

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

© Simon Beaudoin
874370

Dépouillement et identité chez Jacques et Ricoeur : étude comparative

Thèse de maîtrise
Déposée au
Département de philosophie

Université d'Ottawa
septembre 1999



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-48131-X

Canada

Cette thèse s'inscrit dans la problématique générale de l'identité personnelle. Plus précisément, elle questionne la fonction du dépouillement dans la perspective d'une réalisation authentique de soi chez Francis Jacques et Paul Ricoeur. Dans le corps de la thèse, l'auteur présente les modèles d'identité de ces deux auteurs selon les thèmes de la question de départ : l'authenticité et la fonction du dépouillement. À cette fin, il analyse certaines dimensions de la pensée de Jacques -- ontologie de la relation, personne, individu, solitude, force illocutoire du silence, compétence pragmatique, etc. -- et de Ricoeur -- visée éthique, distinction de l'idem et de l'ipse, attestation, disponibilité, etc. En conclusion, l'auteur compare thématiquement les deux modèles d'identité afin de faire ressortir leurs points de convergence, de divergence et, surtout, de complémentarité. C'est ainsi qu'apparaissent un tant soit peu certaines forces et limites des deux approches philosophiques.

Dépouillement et identité chez Jacques et Ricoeur : étude comparative

Table des matières

Tables des matières :p.2 - 3.

Introduction : notre projet.....p.4 - 7.

Développement :

I - Le modèle pragmatique de Francis Jacques:

1 - L'identité authentique et l'identité personnelle:.....p.7 - 11.

2 - Une ontologie de la relation.....p.11 - 31.

A - La relation et le paradigme théologique.....p.14 - 20.

B - L'effectivité de la relation : la personne comme rencontre.....p.20 - 24.

C - La relation comme principe actif.....p.24 - 27.

D - La logique de l'amour et de l'interlocution.....p.27 - 31.

3 - L'individu et la personne.....p.32 - 41.

A - La radicale distinction entre la personne et l'individu.....p.32 - 38.

B - La chair est-elle fermée au domaine de l'esprit ?.....p.38 - 41.

4 - Les trois expériences de l'esprit.....p.41 - 55.

A - La troisième expérience de l'esprit.....p.43 - 44.

B - La première expérience de l'esprit.....p.45 - 46.

C - La seconde expérience de l'esprit : le dépouillement en solitude.....p.46 - 55.

II - Le modèle herméneutique de Paul Ricoeur :

1 - Visée éthique et authenticité.....	p.55 - 77.
A - Viser la vie bonne: la praxis.....	p.59 - 69.
B - ...Avec et pour les autres.....	p.69 - 74.
C - Dans des institutions justes.....	p.74 - 77.
2 - La distinction de l'idem et de l'ipse.....	p.77 - 89.
A - Le caractère.....	p.79 - 85.
B - Maintien de soi et ipséité.....	p.85 - 87.
C - Identité éthique et ontologie.....	p.88 - 89.
3 - L'ontologie ricoeurienne.....	p.89 - 102.
A - La dialectique du Même et de l'Autre.....	p.91 - 94.
B - Les existentiels relatifs à l'Altérité.....	p.94 - 102.
La chair.....	p.95 - 97.
Autrui.....	p.97 - 99.
La conscience.....	p.100 - 102.
4 - Dépouillement et disponibilité.....	p.103 - 108.

Conclusion : une comparaison.....

1 - La fonction du dépouillement.....	p.108 - 111.
2 - Le dépouillement.....	p.111 - 119.
3 - La réalisation authentique de soi.....	p.119 - 124.
4 - Ouverture : une pragmatique autre.....	p.124 - 125.

Bibliographie :.....

p.126 - 127.

Dans l'avant-propos de sa Généalogie de la morale, Nietzsche se demande judicieusement comment des hommes qui ne se cherchent point peuvent-ils espérer un jour se découvrir. L'homme moderne du quotidien a tendance à éviter cette recherche en arrêtant sa réflexion à la première vérité qu'il trouve dans l'imaginaire ambiant : je suis libre. Toutefois, celui qui se donne la peine d'approfondir le sens de cette liberté a tôt fait de reconnaître qu'être libre engage notre responsabilité.

Or, cette responsabilité commande à tout le moins une véritable réflexion sur l'identité personnelle. Car aussitôt que nous découvrons notre liberté, aussitôt sommes-nous confrontés à l'angoissante responsabilité du choix. Plus profondément encore : aussitôt que l'homme se déclare libre, aussitôt il prend charge de son être, de sa vie. Trouver ensuite l'espérance la plus haute qui inspire son désir et qui doit guider son action, voilà une responsabilité de taille ! Pour répondre à cette responsabilité par un engagement et pour ainsi donner à notre vie ici-bas une orientation, un but ou un sens authentique, il nous faut réfléchir sur notre identité personnelle. Sans cette réflexion, serait-il seulement possible d'espérer pouvoir un jour déclarer : ma vie me ressemble?

Surgit alors à l'esprit une des questions les plus fondamentales que doit se poser sérieusement quiconque se veut authentique : «mais qui suis-je donc ?». Dans ce contexte, la question *qui suis-je ?* reste inséparable de la question *qui suis-je appelé à être ?* Car nous ne cherchons pas ici à savoir qui nous sommes par pure curiosité intellectuelle, mais plutôt afin que notre vie soit l'occasion de réalisations authentiques.

Dans le même ordre d'idées, le questionnement sur l'identité personnelle trouve une de ses justifications dans le fait d'une possible inauthenticité : notre vie peut sombrer dans une dépersonnalisation où notre être se dérobe jusqu'à rendre notre vie entièrement insignifiante. Pour sortir, ou même dans la mesure du possible, éviter de telles impasses, il importe de se connaître soi-même. Réfléchir sur notre identité est en ce sens un antidote efficace contre la dépravation dans la dépersonnalisation, la nécrose de l'esprit et la stagnation dans l'insignifiance. Mais les enjeux d'une réflexion sur l'identité vont au-delà de la santé de l'esprit en ce qu'ils concernent aussi de près la santé des institutions et l'avenir de l'humanité. En effet, une réflexion sur notre essence et notre identité constitue aussi une grande force capable de triompher de ce qui s'oppose à l'humanité et même à la civilisation.

