personne parlant au plan pragmatique est d'autant plus prometteuse qu'elle désigne réflexivement son locuteur. La réflexion de l'énonciation fait partie intégrante de la référence de la plupart des énoncés dans la situation ordinaire d'interlocution.

(2) « je – tu » dans l'interlocution

La pragmatique au niveau de l'acte d'énonciation met en scène directement le « je » et le « tu » dans l'interlocution. Le « je » du préfixe est dans une situation qui se révèle contribuer au sens complet de l'énoncé. Dans cette situation, un interlocuteur en deuxième personne correspond à un locuteur en première personne. En ce sens, l'énonciation qui réfléchit son locuteur forme d'emblée un phénomène bipolaire qui indique simultanément un « je » qui dit et un « tu » à qui le premier s'adresse. En ce sens, « j'affirme que » égale « je te déclare que », « je promets que » égale « je te promets que ». Donc l'énonciation égale l'interlocution entre « je » et « tu ». C'est à ce stade que le « je » et le « tu », impliqués dans le processus d'interlocution, peuvent être thématiques pour la première fois.

La théorie des actes de discours donne un squelette dialogique d'échanges interpersonnels de « je-tu » qui offre aussi une solution pour savoir comment le soi est à la fois une personne dont on parle et un sujet en autodésignation. La réflexivité de l'énonciation dans l'énoncé rejoint les références dans la structure dialogique de l'échange d'intention.

(3) Le sujet de l'énonciation

Ricœur montre comment on comprend d'abord l'identité d'une personne en première personne dans la tradition philosophique. L'identité personnelle se fait même à l'exclusion de la troisième personne. Selon l'anathème de Benveniste¹¹ contre la troisième personne, seuls la première et la deuxième personnes méritent le nom personne, la troisième est à comprendre comme non-personne. Il suffit du « je » et du « tu » pour déterminer une situation d'interlocution. La troisième personne devient n'importe quoi dont on parle : chose, animal, on, chacun, il y a, il pleut, etc. Elle parle

¹¹ E. Benveniste, cf SA, p 62.

seulement comme d'autres choses. À son tour, la troisième personne n'existe pas comme personne du moins dans l'analyse de langage. À l'exclusion du champ de la troisième personne dans la pragmatique, on peut lier la première personne et la deuxième à l'événement de l'énonciation.

Selon Strawson, la catégorie des indicateurs consiste en des composants comme « je », « ceci », « ici », « maintenant » etc. qui sont dissociés des opérateurs d'individualisation introduite. Mis en rapport avec l'acte d'énonciation, le « je » est à son tour promu au premier rang des indicateurs. Il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation contenant le mot « je », entraînant à sa suite le « tu » de l'interlocuteur. Les déictiques (« ceci », « ici », « maintenant ») se regroupent autour du sujet de l'énonciation.¹² Toutefois, Ricœur précise que le « je » ne présente aucun ordre privilégié au point de vue référentiel. Au point de vue de l'approche référentielle, ce qui est privilégié, c'est la troisième personne, « lui /elle », « quelqu'un », « chacun », « on ». Le mot « je » ne peut pas se substituer à « toute personne qui se désigne elle-même en parlant ». Il n'y a pas d'équivalence entre « je » et « la personne qui se désigne ». En outre, dans le processus d'interlocution, ce ne sont pas seulement le « je » et le « tu » qui sont en jeu, mais le langage lui-même comme institution. Par langue, il faut entendre non seulement les règles qui président à la constitution des systèmes linguistiques, mais aussi une véritable institution de distribution de la parole.

(4) le shifter et l'ancrage

Ricœur montre qu'un paradoxe accompagne le pronom personnel « je » qui s'applique à quiconque en parlant et se désigne lui-même. Dans le discours, le « je » désigne chaque fois une personne différente à chaque emploi nouveau. Le paradoxe existe entre le shifter et l'ancrage du « je ».

Selon Benveniste, l'acte de discours apparaît comme l'instance de discours. Le terme « je » est un terme vacant, qui est un voyageur à l'égard duquel plusieurs énonciateurs virtuels sont substituables l'un à l'autre. Le « je » ne désigne chaque fois qu'une personne, à l'exclusion de toute autre, qui parle ici et maintenant. Du même coup, on a basculé vers un sens substituable du « je », d'où sa caractérisation en termes de « voyageur ». Granger propose un ancrage du « je » comme un renvoi à une

¹² SA, p 61. « ceci » indique tout objet situé dans le voisinage de l'énonciateur; « ici » est le lieu même où celui-ci se tient; « maintenant » désigne tout événement contemporain de celui où l'énonciateur prononce l'énonciation.

position non substituable, mais à un unique centre de perspective sur le monde. Ce n'est plus l'aspect substituable du terme voyageur, du shifter, mais la fixation qu'opère la prise de parole. Donc, le paradoxe consiste dans la contradiction apparente entre le caractère substituable du voyageur et le caractère non substituable du phénomène d'ancrage. À cet égard, Husserl pense qu'il s'agit là d'une expression nécessairement ambiguë, comme le rapporte Ricœur.

Pour expliquer ce paradoxe Ricœur présente la pensée de Pierce comme un secours. Pierce propose la distinction entre type et token, c'est-à-dire type et échantillon. Pour bien comprendre, il est nécessaire de ne pas confondre cette distinction avec celle du genre et du particulier. Selon le plan effectif de l'instance de discours, le type est de l'ordre du « à chaque fois », et l'échantillon est de l'ordre du « une seule fois » sur le plan effectif de l'instance du discours. Le type implique un choix obligatoire entre les candidats qui parlent. Le voyageur exerce une fonction de distribution, prenant son appui sur le « à chaque fois ». L'assignation devient à chaque fois exclusive à un seul locuteur actuel. La fixation du renvoi de chaque message constitue un choix obligatoire, régulateur de la communication¹³. Ainsi, l'ancrage actuel de l'échantillon en tant que « je » est corrélatif au caractère substituable du type « je », au sens distributif et non générique de la constitution de l'index. La distinction entre type et échantillon a pour enjeu privilégié l'énonciation plutôt que l'énonciateur, cela est confirmé par des expressions token-reflexives. Ces expressions sont des énonciations justiciables de l'acte de discours. Par cela, toute contradiction disparaît entre ces deux termes. Husserl dit que l'ambiguïté du « je » est celle d'une signification nécessairement occasionnelle. Le terme occasionnel, selon Ricœur, a le sens très précis de relier le « à chaque fois » du type au « une seule fois » de l'échantillon.

Shifter (Benveniste)	ou voyageur	Ancrage (Benveniste)
Type (genre)	(Pierce)	Échantillon (particulier) (Pierce)
À chaque fois		À chaque fois
Cogito cogitatum (Husserl)		Ego (Husserl)

¹³ SA, p 66, note 1.