C'est dans la problématique générale de l'identité personnelle que s'inscrit notre recherche. Mais en particulier, nous examinerons chez Francis Jacques et Paul Ricoeur le moment de dépouillement qui surgit dans la solitude ou la crise identitaire. Il apparaît que chez ces auteurs, ce moment joue un rôle fondamental dans la perspective d'une réalisation authentique de soi. Néanmoins, puisque leur modèle d'identité diverge à certains égards, cette expérience de retour à soi ne peut y recevoir la même interprétation.

Ce travail questionne la fonction du dépouillement dans la perspective d'une réalisation authentique de soi chez Jacques et Ricoeur. Notre question implique donc deux thèmes fondamentaux. Premièrement, on y trouve l'idée d'une réalisation authentique de soi et deuxièmement l'idée d'un moment de

dépouillement qui concourt à cette réalisation. Ce sera à partir de ces thèmes généraux que nous présenterons, analyserons et comparerons les deux modèles en question.

Malgré la proximité philosophique des deux auteurs,¹ aucune étude antérieure ne s'est donnée charge d'une telle comparaison entre les modèles de Jacques et de Ricoeur. Notre démarche s'aventure donc, d'une certaine façon, sur des voies encore vierges. Aussi y a-t-il très peu de littérature secondaire sur l'oeuvre encore méconnue de Francis Jacques. En ce qui concerne Ricoeur, nombre de commentaires sont disponibles qui peuvent mettre en lumière l'ensemble de son oeuvre ainsi que sa méthode. Toutefois, encore là, aucun commentaire n'aborde de front la problématique qui nous intéresse. En conséquence, ce sont surtout les oeuvres pertinentes (i.e. Différence et subjectivité et Soi-même comme un autre) qui feront l'objet d'une attention approfondie. Notre texte collera à ces deux oeuvres maîtresses, laissant ainsi beaucoup d'espace à l'expression de leur auteur.

C'est donc essentiellement en suivant de près Différence et subjectivité que nous allons d'abord présenter par une analyse critique le modèle d'identité proposé par Francis Jacques. Cette analyse sera guidée par la question de notre travail. Nous focaliserons donc nos analyses sur «l'expérience» de la solitude et sa fonction essentielle dans la destinée

¹Les deux auteurs contemporains ont écrit abondamment sur la problématique de l'identité. De plus, les deux se proposent de renouveler l'antique dialectique du Même et de l'Autre en s'appuyant à la fois sur la tradition continentale et anglo américaine. Aussi, tout deux incorporent des intérêts religieux et théologiques à leur travail philosophique. Il y a donc là une étonnante parenté méthodologique.

personnelle de l'homme. Par la suite nous mettrons Jacques de côté afin de nous concentrer sur l'herméneutique de Ricoeur. Le modèle d'identité que Ricoeur nous offre dans Soi-même comme un autre sera à son tour présenté et analysé de façon critique par le biais de la question qui anime d'un bout à l'autre ce travail : quelle est la fonction du dépouillement dans la perspective d'une réalisation authentique de soi ?

Ce n'est qu'au terme de ce parcours que les deux modèles d'identité seront, en conclusion, méthodiquement comparés selon les thèmes constitutifs de notre question de départ. De cette façon, nous saisirons certes leurs points de divergence et de convergence. Toutefois, nous insisterons surtout sur la complémentarité de ces modèles. Nous établirons ainsi un tant soit peu les faiblesses et les forces de ces deux philosophies en cernant l'origine de leur différente vue du moment de dépouillement dans la perspective d'une réalisation authentique de soi.

I- Le modèle pragmatique de Francis Jacques

1- L'identité authentique et l'identité personnelle

Nous éluciderons d'abord le rôle du dépouillement effectué en solitude dans la perspective d'une réalisation authentique de soi chez Jacques. Méthodologiquement, il convient en premier lieu d'examiner chez notre auteur ce qu'il en est de cette vocation authentique de l'homme. Ainsi, nous déterminerons l'horizon de notre recherche ainsi que les questions pertinentes auxquelles il faudra répondre dans les autres sections de notre présentation analytique.

D'entrée, même une lecture superficielle de Différence et Subjectivité suffit pour se faire une idée de ce qu'est la réalisation authentique de soi chez Jacques. En effet, ce philosophe s'exprime très clairement lorsque vient le temps de déterminer la forme d'existence la plus authentique, celle qui réalise pleinement l'homme : «la réalité personnelle est la forme d'existence la plus haute. La plénitude de la personne suit nécessairement la plénitude de la relation».² La réalité personnelle se distingue des autres formes d'existence -- moi, figure exemplaire et individu -- qui ne découlent pas de la plénitude de la relation.

En fait, il est facile de voir que l'ouvrage de Jacques est une invitation à vivre pleinement notre condition relationnelle et à réaliser par suite et effet notre condition personnelle. Mais cette invitation prend plutôt l'allure d'un impératif ou d'une injonction en ce que l'anthropologie philosophique qui la justifie implique une interprétation systématique du "suprême désirable" pour l'homme, de la responsabilité fondamentale constitutive de son être, de l'itinéraire authentique de sa réalisation et de l'irruption du mal comme défaillance à cet appel. En fait, c'est dans la mesure où cette invitation se présente comme un choix entre être ou ne pas être qu'elle s'apparente à l'injonction.

Chez Jacques, ce choix ultime est bien présent. Aussi se rapporte-t-il à la responsabilité constitutive de l'être humain : «nul ne peut te remplacer dans cette «responsabilité» constitutive de ton être (de ton acte) de personne (...)

²F. Jacques, Différence et subjectivité, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p.362-363.

Elle est la marque sur la subjectivité de sa constitution primitivement relationnelle. Être ou ne pas être en soi-même relation (...) avec l'autre, il faut choisir».³ L'homme est donc ontologiquement responsable de vivre sa condition relationnelle. Pour être, il lui faut répondre de cette responsabilité.

Notons dès maintenant que l'individu n'a rien à voir avec cette responsabilité. Car en effet, celui-ci «tend à acquérir asymétriquement une supériorité sur les autres»⁴. Ainsi, dans la mesure où ce penchant fait obstacle à la relation de réciprocité, il fait aussi obstacle à la réalisation authentique de la personne. Pour ces raisons, l'individu est associé au mal et la réalisation de la condition relationnelle doit s'effectuer envers et contre son penchant égoïste.

Ce penchant qui ruine la réciprocité masque aussi le véritable désir qui constitue ontologiquement l'homme. Entendu que ce désir doit être interprété comme désir d'être, il n'est pas surprenant alors de lire dans la section qui traite du désir authentique «que le suprême désirable pour la personne est de vivre pleinement sa condition relationnelle».⁵

Car si la réalisation authentique de la personne consiste à *être en relation*, c'est que la relation constitue ontologiquement la personne. La relation est principe et donc condition de possibilité de la personne : «Si la relation est le mode fondamental de l'être, la personne est le lieu où l'acte

³Ibid., p.262.

⁴Ibid., p.280.

⁵Ibid., p.81.

d'être est agi».⁶ L'injonction à la vie relationnelle n'est donc autre chose qu'une injonction à actualiser l'être à travers nos relations interpersonnelles.

Enfin, cette vocation à la condition relationnelle n'est rien d'autre que la destinée de la personne à naître par delà l'individu : «un individu a une «destinée» pour autant qu'il est à même de poursuivre l'intégration structurelle et dynamique de son moi personnel».⁷ Cette intégration structurelle et dynamique est la mise en activité progressive d'une compétence communicative, d'une capacité d'entrer en relation. Or, l'actualisation de cette compétence coïncide chez Jacques avec la réalisation plénière de la personne.

De tout cela on doit conclure qu'il y a bel et bien une espèce d'injonction à la vie relationnelle chez Jacques. Cette injonction peut s'énoncer ainsi : "vis pleinement ta condition relationnelle et actualise ainsi ta destinée de personne". Un des buts de ce travail sera d'élucider le sens de cette injonction par l'analyse des concepts de relation et de personne chez Jacques.

Mais résumons d'abord nos acquis. Vu l'importance des implications éthiques et ontologiques en cause, nous concluons qu'il existe chez Jacques une injonction à actualiser notre destinée de personne. Cette destinée -- dont l'aboutissement est l'accueil d'une compétence communicative -- n'est autre chose que l'actualisation progressive de notre potentialité d'être et cette

⁶Ibid., p.154.

⁷Ibid., p.347.

potentialité, c'est la personne par delà l'individu. Aussi la réalité personnelle suit nécessairement l'actualisation d'une relation qui est au principe de l'être. Ultimement, c'est la relation qui fait la personne.

Ainsi, pour élucider le concept de personne chez Jacques, il nous faut dès maintenant présenter et analyser l'ontologie de la relation qui lui assure l'être. Nous décrirons par la suite le processus de réalisation de cet être pour finalement questionner la fonction du dépouillement dans ce cheminement.

2 - Une ontologie de la relation

L'analyse de l'ontologie qui fonde l'anthropologie philosophique de Jacques constitue un détour obligé pour l'interprétation du moment de dépouillement en solitude puisque celui-ci ne prend sens que dans la perspective de la réalisation personnelle qui est réalisation de l'être en soi. Ce détour par l'ontologie s'explique aussi du fait que selon Jacques «c'est une seule et même chose de traiter du problème de l'être et d'explicitier l'essence relationnelle de la condition humaine».⁸ Ainsi nous pouvons constater que c'est en traitant d'ontologie que Jacques explicite l'essence relationnelle de notre condition. L'analyse de l'ontologie de Jacques sera donc aussi pour nous l'occasion d'une clarification de sa méthode.

Dès l'*avertissement*, Jacques signale ses préoccupations ontologiques lorsqu'il indique que pour élaborer sa solution au problème de l'identité personnelle, il devra «circonscrire les principes premiers d'une anthropologie

⁸Ibid., p.154.

d'un point de vue relationnel».⁹ Un peu plus loin, toutefois, lorsqu'il trace les grandes lignes de son programme, rien ne semble plus indiquer que ces "principes premiers" ont une teneur hautement ontologique en ce qu'ils se rapportent aux déterminations de l'être en tant qu'être.¹⁰

En effet, Jacques affirme alors que son programme cherche à «construire le concept de personne en articulant deux types de relations. De l'homme avec les choses en qualité de référent (...) et simultanément de l'homme avec l'autre homme en situation interlocutive».¹¹ Dès lors, on pourrait croire que Différence et subjectivité va prolonger les analyses logiques des Dialogiques 1 dans une anthropologie qui s'appuie sur les concepts pragmatiques de co-référence et de rétro-référence.¹² Mais en fait Différence et subjectivité articule une ontologie de la relation qui a pour but de promouvoir son système philosophique au rang de philosophie première.¹³ Or cette promotion exige l'articulation d'une ontologie qui va au-delà de la simple pragmatique.

Certes, la relation interlocutive trouve encore une place primordiale

⁹Ibid., p.11.

¹⁰Et peut être même métaphysique en ce qu'ils tirent leur origine directement de la théologie.

¹¹Ibid., p.33-34.

¹²Comme l'a vu Greisch, le projet global des Dialogiques 1 était de montrer que «notre rapport au monde est déjà doublement médiatisé par le rapport dialogique à l'autre». Ainsi, il développait une nouvelle pragmatique unissant référence et dialogue. J. Greisch, «Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques», dans Revue de Métaphysique et de Morale, A. Collin, Paris, janvier-mars 1990, p.76, 79.

¹³À ce sujet, Greisch, op.cit., 1990.

dans le modèle d'identité de Différence et Subjectivité puisque conformément à l'approche pragmatique, Jacques y conçoit l'ego d'abord et avant tout comme «le siège d'une compétence communicative, ainsi que de la responsabilité à l'exercer».¹⁴ Or, c'est toujours dans une relation interlocutive que s'exerce cette compétence. Aussi, la possibilité de cet exercice est pour Jacques un fait premier ; tout comme Aristote partait du mouvement pour déduire le premier moteur immobile, c'est de l'interlocution que Jacques déduit son propre principe premier : la relation.

Mais bien que dans l'élaboration des grandes lignes de son programme, Jacques passe sous silence la relation éminemment transcendante qui articule en son fond ontologique l'ensemble de son système, celle-ci s'impose très vite dans la suite de l'oeuvre.¹⁵ Nous apprenons ainsi au deuxième chapitre -- à l'occasion de l'exposition du paradigme théologique -- que le concept de personne procède essentiellement de la relation de l'homme à l'Être qui est aussi pour sa part relation : «l'homme est relation à l'Être qui est relation».¹⁶ Ces deux relations -- l'Être lui-même et la relation de l'homme à l'Être -- sont effectivement articulées par le modèle d'identité de Jacques. De plus, bien que Jacques ne parle pas de la relation essentielle qu'est l'Être dans l'élaboration de son programme, elle n'en demeure pas moins fondamentale puisqu'elle légitime

¹⁴ Jacques, op.cit., 1982, p.30.