Maintenant, on affronte l'étrangeté du rapport entre un locuteur singulier et la multiplicité de ses énonciations, c'est la voie qui permet de distinguer l'égo du cogito cogitatum chez Husserl. Husserl propose deux termes, pour répondre à ce problème : Ichstrahl (rayon du moi) et Ichpol (moi comme pôle identique des actes). Par cette belle expression de rayonnement du moi, Husserl exprime le rapport d'un locuteur unique à la multiplicité de ses actes de discours. Ainsi le rayonnement du moi peut faire advenir les énoncés spatio-temporels dans le monde, Mais le « je » souligne un performatif de l'expression intérieure. En quel sens l'ancrage du « je » échantillon est-elle attachée au monde? Ricœur appelle cela l'aporie de l'ancrage. Chaque sujet parlant, y compris «je », «tu », «il » ou « elle », a une perspective privilégiée sur le monde, ce qui est la limite du monde et non un de ses contenus. Autrement dit, l'énonciation ne reste pas dans l'ordre sémantique, elle ne se trouve pas repérée dans le monde dont on parle. Mais elle est prise comme référence limite de ce monde, comme le montre Granger. L'énonciation s'aligne ainsi sur les choses du monde dont on parle. Grâce à l'aporie de l'ancrage, la référence assimile l'énoncé du monde qu'est l'énonciation, et la réflexivité d'énonciation assimile sans doute une telle référence. Le sujet parlant ne se borne pas au cadre de la logique sémantique, mais conjoint réflexivité et référence , et désigne une personne réelle, dont l'existence est attestée par l'état civil.

Troisième partie : l'agent de l'action par ascription

La question qui agit? relève d'une philosophie de l'action, au sens limité que la terme a pris principalement en philosophie analytique. La question qui parle et la question qui agit semblent entrelacées. Les locuteurs sont aussi des agissants. Ici encore, on peut voir une confrontation constructive entre la philosophie analytique et l'herméneutique. C'est la théorie analytique de l'action qui régite un détour par la question quoi? et la question pourquoi?, retourne vers la qui?.

I. Le schéma conceptuel : quoi-pourquoi?

L'action et son agent appartiennent à un même schéma quoi-pourquoi, qu'il s'agit sur des notions de circonstances, intentions, motifs, délibération, notion volontaire ou involontaire, résultats voulus etc. Tout cela montre l'importance de son

organisation en réseau, par telle énumération. Il concerne un jeu de langage cohérent, dans lequel les règles qui gouvernent l'emploi d'un terme forment système avec celles qui gouvernent l'emploi d'un autre terme. En ce sens, le réseau d'action partage le même statut transcendantal que le cadre conceptuel des particuliers de base. En outre, le réseau entier a pour fonction de déterminer ce qui « compte comme » action. L'intersignification unit tous les termes du réseau et en particulier le qui?, le quoi?, et le pourquoi? de l'action.

La question qui? oriente au traitement de la question quoi? en la mettant en relation exclusive avec la question pourquoi? dans la philosophie analytique. On focalise la discussion sur la philosophie de qui? au sens de « ce qui compte ». Les réponses à la question quoi? appliquées à l'action sont soumises à une catégorie ontologique exclusive par principe de celle de l'ipséité. Et ces réponses à la question quoi? se dissocient des réponses de la question qui?. Afin de déterminer ce qui vaut comme action, on a cherché dans le mode d'explication de l'action (la question pourquoi?), le critère même de ce qui mérite d'être décrit comme action.

II. Deux arguments de schéma : action contre événement, motif contre cause

Au point de vue, il s'agit de « quoi » de l'action. La théorie de l'action a cru préserver la spécificité de l'agir humain, prenant déjà de référence la notion d'événement. D'abord, on oppose l'action à l'événement. L'événement arrive simplement. En revanche, l'action est ce qui fait arriver. Au niveau de l'idée de vérité, ce qui arrive est l'objet d'une observation, il peut être vrai ou faux sur son énoncé constatif. Ce que l'on fait arriver n'est ni vrai ni faux, en cette façon, l'agent de l'action apparaît comme un agent éthiquement neutre, sans les évaluations morales ou juridiques. Ricœur rapproche de cette distinction entre faire arriver et arriver, la distinction que fait Anscombe entre savoir-comment et savoir-que. Le savoir-comment est en effet à faire avec des événements qui sont « connus sans observations », dit Anscombe. La notion du savoir-comment justifie « connaissance pratique ». Cette notion prend l'intention au cours de l'action, par cela distinguer avec l'événement. La notion d'événement qui est connu sans observation s'applique à des expressions aussi primitives que la position de mon corps et mes gestes. La distinction entre action et événement se concentre sur le « quoi » de l'action sans thématiser son rapport au qui?.

Au point de vue, dire ce qu'est une action, c'est dire pourquoi elle est faite. Le quoi? de l'action est spécifié de façon décisive par son rapport au pourquoi?. Comme opposer action à événement ci-dessus, Ricœur propose encore opposer le motif à la cause. Dans l'interlocution, c'est impossible pour autrui de comprendre ce que l'on fait si on ne peut lui dire pourquoi on le fait. En ce sens, décrire égale expliquer, et expliquer est décrire mieux. Ici le terme motif et celui de cause se dépoient sur l'aspect de « pourquoi ». Le terme de motif en tant que le motif d'agir, est impliqué dans l'action faite ou l'action à faire, c'est pourquoi on ne peut pas mentionner le motif sans mentionner l'action correspondant. Autrement dit, le motif apparaît toujours en accompagnant de l'action dont il est le motif. Au contraire du motif, la notion de cause implique un rapport entre la cause et l'effet. On peut mentionner l'une sans mentionner l'autre, ce qui est comme l'allumette d'une part et l'incendie d'autre part. La connexion interne de la motivation est exclusive de la connexion empirique de la causalité qui est extrinsèque et contingente. Une action peut avoir la diversité de significations, c'est-à-dire, une même action peut appliquer dans les situations différentes accompagnée avec les significations différentes, par exemple, on lave la main ce qui peut faire saluer, prier, poser la question etc. Ainsi il importe de chercher la raison d'une action, qui offre une solution pour comprendre spécifiquement l'action. Suivre cette ligne, on place l'action dans un contexte plus large, on fait de règles d'interprétation et de normes d'exécution à l'agent et à la communauté d'interlocution. Selon Heidegger, interpréter développe la compréhension en disant en tant que nous comprenons quelque chose, autrement dit, il faut faire de l'interprétation un développement de la compréhension. On passe d'analyse conceptuelle de l'action à la tradition herméneutique. L'action peut être traitée comme un texte et interprétée par les motifs en fonction de son contexte.

Au niveau de pourquoi ? par rapport de qui?, Ricœur fait opposer motif à cause. Le motif se laisse mieux interprété en tant que « raison-de », ainsi la connexion entre raison-de et action est une relation d'implication mutuelle. Tel motif renforce la description de l'action comme un « faire arriver ». À son tour, une grammaire propre du mot wanting , que on appelle « envie de » en français dont l'emploi est plus large que le terme « désir ». À l'inverse du terme « désir » qui est réservé au champ plus restreint, l'envie-de exige une liaison avec l'action elle-même. Donc dire avoir envie-de, c'est dire avoir envie de faire, d'obtenir. Voilà l'ordre de l'action dans la logique : on a envie de quelque chose d'abord, puis on a envie de l'obtenir, ensuite on

essaye à faire et finalement on fait appartenu. En ce sens, la grammaire de l'envie-de confirme la critique de la notion « contemplative », qui souligne l'événement intérieur et l'événement observable par un oeil intérieur. Selon Ricœur, c'est une mauvaise entreprise si on associe la tension de l'envie-de comme un événement intérieur. En effet, l'élimination des entités intérieures commence par opposer l'action à l'événement selon Ricœur. Cet argument relève les unités pratiques au rang supérieur.

III. L'intention

On voit bien la parenté entre ces deux arguments, que l'action et le motif sont du même côté, du même coup, l'événement et la cause sont de l'autre. L'occultation de la question *qui?* est à attribuer à l'orientation sur laquelle la philosophie analytique a imposé au traitement de la question *quoi-pourquoi?*. Jamais le *qui?* ne peut être réduit à un *quoi?*. L'intention peut amener du couple *quoi-pourquoi?* à la question *qui?*. L'action d'intention distingue avec l'événement elle-même.