¹⁵ Peut-être ce silence manifeste-t-il un soin rhétorique qui vise à ne pas effrayer d'entrée le lecteur avec des considérations trop sublimement métaphysiques. Car Jacques s'adresse essentiellement à des philosophes du langage, philosophes qui ne s'intéressent peut-être pas en majorité à la métaphysique.

¹⁶ Ibid., p.94.

ontologiquement et transcendalement l'ensemble de son modèle d'identité.

A - La relation et le paradigme théologique

Il faut tout de même accorder à Jacques le mérite d'avoir exposé en toute clarté -- et ce, dès le deuxième chapitre de Différence et Subjectivité -- le paradigme théologique qu'il allait s'approprier. De ce paradigme, Jacques tire surtout profit du dogme du Dieu trinitaire comme personne. Il nous prie alors d'apprécier «l'éminente source heuristique»¹⁷ de ce dogme principalement pour deux raisons. Premièrement, tel que l'a pensé Augustin dans De Trinitate, Dieu y est conçu à la fois comme relation et comme personne. Ce qui inspire tant Jacques c'est qu'en Dieu, l'identité des personnes ne s'acquiert que par la différenciation de l'une par rapport à l'autre, toujours à travers la relation trinitaire. C'est de la relation que procède d'emblée l'identité de chaque personne : il n'y a pas d'identité de Fils sans Père, etc. Or, Jacques propose justement que notre identité personnelle procède des relations que nous entretenons avec les autres. D'où la conséquence méthodologique suivante : «on peut être tenté de trouver dans la doctrine des relations trinitaires en Dieu le paradigme éminent (...) de l'identité personnelle».¹⁸

Mais cette conséquence ne serait qu'une pétition de principe si elle ne s'appuyait sur une seconde raison qui effectue un retour à l'expérience. Cette raison est fort pertinente à notre propos puisqu'elle exprime la structure que la

¹⁷ Ibid., p.86.

¹⁸ Ibid., p.86.

personne présente à elle-même se découvre dans la réflexion solitaire : «quand la personne humaine se retourne vers soi, elle est présente à elle-même comme trinité (je, tu, il)».¹⁹ Cette structure trinitaire, que Jacques appelle plus loin la trinitarité de la personne,²⁰ est en fait une condition nécessaire pour que la personne soit présente à elle-même en solitude.

Jacques franchit ici la limite entre un domaine de justification purement ontologique et la voie d'une approche pragmatique dont l'objet est la relation interlocutive.²¹ Car de fait, la structuration trinitaire de la personne a pour condition l'intériorisation de la trinitarité (je-tu-il) qui détermine d'emblée l'interlocution. Cette intériorisation permet non seulement une authentique solitude où la personne est présente à elle-même, mais ultérieurement d'authentiques rapports à autrui dans la parole droite.

Pourquoi le dogme de la Trinité est-il une source heuristique pertinente dans le domaine de l'identité personnelle ? Parce qu'on y découvre le paradigme ou le modèle exemplaire de la trinitarité de la personne. Le passage de la Trinité Chrétienne vers la trinitarité accomplit le premier pas allant des principes fondamentaux qui président le réel vers leur réalisation concrète dans une compétence pragmatique qui implique le langage.

¹⁹Ibid., p.92.

²⁰À ce sujet, Ibid., p.94.

²¹Une étude de la genèse de la pensée de Jacques montre même que c'est à partir d'une réflexion sur le dialogue référentiel que Jacques en vient à développer ce que Greisch appelle un dialogisme transcendantal: «le second moment est celui où prend forme la thèse philosophique décisive, permettant de passer du dialogue référentiel à un *dialogisme transcendantal* qui engage une nouvelle conception du sujet et de la personne» Greisch, op. cit., 1990, p. 76.

Mais comment comprendre cette convergence entre ontologie et théorie du langage ? De cette convergence découle la thèse selon laquelle l'être de la personne réside dans la mise en acte d'une parole droite. Pour appuyer cette thèse, Jacques utilise aussi l'approche descriptive: il décrit l'acquisition de cette compétence communicative conforme à l'être à travers *trois expériences de l'esprit*.²² On voit déjà apparaître ici les ligaments principaux d'un modèle pragmatique déterminé par «la convergence d'au moins trois approches -- logique, descriptive, transcendantale».²³ Mais la question demeure : comment devrions-nous comprendre cette convergence des trois approches chez Jacques et particulièrement ses maints recours au Dieu Trinitaire ?

On sait que l'idée d'un Dieu trinitaire, dont l'essence même serait la relation entre trois personnes, inspire à Jacques une ontologie qui fonde son modèle d'identité personnelle. Mais comment interpréter cette *inspiration* et les nombreux recours au paradigme théologique ? On pourrait croire à un détour à valeur proprement didactique. D'ailleurs, le soin rhétorique de Jacques nous y incite grandement. Par exemple, après nous avoir exposé le paradigme théologique et avant de nous en donner les conséquences pratiques pour son anthropologie, Jacques affirme qu'il entend donner à cet absolu une valeur purement «critico-transcendantale». Il ajoute ensuite que

²²Nous verrons plus loin ce qu'il en est exactement de cette compétence qui ne s'acquiert qu'au terme d'un long processus. C'est en ce processus de l'esprit que consiste la destinée de la personne. Ce processus spirituel -- qui est de l'ordre de l'esprit -- sera présenté plus loin, dans la section *Les trois expériences de l'esprit*.

²³*Ibid.*, p.31.

son «*anthropologie* (...) se propose d'arrêter le mouvement régressif de l'analyse philosophique à quelque chose comme une condition de possibilité du sens et de la vérité. Cette condition n'est autre que la relation interlocutive». ²⁴

Mais si la régression doit s'arrêter à la relation interlocutive, pourquoi alors parler du Dieu Trinitaire ? Ne serait-ce qu'un trop long détour n'ayant une pertinence que pédagogique visant à nous faire comprendre la relation interlocutive ? Mais au fait, Jacques fait-il sienne l'ontologie qui découle du paradigme théologique ou n'en tire-t-il que la vertu didactique comme semble parfois l'indiquer sa rhétorique ?²⁵ Le rapport entre Trinité et trinitarité est-il de l'ordre de la métaphore ou de l'être ?

C'est en interrogeant le sens de la réalisation plénière de soi dans l'actualisation de la compétence communicative qu'il faut entreprendre notre enquête visant à élucider le statut de la Trinité dans le modèle de Jacques. De cette compétence, nous savons qu'elle «implique une mise en oeuvre de la relation qui est conforme à mon être». ²⁶

Mais y a-t-il un lien logique entre cette relation conforme à mon être et le dogme de la Trinité ? On pourrait croire à la métaphore ou à l'analogie. Le recours à la Trinité ne serait alors qu'un procédé rhétorique visant à éclairer le concept de personne à l'aide du modèle théologique. La valeur heuristique du

²⁴Ibid., p.93.

²⁵ Par exemple lorsqu'il demande à ses lecteurs de lui «accorder une digression critique sur la théologie» Ibid., p.265.

²⁶Ibid., p.271.

dogme serait donc essentiellement didactique, pédagogique. À la limite, une telle interprétation pourrait rendre compte d'une affirmation choc comme celle-ci : «c'est littéralement que les personnes humaines, à l'instar des «Personnes» divines, sont les aspects seconds d'une relation première, d'une instance fondamentale. Par cette instance, les individus deviennent des personnes».²⁷ La locution prépositive *à l'instar de* laisse en effet croire à l'analogie. L'instance fondamentale serait seulement à la manière du Dieu trinitaire, sans plus.

Néanmoins, si on questionne la nature de l'instance en question, la thèse du caractère uniquement didactique du recours au Dieu Trinitaire est compromise. Car une lecture attentive montre que la relation fondamentale qui préside l'être et qui rend possible la réalité personnelle s'avère être Dieu même. Malgré quelques indices diffus,²⁸ c'est seulement vers la fin de l'ouvrage, à l'occasion de l'interprétation de la troisième expérience de l'esprit -- expérience de réalisation plénière de la personne, de l'accueil en soi de la compétence communicative -- que nous trouvons les raisons les plus fortes qui nous poussent à rejeter la thèse du caractère simplement didactique du recours à la Trinité. Tout en déclarant sa faveur au christianisme, Jacques avoue alors, avec toute la clarté espérée par un lecteur scrupuleux, une

²⁷Ibid., p.86-87.

²⁸En particulier, à la page 181, dans le chapitre *Primum relationis*. Jacques traite alors du rapport de l'homme à Dieu. Toutefois, il le fait par l'entremise de Buber et Lévinas, sans se positionner explicitement : «On peut soutenir que la relation avec Dieu est le paradigme de la relation entre les hommes (...) Option fréquente chez les philosophes de la religion». Ensuite, et sans désavouer cette option, il présente son approche relationnelle de la question. Pour le lecteur qui ne connaît pas à ce moment les progressions futures du système, il y a là une ambiguïté manifeste. Mais cette ambiguïté n'est pas sans raison : elle prévient une interprétation hâtive et simpliste du rôle de Dieu dans le système de Jacques.

présupposition qui fonde l'ensemble de son anthropologie : «le vrai Dieu serait *Celui en qui la relation produit l'Être*».²⁹ Ainsi la thèse défendue au début de l'ouvrage selon laquelle «l'homme est relation à l'Être qui est relation»³⁰ s'éclaire d'une lumière nouvelle, qui va jusqu'aux fondements.

De plus, la section en question nous apprend que le principe Divin n'est pas cloîtré dans l'abstraction. En effet, l'approche pragmatique n'a à le postuler que si un retour à l'expérience concrète reste possible. Celle-ci est communion avec Dieu. Nous ne pouvons remettre en cause son caractère fondamental puisque l'accueil en soi de la communication avec Dieu actualise pleinement notre condition personnelle : «L'homme a des relations avec les hommes, mais avec Dieu aussi, et c'est même par l'accueil qu'il fait de cette communication avec Lui (...) qu'il contracte son être relationnel, son être achevé de personne, son acte d'être».³¹ Le paradigme théologique n'a donc pas seulement une valeur didactique mais on le retrouve aussi au fondement de l'ontologie du modèle pragmatique de Jacques.

Ainsi serait-il faux de croire que le questionnement théologique constitue un supplément superfétatoire ou tout au plus pédagogique au système philosophique de Jacques. Il ne faut donc pas être dupe de la rhétorique qui introduit les passages théologiques de Différence et subjectivité. Par exemple, à la page 265 Jacques demande au lecteur de lui

²⁹ibid., p.265.

³⁰ibid., p.94.

³¹ibid., p.269.

«accorder une digression critique sur la théologie».³² Pourtant, les considérations qui suivent ne sont absolument pas étrangères à son propos.

Au contraire, on y apprend que la réalisation authentique de la personne implique un certain rapport avec Dieu qui est le principe relationnel à l'origine de l'être : «La personne humaine paraît appelée à partager la vie même de la Trinité. Un tel accueil de la part de l'individu (...) revient à ratifier une réalité personnelle qu'il ne saurait tenir de lui-même».³³ En fin de compte, puisque la réalisation authentique de soi nécessite l'accueil de la relation dont Dieu est le principe canonique, nous concluons que le Dieu trinitaire est effectivement au fondement de l'ontologie qui soutient le modèle pragmatique de Jacques.

Plus loin dans ce travail, nous verrons que l'expérience de l'accueil de la relation essentielle qu'est Dieu n'est possible que sur les acquis du dépouillement effectué dans la deuxième expérience de l'esprit. Mais pour l'instant nous devons élucider la portée de cette ontologie fondée dans le paradigme théologique. Il serait hâtif de conclure que cette fondation implique des conséquences doctrinales et non philosophiques.

B - L'effectivité de la relation : la personne comme rencontre

Nous devons toutefois nous demander si l'éminence de la relation

³²Ibid., p.265.