Le terme intention ici n'est pas en sens phénoménologique. Elle distingue avec l'intentionnalité au sens de Husserl qui est accessible à la seule intuition privée, mais elle est prise au sens d'« intention-de..... » qui tourne vers le futur. Le critère de l'intention ou du *quoi?* de l'intention est assumé par certaines réponses données à la question *pourquoi?*. Mais l'intention-de et celui à qui elle appartient peuvent faire indépendamment de toute considération du rapport de possession qui rattache l'action à l'agent. L'intention-de n'est accessible qu'à l'agent lui-même qui la déclare. Donc l'intention-de apparaît comme déclaration d'intention.

Ricœur montre que l'analyse conceptuelle de l'intention présente trois emplois au terme « intention », c'est-à-dire, avoir fait ou faire quelque chose intentionnellement, agir dans(with) une certaine intention, avoir l'intention-de.¹⁴ Seul le troisième emploi contient une référence future. Seul le troisième emploi ne tombe sous l'analyse qu'au niveau de sa déclaration. Les deux autres emplois tombent sous des qualifications secondes d'une action observable par tous.

IV. De l'action à l'agent

Au sujet du rapport de l'action à l'agent, il importe de désigner les voies

¹⁴ SA, 87.

ouvertes au phénomène de l'ascription. On se désigne non plus comme locuteur, mais comme agent de l'action qui se laisse confronter à la requête de reconnaissance de l'ipse. Le phénomène de l'ascription constitue une détermination partielle à l'agent, ce qui est signifié par l'ipséité du soi est encore abstraite. De cette mesure, l'agent de l'action sera loin de pouvoir s'égaliser à un soi responsable de sa parole et de son action, en tant que l'agent éthiquement neutre.

1. un problème ancien (Aristote)

La rapport de l'action à l'agent n'est pas une difficulté nouvelle. Dès l'Antiquité, Aristote est un de premier à vérifier et à codifier la pertinence des choix linguistiques faits par les orateurs, les poètes tragiques.¹⁵ L'action dépend de l'agent, cette articulation soumet l'action et son agent au jugement morale. Le couple des action qu'on dit faites « malgré soi » ou de « plein gré » dans *L'Ethique à Nicomaque* se laisse dans une première délimitation, note Ricœur, à la suite, la *prohairesis*, c'est-à-dire le choix préférentiel, détermine au préalable la délibération. En ce sens, l'ascription s'agit sur le rapport entre théorie de l'action et théorie éthique depuis le plan du contre gré et du plein gré jusqu'au plan du choix préférentiel chez Aristote .

Le terme « principe » est commun à toute investigation de l'action et l'agent. Selon Aristote, la nature est principe de mouvement qui est le dessein principal de la Physique. Ce qui distingue les êtres, c'est justement tel principe de mouvement et de repos. Mais le principe ne suffit pas à spécifier le lien de l'action à l'agent. D'ailleurs, on glisse de la préposition « dans » à la préposition « de » pour expliciter au plan éthique. Le « dans » marque la continuité entre la physique et l'éthique dans la classe plus vaste des faites « malgré soi » ou de « plein gré », tandis que la préposition « de » atteste la spécificité au plan éthique dans la classe plus restreinte des actes choisis, préférés après délibération. La fonction de ces préposition relie le principe au pronom personnel. Les faites « malgré soi » et du « plein gré » permet déjà la conjonction entre la notion de principe et un pronom répondant à la question qui?, y compris « nous », « quelqu'un », « lui-même »etc. Ricœur dit que *un principe qui est soi, un soi qui est principe*, voilà le trait marquant de la relation cherchée.¹⁶ D'une part, la préposition installe le soi dans celle du principe. À l'inverse, d'une autre part, la dépendance au pronom personnelle déplace la notion de principe du plan physique

¹⁵ C'est que Ricœur souligne. SA, p 110.

¹⁶ SA, p 113.

au plan éthique. C'est l'énigme de l'ascription qui existe aussi chez Aristote.

La détermination éthique du principe de l'action emporte la *prohairesis* sur sa détermination physique. C'est la *prohairesis* qui rend l'action de l'agent sous la louange ou le blâme, dans la mesure où l'action porte un jugement sur le caractère de quelqu'un. Suivre cette ligne, l'accent principal est mis sur la délibération qui précède le choix. Selon Aristote, le pré-féré exprime pré-délibéré. Nous délibérons seulement les choses qui nous dépendent, les choses que on a la puissance de réaliser. On ne peut pas délibérer toutes les choses. Donc chaque classe de l'homme délibère sur les choses qu'ils peuvent réaliser eux-mêmes.

2. un problème moderne (Strawson)

La théorie moderne de l'action donne une signification distinction de l'attribution à l'ascription. Chez Strawson, les caractères physiques et psychiques appartiennent à la personne, ce dont un possesseur dispose est propre, en opposition à un autrui. On peut donner les pronoms possessifs aux adjectifs, comme « mon-le mien », l'impersonnel « on » dans l'expression « à chaque le sien ». Il est remarquable que l'ascription marque le renvoi de tous les termes du réseau de l'action à la question qui?. L'action elle-même est celle de moi, de lui. L'action dépend de chacun en son pouvoir.

L'intention qui fait distinguer l'action de l'événement est l'intention de quelqu'un, qui a l'intention-de. Le motif appartient à l'agent. L'ascription consiste dans l'appropriation par l'agent de sa propre délibération. Telle ascription chez Strawson consiste trois thèses d'attribution :

- 1- Toute attribution de prédicats se fait aux particuliers de base, soit à des personnes, soit à des corps propres. L'attribution de certains prédicats à des personnes n'est pas traductible en terme d'attribution à des corps;
- 2- On attribue des prédicats psychiques et des prédicats physiques aux personnes qui est en tant que « les mêmes choses ». En ce sens, tout entière des particuliers de base est l'entité unique à quoi nous attribuons les séries de prédicats; il n'y donc pas une dualité d'entité correspondant à la dualité des prédicats psychiques et physiques;
- 3- Les prédicats psychiques, tels qu'intentions et motifs, sont d'emblée attribuable à soi-même et à un autre que soi; dans les deux cas, ils gardent le

même sens.¹⁷

3. l'ascription à soi et à son autre

Selon la troisième thèse de Strawson, les prédicats psychiques sont attribués à soi-même et à un autre que soi. Ces deux cas d'attributions gardent le même sens. Il est remarquable que l'attribution se fait non plus seulement à la « même chose » concernant la première thèse, mais au soi et à un autre. Non seulement les phénoménologies psychiques qui concerne des affections et des actions sont attribuables à quiconque, mais leurs sens peut être compris hors de toute attribution explicite. Cela suspens l'attribution des prédicats pratiques à un agent en tant que du rapport entre la question qui? et le couple de question quoi-pourquoi?. Le détachement entre qui? et quoi-pourquoi?, d'une part, fait l'incorporation du sens des intentions et des motifs sans préciser à qui les phénomènes psychiques appartiennent. D'autre part, il lève le suspens de l'ascription.

Le suspens de l'attribution se présente l'agent comme autre en trois degrés. Premièrement, c'est « on » qui est entièrement anonyme antithèse absolue du soi. Deuxièmement, c'est quiconque au sens de n'importe qui. On peut dire aussi au sens d'une individuation admettant la substitution indifférente. Enfin, c'est chacun, qui implique une opération de distribution de parts distinctes, comme « à chacun le sien ». Ces trois degrés d'agent assurent la permutation entre l'ascription à soi et à un autre que soi. Ils donnent une intermédiaire d'attribution. Les prédicats déterminent l'identité personnelle, et l'ipséité se révèle dans la manière dont elle rend compte d'un changement peu à peu dans la « permanence dans le temps ». Ainsi, par l'ascription des prédicats à l'agent, l'identité-ipse détache avec la mêmeté. L'identité-ipse met en jeu une dialectique entre ipséité et mêmeté, à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi.

4. l'ascription de l'imputation

La sémantique se borne par principe à décrire, et la pratique de discours où l'homme dit son faire fait l'exclusion de toute attitude prescriptive en terme de permis et de défendu. Ainsi, l'agent de l'action sera loin de pouvoir de former un soi responsable de sa parole et de son action. Il semble que l'agent de l'action comme agent éthique neutre, qui soustrait à la louange et au blâme. En ce sens, l'aporie de

¹⁷ SA, p 109-110.

l'ascription reste à préciser avec prescrire qui s'applique simultanément aux agents et aux actions. S'il prescrit d'agir à quelqu'un, il peut se déterminer le permis et le défendu du côté de l'action, du même coup, le blâme et la louange du côté de l'agent. Tel agent peut être tenu pour responsable de son action. Ce que Ricœur appelle l'imputation. C'est l'imputation qui donne une évaluation proprement éthique à l'agir humain, vers la tâche de la praxis ou pramatique. Aristote joint d'emblée le choix préférentiel à l'idée de la louange et du blâme. Les critères du plein gré et du choix préférentiel sont sous le cadre de l'imputation morale et juridique¹⁸. L'intention préside dans l'assimilation entre l'ascription et l'imputation morale et juridique. L'agent est le possesseur de ses actions. La possession ne cesse de poser un problème juridique.

L'imputation morale et juridique constitue la forme forte d'une structure logique, quand même, selon Ricœur, l'ascription constitue une forme faible d'une structure. Au point de vue de l'ascription, la grammaire et la logique des phrases d'action restent dans le cadre de décrire. L'imputation morale ou juridique compte véritablement les actions complexes qui président à la composition des pratiques. Si la pragmatique ajoute sa complexité propre au prescrit, l'énonciation juridique s'inscrit à l'action considérées sous l'angle blâmable et punissable. L'imputation soumet une action à la condamnation comme un procédure accusation qui a ses règles constitutives propres. Que l'action dépend l'agent, en un sens spécifique de la relation de dépendance, l'agent de l'action se tombe sous le blâme ou la louange par l'ascription à la force de puissance d'agir. L'assignation de responsabilité au sens éthico-juridique à l'agent est présupposée par un lien de nature causale. L'expression de puissance d'agir centrée sur l'efficacité causale ajoute une dimension nouvelle, c'est-à-dire, la dimension pratique à l'ascription.

5. puissance d'agir

L'agent a un pouvoir de se réaliser, ce qui signifie une puissance d'agir. La puissance d'agir articule en une forme phénoménologique « je peux » qui concerne les intentions et les motifs des actions. Par la causalité efficiente au bénéfice de l'ascription, on invoque quelque chose comme un fait primitif en sens de puissance d'agir et en sens fort de l'initiative.

Ricœur articule que le fait primitif ne s'égale pas le fait brut. De plus, on ne

¹⁸ Pour Aristote, si le plein gré mérite louange et blâme, le contre-gré concerne pardon et pitié.

peut pas le connaître comme le modèle du Cogito cartésien qui est placé à la fondation ultime. Au contraire, la puissance d'agir est tenue en dernière instance pour le fait primitif. L'initiative est une intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde. Tel intervention comme un résultat de puissance d'agir cause effectivement des changements dans le monde. En ce sens, les causalités se composent « en quelque sorte », qui exige aussi conjoindre le qui? au quoi? et au pourquoi?. L'ascription à l'agent lie le qui? à travers le quoi? de l'action par la puissance de l'agir. On fait connaître le fait primitif au terme d'une dialectique entre la causalité primitive de l'agent et les autres formes de causalité. La puissance d'agir propose un terme « je peux » comme l'origine même du lien entre deux ordres de causalité. Dans la phénoménologie du « je peux » et l'ontologie du corps propre. Le statut de fait primitif accorde à la puissance d'agir.

Quatrième partie : l'identité narrative

Le terme d'identité dérive de *idem* en latin, qui signifie le même. Chez Ricœur, l'identité personnelle, ce ne reste pas seulement au même, mais il se déploie de soi par soi au niveau temporel. Dans *Temps et récit*, Ricœur a repris la question de l'identité personnelle sous l'identité narrative. Dans SA, la théorie narrative ne concerne plus les rapports avec la constitution du temps humain comme il a été fait dans TR, mais elle tourne vers la contribution à la constitution du soi. Ricœur fait une alliance nouvelle au point de traditions analytique, phénoménologique et herméneutique. Ces nouvelles ressources procèdent par l'analyse de l'identité personnelle en fonction de critères objectifs d'identification. Comme son nom indique, l'identité narrative signifie notre capacité d'être nous-mêmes et celle de raconter une histoire dans la quelle nous puissions nous reconnaître. La dialectique de l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*, autrement dit, la dialectique concrète de la *mêmeté* et l'*ipséité*, se déploie en ce sens. Mais le problème est que la théorie de l'identité personnelle ignore à la fois la distinction de l'*idem* et de l'*ipseité*, et les ressources qu'offre la narrativité pour résoudre ce problème. Sans le secours de la médiation narrative, la permanence dans le temps fait la confusion entre l'*idem* et l'*ipse*, de plus l'*ipse* est posé sans l'appui de l'*idem*.

La théorie narrative est plus constitutive à l'identité par la médiation entre la description et la prescription. Par tout cela Ricœur montre un champ pratique et un

champ éthique. En maints récits, c'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité, dit Ricoeur. À la faveur de ce développement de l'identité narrative, le concept d'action constitue une discipline autonome et rencontre le concept aristotélicien de praxis.

I. L'identité personnelle dans la dialectique de Mêmété et ipséité

1. mêmété

Le problème de l'identité personnelle concerne ses deux usages, c'est-à-dire l'identité comme mêmété en tant que idem en latin, et l'identité comme ipséité en tant que ipse en latin. L'identité personnelle n'est pas comme des choses, qui accentuent l'identité substantielle, l'identité Ricoeurienne est celle de temporelle qui se réalise dans la permanence du temps. Le temps est facteur de ressemblance, d'écart et de différence. On cherche la similitude et la continuité d'un invariant relationnel dans la permanence du temps. Du même coup, on reste son ipséité parmi les échanges variants et met une reprise continue de soi par soi. Une telle reprise associe la répétition et la différence. C'est-à-dire, l'identité contient non seulement à rester le même, mais plutôt à être soi-même. Dans la tradition philosophique, le rôle de l'ipséité est négligé souvent au cours de l'identité, on fait le biais à la mêmété. Ricoeur montre que la mêmété occulte l'ipséité

À point de vue numérique, l'identité signifie l'univocité, à l'inverse de la pluralité. On rencontre une chose sous un nom invariable dans le récit, c'est une seule et même chose que on dit ou on connaît n fois. À point de vue qualitative, l'identité correspond l'opération de substitution sans perte sémantique, *salva veritate*¹⁹. Ricoeur propose un métaphore de changer les vêtements semblables pour expliquer. À la dimension de la permanence dans le temps, il nous apparaît la mêmété de l'identité en rang de l'identité numérique et en rang de l'identité qualitative, comme chez Kant les catégories de quantité et de qualité.