³³Ibid., p.266. Cette thèse permet entre autre à Jacques d'interpréter ainsi le récit de Caïn et d'Abel: si Abel a eu une destinée plus heureuse que Caïn, c'est que contrairement à ce dernier, lui «avait accueilli la relation droite dont Dieu est le principe canonique». Ibid., p.270.

primordiale contredit la prétention méthodologique à placer «le primat sur la relation interpersonnelle»³⁴ annoncée par Jacques dès l'*Avertissement* aux lecteurs. En effet, si Dieu est à la fois paradigme de l'identité personnelle, principe transcendalement premier et, que de surcroît, notre être achevé de personne découle de l'accueil d'une communication avec lui, que reste-t-il enfin pour la relation interlocutive ? Ne faut-il pas alors abandonner la prétendue primauté des relations interpersonnelles au profit d'une communion intime et solitaire avec Dieu, source de toute révélation et de tout être ? Méthodologiquement, Jacques ne s'engage-t-il pas dans une voie où le problème de l'identité personnelle est abordé d'après l'unique relation de l'homme à Dieu et ce, au détriment de la relation interlocutive ? Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'une telle perspective sur la question se découvre entre autre dans l'oeuvre de Maître Eckhart et peut-être dans toute la tradition mystique.

Mais la perspective de Jacques est loin de celle des mystiques. Car bien que l'on retrouve chez Jacques un rapport profond de l'homme à Dieu dans la solitude, c'est encore l'implication de l'homme dans des relations interpersonnelles qui détermine son être et son identité personnelle. Certes, Jacques propose un modèle où Dieu tient place d'instance relationnelle première. Notons toutefois que l'être issu de cette relation première se révèle essentiellement comme communion entre les personnes : «l'Absolu est tout entier vivant rapport à l'autre».³⁵ Cela présage déjà que le rapport à autrui ne

³⁴*Ibid.*, p.12.

³⁵*Ibid.*, p.265.

peut être ontologiquement superflu en ce qu'il est associé à l'être même.

Mais les raisons décisives qui pour Jacques nous empêchent de tourner notre regard uniquement vers le ciel sont encore d'ordre pragmatique et non point uniquement théorique. Car dans un modèle pragmatique comme celui de Jacques la théorie ne se justifie pas d'elle-même : elle doit s'authentifier dans une activité pragmatique concrète. Or, chez Jacques la finalité pragmatique de la personne -- ou l'ultime activité qui manifeste ontologiquement la relation -- est précisément la mise en acte d'une compétence communicative. Cette compétence ne s'actualise finalement qu'à travers les relations interpersonnelles.

Ce ne sera en effet qu'à travers ses relations interpersonnelles concrètes que la personne répond à son désir de réalisation. Ce désir -- qui est désir d'être -- n'est donc point pur désir de Dieu ; plutôt, «le désir est porté par la relation à l'autre».³⁶ Puisque la personne est essentiellement relationnelle, c'est à travers de véritables relations avec les autres qu'elle se réalise effectivement. Ainsi, c'est toujours en vue de cette effectivité concrète des relations interpersonnelles que la relation solitaire de l'homme à Dieu s'avère nécessaire : si l'expérience religieuse reste fondamentale, elle n'aura toutefois de sens que dans la mesure où elle prépare l'homme à être authentiquement en relation avec autrui.

Dans le même ordre d'idées, l'identité des personnes est selon Jacques bel et bien déterminée selon les relations interpersonnelles. Ce sont

³⁶Ibid., p.80.

elles qui attestent de notre identité personnelle : «L'homme comme personne ne rencontre pas, il est la rencontre».³⁷ C'est pourquoi chaque rencontre pose de nouveaux défis à la personne qui doit toujours s'identifier dans un nouvel univers de communication. En effet, la primauté accordée aux relations interpersonnelles concrètes fait que chacun «a autant de problèmes posés à son identification personnelle que d'amis».³⁸ L'authenticité de chaque personne sera finalement conçue en fonction de sa capacité à préserver des rapports canoniques dans ses diverses relations interpersonnelles.³⁹

La valeur d'un tel retour à l'activité communicationnelle concrète est qu'il prévient l'égotisme⁴⁰ et la fascination que peuvent parfois entraîner les expériences parentes au mysticisme. Il y a prévention puisque la réalisation personnelle est mesurée à l'aune de la mise en acte d'une compétence communicative qui se réalise dans des relations effectives et concrètes avec les autres, et non pas seulement sur l'intensité d'un sentiment intime de Dieu dont la valeur pragmatique peut parfois être douteuse.

³⁷*Ibid.*, p.182.

³⁸*Ibid.*, p.111.

³⁹Cette compétence sera présentée plus loin.

⁴⁰Notons immédiatement que le terme "ego" est souvent associé à "égoïsme" et "égotiste" chez Jacques. Ainsi, aussitôt qu'il se rapporte à l'individu, "l'ego" n'a pas bonne presse dans les écrits de Jacques. Car l'individu comme tel ne possède pas l'être qui est plutôt réservé à la relation. Il n'est que la terre sur laquelle peut s'édifier la personne. Aussi pourrions-nous analogiquement dire qu'il doit laisser croître sur sa terre les compétences liées à la personne. Pour poursuivre cette analogie, nous dirions que la parole constitue la semence. Dès l'origine cette semence est trinitaire : je-tu-il. Ce fait, dit premier, laisse interpréter le mystère de la trinité en fonction d'un tout autre paradigme, censé renverser les regards de son côté. En effet, Jacques cherche à remplacer le paradigme de l'intersubjectivité – fondé dans l'ego – par celui de l'interlocution – fondé dans la relation. À ce sujet, voir F. Jacques «De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme? », dans *Archivio di filosofia*, 1986, p.196-218.

En matière d'identité, les relations interpersonnelles restent donc méthodologiquement primatiales puisqu'elles actualisent concrètement la relation qui se trouve au fondement de l'Être : la destinée de la personne doit bien être cherchée dans l'actualisation d'une compétence communicative qui implique le langage. L'expérience mystique de l'abîme sans fond -- ou sans fondement dans la communication -- est pour sa part associée au repli de l'individu sur lui-même.

Cette conception de la réalisation de l'être comme relation entre les personnes n'est pas sans conséquences pour notre recherche. En effet, chez Jacques, le dépouillement en solitude devra lui aussi rester dans les canons d'une pensée pour laquelle la communication est un fait premier.

C - La relation comme principe actif qui dresse la personne

Un soupçon plane à ce point sur notre lecture. Puisque les relations interpersonnelles demeurent ontologiquement primordiales, la relation essentielle sur laquelle semblait reposer toute l'ontologie ne serait-elle qu'une catégorie pratique de la pensée qui permettrait en dernière analyse une communication juste ? Car, dans la mesure où Jacques opte effectivement pour une pragmatique, l'idée de relation n'a de valeur que si elle soutient efficacement le devenir authentique de la personne. L'idée de la relation devrait ultimement permettre d'organiser l'agir de façon à favoriser la réalisation personnelle.