Ricoeur propose deux modèles de permanence dans le temps²⁰, c'est-à-dire le caractère et la parole tenue, qui sont à la fois descriptifs et emblématiques. Selon Ricoeur, l'idem et l'ipséité tendent à coïncider dans son caractère. Le caractère²¹

¹⁹ SA, p 141.

²⁰ SA, p 143.

²¹ Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur place le caractère sous le titre de l'« involontaire absolu » en conjonction avec l'inconscient et avec l'être-en-vie symbolisé par la naissance de

exprime le recouvrement complet l'une par l'autre de la problématique de l'idem et de l'ipséité. Le caractère, c'est la mêmété dans la mienneté à la dimension temporelle. Autrement dit, c'est l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. Donc, l'ensemble par caractère permet de réidentifier un individu comme étant le même. L'usage du caractère fait identifier au personnage d'une histoire racontée. Dans l'histoire, la sédimentation tend à recouvrir et à abolir l'innovation sur l'identité personnelle. Ici on peut voir le recouvrement de l'ipse par l'idem. En plus, Ricœur montre aussi que l'identité du caractère exprime une certaine adhérence du quoi? au qui?, en autre terme, il s'agit bien de recouvrement du qui? par le quoi?. En ce sens, par la voie du récit l'ipse peut se rendre indiscernable de l'idem et incline à ne pas distinguer l'une de l'autre. Le caractère cumule l'identité numérique et l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et la permanence dans le temps.

2. ipséité

L'ipséité est la plus éloignée de la mêmété par le maintien de soi.

Une autre modèle de la permanence dans le temps, c'est la parole tenue, qui se présente plutôt comme le maintien de soi. La parole tenue ne se suppose nul noyau substantiel. La fidélité du soi dans la parole montre l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même. Mais dans ce processus, l'ipséité dans le maintien du soi s'affranchit de la mêmété. Au contraire d'une adhérence du quoi? au qui? dans le caractère, la parole tenue qui dit un « maintien du soi » se laisse uniquement dans la question de qui?. Au cours du temps différent, quand même mon désir change, quand même ma opinion change, etc, je maintiens toujours. En ce sens, il concerne la parole tenue dans la promesse. La justification proprement éthique porte l'obligation et répond à la confiance que l'autre met dans ma fidélité. Elle déroule ses propres implications temporelles à savoir une modalité de permanence dans le temps, Ainsi l'ipséité n'existe plus en état latent dans l'identification. Comment être soi-même sans rester le même? Il n'y pas de l'ipséité du soi sans le support de la

notre existence. Il souligne la nature immuable du caractère. Cette immutabilité du caractère offre un accès aux valeurs et de l'usage de nos pouvoirs. Dix ans plus tard, dans *l'homme faillible*, Ricœur place le caractère sous le signe du thème pascalien de la « disproportion », de la non-coïncidence entre finitude et infinitude. Le caractère est comme ma manière d'exister, qui insiste sur mon immutabilité en un sens de la mêmété. Il dit que ma naissance est déjà mon caractère.

mêmeté, c'est la même chose à l'inverse. On ne peut penser jusqu'au bout de l'idem de la personne sans l'ipse, lors même que l'un revouvre l'autre. C'est le pouvoir du récit qui unit dialectiquement l'ipséité et la mêmeté.

II. L'identité narrative

1. L'identité narrative comme médiation entre ipse et idem

L'identité narrative fait le ressemblance des fragements qui concerne sur l'homme, comme l'identité est temporelle, ainsi il faut une permanence dans le temps ou mieux dit un maintien du soi. Au ce cours, on peut trouve une forme de permanence du soi dans le temps. Comme on dit ci-dessus, le caractère désigne l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne. Grâce aux caractères on peut identifier un individu au sens du même. Puisque le maintien du soi permet de changement dans l'identité, comment lier ces deux modèle de la permanence? Ricœur pense que ce problème peut résoudre dans l'identité narrative, qui fait médiation entre caractère et miantien de soi. Par cela, l'identité narrative est aussi la constitution du soi au plan de herméneutique. Pour parvenir au concept narratif de l'identité personnelle, il faut passe de l'action décrite par le récit au personnage. Raconter consiste à dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, dans le dimension temporelle. De même façon, le récit résout aussi les problèmes posés par l'ascription d'une action à l'agent. Le récit construit l'identité du personnage, ce qui met en intrigue sous la dialectique de concordance et de discordance. Selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie comme totalité temporelle unique et distincte. Selon la ligne de discordance, cette totalité est menacé par les ruptures opérées par les événements imprévisibles. C'est la dialectique interne au personnage qui s'inscrit entre la mêmeté du caractère et de l'ipséité du maintien du soi qui ont été décrits précédemment.

2. le récit

Le récit est pour la compréhension de la réalité et particulièrement de la compréhension du soi. La notion d'identité narrative vérifie l'effort de clarification épistémologique et herméneutique du récit. Il y a deux type de récit. L'histoire se réfère à la réalité du passé, tandis que la fiction dans l'irréalité. N'importe la personne dont on parle, ou l'agent dont l'action dépend, il y a une histoire accompagnant

toujours, qui est leur propre histoire. L'histoire ne peut être comprise en dehors de leur contribution au développement d'une intrigue en évolution et changement de structure. L'histoire appartient au champ narratif défini par l'opération de configuration. La référence du récit historique n'est pas le passé inaccessible en soi, mais un passé reconstruit « quasi fictif » dans lequel l'imagination intervient. De même, la référence du récit de fiction n'est pas une pure irréalité mais un « quasi passé » aussi. C'est en ce sens Ricœur propose le terme « refiguration »²² de l'expérience pour signifier qu'il ne s'agit pas d'une manière de représenter autrement ce qui est déjà constitué. La convergence entre les deux types de récit est nécessaire. L'histoire emprunte à la fiction pour reconstruire le passé. La fiction, à son tour, emprunte à l'histoire en l'imitant, puisque raconter quelque chose comme il était passé.

Avec l'acte de raconter et le temps dans les choses racontées, le récit porte une sorte de « paradis artificiel » sans aucun lien avec l'expérience ordinaire. Cette expérience temporelle fictive nous permet de mieux comprendre notre réalité et expérience temporelle effective. Le temps de la fiction a un rapport indirect avec l'expérience. On peut voir que Ricœur demeure de penser dans le rapport du récit à la temporalité comme il a fait dans TR. Par la refiguration du temps, le temps historique apparaît comme un tiers temps qui fait médiation entre le temps vécu et le temps cosmique. Le temps de la fiction qui encourage les variations imaginatives apparaît entre le temps et l'éternité. On peut voir que la réalité chez Ricœur est en l'ordre de l'être du monde, opposant à la forme de sujet-objet, et le monde est une manière d'être. L'interprétation renvoie à une relation d'appartenance du soi à un monde non objectal.

Ricœur dit que le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée, c'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité personnage.²³ Lier l'identité du personnage à celle de l'histoire racontée montre bien que telle identité est fragile et révisable. La compréhension du soi est une interprétation et le soi est censée comme l'objet de

²² Ricœur le propose par Mimesis III dans TR3. La refiguration est définie par l'identité narrative qui est issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur. Il en résulte une chaîne sans fin de refiguration. En bref, elle est le travail de lecteur. Mimesis I concerne la préfiguration qui est les structures prénarratives de l'expérience et de l'action quotidienne. Mimesis II concerne la configuration qui est le récit historique ou littéraire. L'identité narrative, au ce sens, est la résolution poétique du cercle herméneutique.