Dans cette perspective quelque peu kantienne, le caractère transcendantal de la relation fondamentale limiterait la relation essentielle à

une idée directrice et normative de la relation canonique. Or, il est vrai que la relation fondamentale est une catégorie de la pensée : «la pensée capable de révéler l'être du moi au même titre que l'être de l'autre est (...) une pensée de la relation. Précisons: une relation de réciprocité, antérieure à toutes ses modifications empiriques. Il ne s'agit pas là d'une préférence, mais d'un *a priori*». ⁴¹

Néanmoins, loin de se réduire à une norme de la pensée, il semble que la relation essentielle se réalise aussi concrètement dans les rencontres où elle agit comme principe actif. En effet, Jacques affirme : «chaque rencontre constitue une occurrence de la relation essentielle». ⁴² Un peu plus loin, il ajoute que «les interactions verbales sont l'effet dynamique de la relation interlocutive, et non l'inverse». ⁴³ Il semble donc qu'en plus de rendre possible les relations interpersonnelles, ⁴⁴ la relation essentielle dresse aussi la personne et produit les discours : «Thèse : tant le fait de la subjectivité empirique que le statut de la personne sont dérivés du *factum* communicationnel». ⁴⁵ Ainsi, si la relation essentielle n'est pas hypostasiée en ce qu'elle n'est pas conçue comme une substance, sa nature ontologique se révèle toutefois comme acte qui dresse l'humanité dans sa condition

⁴¹Ibid., p.359-360.

⁴²Ibid., p.156.

⁴³Ibid., p.186.

⁴⁴Ici est sous-entendu un fait de langage qui vaut la peine d'être rapporté: chez Jacques, "relation interpersonnelle" est un concept général qui implique deux catégories: relation amoureuse et relation interlocutive.

⁴⁵Ibid., p.192.

personnelle.

Cela explique pourquoi selon Jacques, au-delà du pouvoir instituant du Même, c'est d'abord le fait relationnel transcendantal qui communique.⁴⁶ Dès lors, le Même n'est plus maître du sens et de la pertinence, d'où la thèse radicale annoncée dès l'introduction de Différence et subjectivité : «c'est l'instance relationnelle qui est effectivement productrice du discours».⁴⁷ À travers chaque rencontre particulière, c'est d'emblée de la relation fondamentale que l'homme naît à sa réalité personnelle.⁴⁸

Si on se rappelle que la personne est le mode humain qui jouit du privilège de l'être, alors il faut convenir qu'avant d'être une idée normative, la relation essentielle se rapporte plus à un acte générateur (d'être). La relation essentielle ne peut donc se réduire à une *idée*, à moins de donner à l'*idée* une tournure hégélienne, en la comprenant comme processus d'acheminement de l'esprit dans des formes concrètes où il acquiert l'être effectif.⁴⁹ Or,

⁴⁶Il va sans dire que cette thèse radicalise selon les canons d'un *dialogisme transcendantal* la pragmatique de la co-référence développée dans Dialogiques 1. C'est qu'en effet, Différence et subjectivité pousse jusqu'aux fondements ontologiques les recherches du philosophe sur la communication. L'amour constitue maintenant l'essence et la vie de cette communication: «La relation amoureuse n'émane pas du *je*, elle va vers lui, comme vers l'autre, les rejoint et les transporte; (...) elle s'en empare en les dressant dans l'existence personnelle.» Ibid., p.106.

⁴⁷Ibid., p.32.

⁴⁸Comme on peut le voir, le modèle pragmatique de Jacques désindividualise l'acte communicant et nous le re-présente à l'image du langage, sous le trait transcendantal d'une trinitarité. Cet acte est originairement parole droite, relation vivante, amour. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la personne n'ait pas une voix propre. Cette voix propre conquise dans la réflexion solitaire se détermine par différenciation -- entre les trois personnes -- au cours de l'échange.

⁴⁹Fait notable, cet acheminement se produit comme chez Hegel selon une dialectique en trois temps qui correspondent à trois expériences distinctes de l'esprit.

l'actualisation de ces formes ne se trouve nulle part ailleurs que dans la relation de communication droite et réciproque.

Ainsi, puisque la personne ne fait pas que penser selon la relation mais qu'elle est plus fondamentalement son résultat, on se doute que l'homme devra laisser être la relation essentielle pour se réaliser comme personne.

D - La logique de l'amour et de l'interlocution

Mais, comment justifier l'idée assez radicale d'une relation génératrice des personnes ? La logique sert ici Jacques, non pas celle de Hegel mais de Russell. En effet, par une revue brève de la logique anglo-saxonne de la relation et en s'inspirant de la notion de relations internes développée par Russell, Jacques déduit un principe logique : il faut renoncer à aborder et à formaliser les relations en fonction d'attributs communs aux termes.⁵⁰ Il faut plutôt prendre la relation dans sa dimension irréductible et même productrice de ses termes. Selon lui, la logique nous enseigne «qu'il y a des relations qui changent les termes, voire qui les constituent comme tels».⁵¹ Ici, Jacques fait converger les approches logique et transcendantale. En effet, il adapte ce

⁵⁰Selon Jacques, l'approche phénoménologique est condamnée par sa méthode et ses présupposés égologiques à concevoir ainsi la relation. Voilà pourquoi elle ne parvient pas à régler le problème de l'intersubjectivité. Pour la phénoménologie, «l'être d'autrui reste en autrui, en moi il ne peut être que sens». F. Jacques, «De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme ?», dans *Archivio di filosofia*, 1986, p.198. Toutefois, pour celui qui se refuse «à prendre l'Autre sans l'Être» *Ibid.*, p.198., la relation à autrui ne saurait jamais se réduire à un attribut du Même. Selon Jacques, les mécomptes de l'approche phénoménologique à ce sujet «signalent éloquemment l'existence d'un fait relationnel irréductible, qu'on doit renoncer à faire entrer dans le pouvoir instituant de l'expérience du Même» *Ibid.*, p.199.

⁵¹F. Jacques, *op.cit.*, 1982, p.144.

principe logique à deux types de relations interpersonnelles qui réalisent la relation essentielle : l'amour et la relation interlocutive.⁵²

Mais qu'est-ce qui spécifie ces deux types de relation ? On sait qu'elles sont originaires en ce qu'elles constituent leurs termes -- les personnes -- plutôt que de dériver d'eux. Même si Jacques n'articule pas systématiquement le rapport qui existe entre ces deux relations parentes, il nous sera aisé de voir qu'elles se complètent.