²³ SA, 175.

changement ou de conversion. Ricœur propose que notre identité se montre dépendante de notre mémoire, individuelle ou collective, avec ses aléas et ses distorsions, ses choix et ses oublis, ses blessures et ses guérisons.

3. identité narrative et identité éthico-morale

L'éthique dont l'objectif est de montrer la vraie manière de vivre n'est-elle pas toujours narrative? L'éthique au sens de Aristote anime le mouvement éthique et donne son fondement aux normes morale, il ne s'agit pas une règle mais une vision du monde et une intuition des modèles d'action. La vraie manière de vivre bien n'est pas concevable sans un récit qui opère la mise en intrigue. Selon Peter Kemp, l'éthique est donc bien la configuration narrative de la vraie vie. Un récit correspondant à l'action bonne est alors un cas particulier du récit.

Ricœur fait la distinction entre identité narrative et identité éthico-morale. L'identité narrative s'est située à la refiguration de l'action, qui se déploie entre deux pôles de permanence dans le temps. D'un côté, la personne se fait identifiable et réidentifiable par le caractère; d'un autre côté, l'ipséité est la plus éloignée de la même par le maintien de soi. La personne possède l'évaluation par le maintien de soi. L'identité narrative et l'identité éthique montre leur écart. Dans SA, il y a un exemple, « je peux tout essayer », certes, mais « ici je me tien! »²⁴. Les règles ont les sens différents dans l'identité narrative et l'identité morale. Les règles narrative ne concerne pas la morale, mais seulement possèdent les significations, quand même les règles morales peut évaluer les actions. L'assertion « me voici! » fait la confrontation de soi-même avec une multitude de modèle d'action et de vie par l'imputation morale. L'acte de la promesse par lequel je m'engage met fin au travail de l'imaginaire qui peut tout essayer. L'engagement entre l'imagination narrative sans fin et la réponse du sujet responsable devant l'autre, transforme la notion de maintien de soi dans le sens de la dépossession, afin que je sois disponible pour l'autre. Selon Ricœur, cette dépossession s'érige sur le fond de l'affirmation de soi, qui est au cœur de l'ipséité.

Cinquième partie : la visée éthique

Concernant les quatre sous-ensembles : qui parle? qui agit? qui se raconte? qui es le sujet moral d'imputation?, on se déploie ici sur la dimension à la fois éthique et

²⁴ SA, 197.

morale, qui ne marque aucune rupture de méthode avec celles de langage, pratique et narrative. Les prédicats « bon » et « obligatoire » appliqués à l'action entre le nouveau terrain par rapport à la position de l'agent capable de faire. Les déterminations éthiques et morales de l'action seront traitées ici comme des prédicats d'un nouveau genre, et leur rapport au sujet de l'action comme une nouvelle médiation sur le chemin de retour vers le soi-même.

I. Téléologie éthique et déontologie morale

Ricœur fait le détour entre deux héritages, un héritage aristotélicien, dans lequel l'éthique est caractérisé par sa perspective téléologique, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme au point de vue déontologique. La première est une éthique de l'accomplissement personnel et des vertus en vue d'une finalité. La deuxième est une morale d'obligation qui insiste sur le caractère de contrainte de la norme et qui fait passer les règles d'action par l'épreuve de l'universalisation. Ni la téléologie ni la déontologie, n'est capable à elle seule de fonder une philosophie morale au plein sens du terme. C'est en ce sens qu'éthique téléologique et morale déontologique s'exigent réciproquement.

Ricœur propose de réserver le mot « éthique » à la visée téléologique du bien, et « morale » à la recherche de ce qui s'impose déontologiquement comme norme. La visée de l'éthique de Ricœur consiste une triade :

- 1- la primauté de l'éthique sur la morale;
- 2- la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme;
- 3- la légitimité d'un recours de la norme à la visée éthique, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est le plus attentif à la singularité des situations.²⁵

Appellons « visée éthique » la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes, Ricœur dénomme tout cela « petite éthique » pour éviter de confondre avec l'éthique aristotélicienne à la perspective téléologique. Ces trois termes paraissent également importants.

²⁵ SA, 200-201

II. L'estime de soi

À la racine de l'éthique, et précédant dans l'ordre du fondement la loi morale des obligations et de l'obéissance du sujet, il y a le dynamisme de l'intention éthique, le mouvement provoqué par le désir d'être de la liberté. Le désir d'être prend la figure de toutes les personnes. Cette intention éthique s'appuie sur trois modèles de personne grammaticale, c'est-à-dire, celui de « je », « tu », « il »²⁶. La liberté du soi veut d'abord se poser elle-même. C'est comme locuteur capable de se désigner soi-même, que l'estime de soi est anticipée dans sa signification pré-morale. S'attester, pour la conviction initiale et formelle du phénomène de « je peux », témoigne de son pouvoir à travers le cours entier d'une existence. L'estime de soi demeure dans la structure de l'agir. De ce fait, Ricœur reprend la définition spinoziste de l'éthique : c'est l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude.²⁷ Elle constitue le parcours d'effectuation et la mise à l'épreuve de la puissance-agir dans des actions effectives. Si l'estime de soi tire effectivement sa première signification du mouvement réflexif, cette signification reste abstraite dans la structure dialogique que la référence à autrui introduit. L'expression s'adresser à l'autre exige le renversement: quelqu'un d'autre s'adresse à moi et je réponds. En ce sens, autodésignation et allocution sont aussi réciproques que l'étaient l'estime de soi et la sollicitude. Cette structure dialogique reste incomplète hors de la référence à des institutions justes. En ce sens, Ricœur propose que l'estime de soi n'a son sens complet qu'au terme du parcours de ces trois composantes de la visée éthique. L'estime de soi n'est pas une forme raffinée d'égoïsme ou de solipsisme. Elle est le terme réfléchi de toutes les personnes grammaticales.

III. La vie bonne(souhait d'une vie accomplie)

La première composante de la visée éthique ou de la petite éthique est ce qu'Aristote appelle « vivre-bien » ou la « vie bonne », qui signifie un souhait d'une vie accomplie ou une vie idéal. Puis-je vivre bien, dans l'horizon d'une vie accomplie et en ce sens heureuse? Toute l'éthique suppose le prédicat « bon » en statut non

²⁶ Alain Thomasset montre que l'estime de soi sont la liberté en première personne dans son livre *Poétique de la morale*, je ne suis pas d'accord. À mon avis, l'estime de soi peut changer parmi toutes les personnes, c'est pourquoi il peut intervenir dans les trois aspects de la petite éthique.

²⁷ PM, 83.

saturable. La « vie bonne » érige une téléologie interne à la praxis, qui se présente comme l'action et sa propre fin. C'est-à-dire, est-ce que l'action vise à son fin ultérieure? Est-ce que on peut accomplir la fin ultérieure en l'action? Aristote propose une hiérarchie des actions et des fins correspondantes dans *L'Ethique à Nicomaque*. En ce sens, la visée des fins est renvoyée du côté du souhaité. Une finalité ne ruine pas la suffisance à soi des pratiques, et la finalité supérieure n'est pas pensée comme être intérieur à l'agir humain. Pour accomplir la vie idéale, le choix entre plusieurs cours d'action au plan de choix préférentiel et délibération, par cela, le modèle moyen-fin est assuré. La série d'intermédiations apparaît dans noton plusieurs fois évoquée de « vie bonne », par les choix préférentiels et délibérations.

Qu'est-ce que c'est la vie bonne? Une vie est tenue plus ou moins accomplie ou inaccomplie. La qualification éthique est causée par « étalons d'excellence »²⁸ que MacIntyre propose. Ces étalons d'excellences sont des règles de comparaison appliquées à des aboutissements différents, en fonction d'idéaux de perfection commun à une certaine collectivité d'exécutants et intériorisés par les maîtres et les virtuoses de la pratique considéré.²⁹ Les pratiques sont des activités coopératives dont les règles constitutives sont établies socialement, de même, les étalons d'excellence ont eux aussi leur propre histoire. Ainsi les étalons d'excellences n'aurait pas lieu s'il n'existe pas dans la culture commune aux praticiens un accord assez durable sur les critères qui définissent les niveaux de succès et les degrés d'excellence.

De quelle manière les étalons d'excellences se rapportent-ils une visée de « vie bonne »? D'abord, les étalons d'excellences permettent de donner l'idée de *biens immanents* à la pratique, avant de qualifier comme bon l'exécutant d'une pratique. C'est les *biens immanents* qui constituent la téléologie interne à l'action. Ces *biens immanents* donnent ainsi un premier point d'appui de l'estime de soi. Ensuite, le concept de *biens immanents* sont tenus en vue d'une reprise ultérieure à l'intérieur de la conception proprement normative de la morale, lorsqu'il s'agit de donner un contenu à la forme vide de l'impératif catégorique.

La « vie bonne », selon Ricœur, introduit le point de vue herméneutique. Une sorte de cercle herméneutique se dessine entre la visée de la « vie bonne » et nos choix particuliers, en ce sens, le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre, c'est comme

²⁸ Étalons d'excellence est la signification de standards of excellence en français. Cf A. MacIntyre, *After Virtue*.

²⁹ SA, 207.

un texte de l'action. Au sujet de l'homme, c'est un self-interpreting animal, dit Taylor. L'agent peut s'interpréter lui-même tel texte. En ce niveau, entre interprétation du texte de l'action et auto-interprétation fait l'interprétation de soi devenir l'estime de soi. En outre, l'adéquation de l'interprétation relève d'un exercice du jugement dans les institutions sociales.

IV. Avec et pour l'autre(souhait une vie dans les sollicitudes)

Ricœur suggère d'appeler sollicitude ce mouvement de soi vers l'autre, qui répond à l'interpellation de soi par l'autre. Ricœur souscrit aux analyses de Lévinas sur le visage, l'extériorité, l'altérité, opère le primat de l'appel venu de l'autre sur la reconnaissance de soi par soi.³⁰ Le visage est la première transcendance par rapport à l'ordre des choses, un véritable commencement dans la voie éthique. Je suis rendu capable de responsabilité. Lévinas accentue beaucoup l'autre, il même dit que non seulement l'autre est maître de justice mais je suis l'otage de l'autre. De cette façon, la responsabilité de moi devient une passivité absolue.

Toutefois, pour Ricœur, la requête éthique la plus profonde est celle de la réciprocité de soi-même comme un autre. Telle réciprocité institue l'autre comme mon semblable et moi-même comme le semblable de l'autre. Sans réciprocité, pour employer un concept de Hegel, sans reconnaissance, l'altérité ne serait pas celle d'un autre que soi-même, mais l'expression d'une distance indiscernable de l'absence.³¹ En ce sens, Ricœur n'insiste que si l'autre me requiert, il me demande de l'aimer comme moi-même. Ce genre de réciprocité visible dans l'amitié s'agit sur la sollicitude, même dans les deux insubstituables le maître et l'esclave. Les personnes sont reconnues comme insubstituables l'une à l'autre. L'homme heureux a besoin d'aimer. L'amitié est relation mutuelle, par là, l'amitié ajoute à l'estime de soi. C'est une mutualité dans l'échange des humains qui estime chacun entre soi et autre, c'est-à-dire, estime autre comme soi. En ce sens, le souci de soi et le souci de l'autre apparaissent entre l'estime de soi comme l'autre et l'estime de l'autre comme soi. C'est dire que tu aimeras ton prochain comme toi-même.³² Telle réciprocité de l'amitié apparaît déjà au plan morale de Règle d'Or³³.

³⁰ Cf, E. Lévinas, *Totalité et infini*.

³¹ *Approches de la personne*, 117.

³² SA, 226.

³³ La Règle d'Or : ne fait pas à ton prochain ce que tu n'aimerais pas qu'il te soit fait.

V. Souhait d'une vie accomplie dans des institutions justes

Ricœur met ce dernier souhait sur le même plan que l'estime de soi et la sollicitude. La justice s'inscrit dans la visée de la vie bonne et en rapport avec la sollicitude pour autrui. En introduisant le concept d'institutions, il introduit une relation à l'autre qui ne se laisse pas reconstruire sur le modèle de l'amitié. Autrement dit, l'autrui de l'amitié et le chacun de la justice ni confondent ni séparent. L'autre, dans ce cas, est le vis-à-vis sans visage, le chacun fait la distribution juste à l'humanité entière. Le chacun est une personne distincte mais je ne la rejoins pas. Les parts à distribuer par l'institution sont des droits et des devoirs, des obligations et des charges, des avantages et des désavantages, des responsabilités et des honneurs, tout ce qui s'agit sur la recherche de la justice sociale à l'ordre des convictions.

C'est à ce problème de la justice dans un partage inégal que s'applique très exactement l'idée de justice distributive. Mais, dans un système de distribution, il ne faut pas attendre de la relation de justice, la sorte d'intimité que visent les relations interpersonnelles scellées dans l'amitié. Comme on dit ci-dessus, l'autrui de l'amitié et le chacun de la justice ni confondent ni séparent. C'est ce qui précisément du chacun une catégorie irréductible à l'autrui de la relation amicale. Cette incapacité de chacun à s'égaliser à l'ami ne marque aucune infériorité éthique : la grandeur éthique du chacun est indiscernable de la grandeur éthique de la justice, selon la formule romaine bien connue : attribuer à chacun son dû. L'autonomie de soi apparaît intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme.

Sixième partie : l'ipséité et l'altérité

L'ontologie d'agir concerne l'engagement ontologique d'attestation de soi dans la première partie. L'attestation peut être identifiée à l'assurance que chacun existe comme un même au sens de l'ipséité. Ricœur montre que la dialectique entre l'ipséité et l'altérité est plus fondamentale que le chiasme entre réflexion et analyse, et même que le contraste entre ipséité et mêmeté. Ainsi la dialectique entre l'ipséité et l'altérité occupe un statut primauté de toutes les autres, qui passe à travers les médiations du langage, de l'action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l'action.

Ricœur propose le discours en deux degrés. Le premier degré compte des

catégories ou des existentiels tels que personnes et choses au titre de particuliers de base, auxquels sont ultimement attribués les prédicats. Le second degré compte les deux dialectiques et met en scène des méta-catégorie, ou au terme Ricœurien, des « grands genres », parents du Même et de l'Autre platoniciens³⁴. Le discours en second degré qui transcende le discours en premier degré laisse la dimension spéculative d'une investigation de caractère ontologique sur le mode d'être du soi, *soi-même comme un autre*. L'altérité n'existe pas dehors de l'ipséité, mais elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité. Ce caractère distingue fortement la dialectique entre l'ipséité et la mêmeté. Selon Ricœur, dire « être », c'est dire la manière d'être, à cet égard, le soi-même n'a pas de sens d'entité. La vertu principale de la dialectique entre l'ipséité et l'altérité est d'interdire au soi d'occuper la place du fondement, comme le refus de Cogito cartésien. Cet interdit correspond bien à la structure ultime de soi, ni exalté, ni humilié. Le soi-même n'a aucune relation avec l'idée vérité, comme vrai ou faux. En ce sens, l'altérité jointe à l'ipséité accentue la diversité et s'atteste dans des expériences disparates.

Concernant la dialectique du Même et de l'Autre, le pôle du Même a perdu son univocité dans la mesure où l'identité apparaît par séparer l'ipséité de la mêmeté. La permanence dans le temps désigne l'immutabilité de l'idem et le maintien de soi de l'ipse. L'ipséité sert en quelque sorte de révélateur à l'égard de la polysémie de l'Autre, qui face au Même, au sens de soi-même. Dans aucune médiation, de langage, de l'action, de récit, de l'imputation moral, le soi n'est séparé de son autre. L'autre a une valeur insubstituable, ou irremplaçable. Je ne peux pas me donner moi-même, l'autre tient une place de médiation entre ma capacité d'agir à son effectuation dans le champ pratique. Ricœur est accord avec Heidegger sur la phénoménologie de soi, ce qui déploie sur « être-dans » entre soi et monde. La question qui? est répondu par le détour de quoi? et pourquoi?. Donc le soi ne peut pas exister sans son autre. Cette expérience de passivité est appelée le trépied de l'altérité. C'est-à-dire, la passivité du corps propre en tant que médiatrice entre le soi et un monde selon ses degrés variables de praticabilité et d'étrangeté; la passivité de relation de soi à l'autre que soi; la voix d'autre dans la conscience.

Dans l'histoire, selon Ricœur, l'autre est oublié depuis longtemps dans la philosophie du sujet. Autrement dit l'autrui est ignoré longtemps dans la séparation de moi. Le mouvement d'autrui vers moi reste en une rupture. Chez Husserl, la

³⁴ SA, 346.

phénoménologie et son thème majeur de l'intentionnalité relèvent une philosophie de la représentation. Se représenter quelque chose, c'est l'assimiler à soi, l'inclure en soi, c'est nier l'altérité. Ricœur oppose à Husserl qui construit l'autre à l'angle de soi. C'est pourquoi Ricœur dénomme la pensée husserlienne « le détour court ». Il refuse l'autre en statut dominant absolument de Lévinas. Lévinas introduit l'autre dans son régime éthique. Selon lui, l'autre n'est pas un interlocuteur, mais une figure paradigmatique du type d'un maître de justice. Le soi a les responsabilités à l'autre, mais Lévinas ne parle jamais d'attestation de soi. Selon Ricœur la relation de l'autre à soi doit être en forme de soi-même comme un autre. La relation entre soi et son autre est déjà bien articulée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme. À l'estime de soi, la sollicitude ajoute la dimension de l'altérité. L'autre tient une manière de richir soi-même.

Conclusion :

Ricœur envisage une éthique en lien avec une ontologie, sous prétexte que l'ontologie serait totalitaire. Ricœur rompt avec la tendance post-heideggerienne qui voudrait la fin de la métaphysique. Selon lui, l'éthique est enracinée dans une tradition ontologique, à condition de remplacer une ontologie de la substance par une ontologie de l'acte. Selon lui, Hauteur et Extériorité ne coïncident pas dans la même instance, à savoir Autrui. La Hauteur reste du côté de la réflexion et l'Extériorité du côté du témoignage. Les témoignages sont des événements réels, et nulle réflexion ne saurait tirer de sa fondation. Selon Heidegger, la voix de la conscience assure une authentification au pouvoir-être du *Dasein*. Sans intuition réflexive, l'adéquation entre désir de Dieu et le désir d'une compréhension de soi reste de l'ordre d'une interprétation.

Ricœur précise les conclusions ontologiques de SA en organisant un détour entre Heidegger, Nabert et Lévinas, dont les partenaires dans les herméneutiques, réflexif et éthique. La philosophie de Ricœur est enracinée dans la tradition réflexive française. La réflexion pour lui, ce n'est pas pure subjectivité ou psychologisme introspectif. Il déploie ses études par la médiation longue de la réflexion herméneutique. La langue a une puissance de faire réfléchir et interpréter. La théorie des actes de discours par sa force illocutoire affirme que le langage fait quelque chose dans le monde. Elle porte une compréhension de l'action et une dimension éthique. En ce sens, nous sommes permis de parler de l'éthique comme d'une herméneutique de

l'expérience humaine du soi dans la relation avec le monde et les autres. Au contraire de son ontologie de l'agir et une éthique intersubjective, Ricœur dénomme l'ontologie de Heidegger comme une ontologie sans éthique, de même, l'éthique de Lévinas comme une éthique sans l'ontologie.

BIBLIOGRAPHIE :

LIVRES DE RICŒUR PAUL :

- RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1969.
- RICŒUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1975.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1986.
- RICŒUR Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1990.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Tome I, Paris, Ed. du Seuil, « Points Essais », 1991.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Tome II, Paris, Ed. du Seuil, « Points Essais », 1991.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Tome III, Paris, Ed. du Seuil, « Points Essais », 1991.
- RICŒUR Paul, *Lectures 1. Autour de politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.
- RICŒUR Paul, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.
- RICŒUR Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 1994.
- RICŒUR Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, « Points Essais », 2003.
- RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 2004.
- RICŒUR Paul, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève : Labor et Fides, 2004.
- RICŒUR Paul, *Sur la traduction*, Paris : Bayard, 2004.
- RICŒUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Ed. du Seuil, 2006.
- RICŒUR Paul, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 2007.

LES AUTRES LIVRES :

- ABEL Olivier, PORÉE Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2007.
- DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick, *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Ed. de la Découverte, 2007.
- E. Lévinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- Approches de la personne*,
- FIASSE Gaëlle (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008.
- FÆSSEL Michaël, MONGUIN Olivier, *Paul Ricœur. De l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF Editions, 2005.
- GREISCH Jean, *Éthique et responsabilité Paul Ricœur*, Neuchâtel : À la Baconnière, 1994.
- GREISCH Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Ed. J. Million, « Krisis », 2002.
- J-C Pariente, *Le langage et l'individuel*, A. Colin, 1973.
- KONDE Ephrem-Ndungu, *La sagesse pratique*, Peter Lang, 2005.
- LOUTE Alain, *La creation sociale des norms: de la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, GEORG OLMS VERLAG , 2008.
- MAESSCHALCK Marc, *le principe d'autonomie*, Louvain-la-neuve, edition de l'institut supérieur de philosophie, 1992.
- MICHEL Fœssel et Fabien Lamouche, *Paul Ricœur. Textes choisis et présentés*, Paris, Ed. du Seuil, 2007.
- MICHEL Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Ed. du Cerf, 2006.
- MONGIN Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Ed. du Seuil, « Points Essais », 2002.
- SKULASON Pall, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- STRAWSON, *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1957, trad. Par A. Shalom et P. Drong *Les individus*, Seuil, 1973.
- THOMASSET Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la moral*, Presses universitaires de Leuven, 1996.

Revue :

« Paul Ricœur. Temporalité et narrativité », Louvain, *Etudes phénoménologiques*, n°

11, 1990.

« Paul Ricœur », Paris, *Esprit*, n° 7-8, 1988.

« La pensée Ricœur », Paris, *Esprit*, mars-avril 2006.

« Paul Ricœur. Morale, histoire, religion. Une philosophie de l'existence », Paris, *Magazine littéraire*, n° 390, septembre 2000.

Lieu en réseau :

parcours ricordien, <http://www.initiationphilo.fr>

fondsRicœur, <http://www.fondsRicœur.fr/>