Voyons d'abord l'amour. Selon Jacques, l'amour est la relation faite sentiment. Si l'amour est «relation vivante», c'est que l'essence même de l'amour est de faire relation. En retour, la vie de la relation se manifeste comme amour. C'est en vertu de cette double correspondance entre la vie de la relation et l'amour que Jacques affirme «l'essence divine est toute entière d'aimer».⁵³ Ainsi, loin d'émaner du sujet, l'amour qui «ne saurait commencer que par lui-même»⁵⁴ s'empare de l'individu pour le dresser en personne.

Ainsi l'amour est l'acte premier qui donne vie à la personne: c'est la relation amoureuse qui engendre d'abord l'homme dans sa dimension ontologique. Sans amour, donc, point d'existence au sens ontologique du terme : «l'amour fait être ceux qui aiment (...) il est littéralement vrai que vivre sans amour nous frustre de la première chose indispensable : de

⁵²Pour tirer un argument du langage ordinaire en faveur de cette thèse, remarquons que «je suis en bons termes avec lui» signifie «je suis en bonne relation avec lui»

⁵³*Ibid.*, p.265.

⁵⁴*Ibid.*, p.104.

l'existence».⁵⁵ À l'occasion de l'interprétation du moment de dépouillement chez Jacques, il sera utile de se rappeler que c'est d'emblée l'amour qui fait relation.

Mais si l'amour fait être la personne, la destinée authentique réside encore dans l'actualisation d'une compétence communicative. Or, l'interlocution constitue l'espace où cette compétence s'accomplit. Voilà pourquoi il faut affirmer que la destination essentielle de l'amour se trouve dans la parole heureuse. En conclusion, l'amour fait relation -- d'où sa fonction ontologique -- tandis que la parole droite comme finalité de la personne est la manifestation la plus achevée de l'amour. Car, si «il n'y a pas d'autre contact avec l'Être et la vie que l'amour»,⁵⁶ l'intégration structurelle et dynamique qui constitue la destinée personnelle ne va pas sans interlocution.

La place privilégiée qu'occupe la relation interlocutive dans le modèle d'identité de Jacques est annoncée dès l'introduction de Différence et Subjectivité. Jacques nous avertit alors qu'il entend ramener la problématique transcendante sur le terrain logico-langagier.⁵⁷ Or, pour lui, le terrain logico-langagier est celui de l'interlocution.

Selon Jacques, la relation interlocutive ne constitue rien de moins que la condition transcendante du sens. Mais cette condition transcendante tient elle-même sa possibilité de la relation essentielle : «la relation essentielle

⁵⁵Ibid., p.109.

⁵⁶Ibid., p.110.

⁵⁷Ibid., p.23.

est au commencement, à la fois comme fait primitif et comme instance transcendante nécessaire à la constitution du sens». ⁵⁸ Bref, la relation essentielle -- dont l'amour est l'essence -- rend possible la relation interlocutive à travers laquelle le sens peut être généré.

L'interlocution est condition du sens puisque le signifiant se produit toujours en relation de communication linguistique. En outre, l'espace logique de cette communication est d'emblée trinitaire : je-tu-il. ⁵⁹ Car, s'il est vrai comme le croit Jacques que la signification nécessite l'usage du langage et que l'essence du langage doit être cherchée dans le jeu de communication réciproque, alors le *je* ne peut signifier sans s'adresser à un *tu* à propos d'un *il*. ⁶⁰ Ne peut donc être dit signifiant que ce qui peut se communiquer dans une

⁵⁸ *Ibid.*, p.156.

⁵⁹ Cette thèse déjà présente dans Différence et Subjectivité sera encore précisée et clarifiée dans les ouvrages ultérieurs où le domaine de la signifiante coïncide en fait avec celui de la communicabilité. La communicabilité comme mise en commun dialogique d'un nouveau contenu de sens se distingue de la communicativité où il n'y a que transmission de stéréotypes. La communicabilité implique l'adresse de *je* (mobile) à *tu* (également mobile) à propos d'un *il* (co-référence). À l'opposé, la structure trinitaire de l'interlocution et de la personne n'est pas impliquée dans la communicativité.

⁶⁰ Cette insistance sur le langage pose de grandes questions : une musique sans parole, dans la mesure où je l'adresse à celle que j'aime et qu'elle témoigne d'une grande tristesse, sera-t-elle insignifiante pour autant ? Jacques dira qu'elle le serait s'il n'y avait pas de langage pour parler du sens qu'elle cherche à transmettre : « l'expérience brute est par nature individuelle et subjective (...) Mais quand il s'agit de la connaître ou de s'y rapporter, nous ne pouvons le faire qu'à travers tout un réseau de concepts » *Ibid.*, p.257. Pour que cette musique soit signifiante, elle ne doit pas seulement communiquer quelque chose ; ce qu'elle communique doit être rendu par le langage. Car le langage, le sens et la pensée sont co-extensifs : « on peut relier l'incommunicabilité aux limites radicales à la fois du langage et de la pensée, car celles-ci sont co-extensives » *Ibid.*, p.256. Mais peut-être pourrions-nous critiquer cette conséquence en disant qu'une oeuvre, lorsqu'elle touche la sensibilité fait partie du domaine du signifiant, même si le langage ne peut avoir accès à ce qu'elle tente de communiquer. En tentant de substituer son sens à celui de l'oeuvre, le langage trahirait l'essence même de l'oeuvre. On peut donc défendre l'idée que l'oeuvre d'art peut avoir un sens indépendamment du langage dans la mesure où elle communique une émotion à la sensibilité. Cependant, le langage s'avère nécessaire aussitôt que la pensée s'engage à découvrir le sens de l'émotion.

relation effective où le *je* (mobile) s'adresse à un *tu* (également mobile) à propos d'un *il*. Ce n'est que dans cet espace logique de l'interlocution que la signifiante peut émerger.⁶¹

Finalement, la communicabilité -- qui coïncide avec la signifiante -- se produit d'emblée dans l'espace logique de l'interlocution. Ainsi cet espace logique de relation entre *je*, *tu* et *il* est la condition *sine qua non* de la pensée et du sens. Or, l'espace logique de l'interlocution précède toujours la réalité personnelle. Celle-ci advient lorsque cet espace logique devient mon milieu intérieur, par appropriation seconde. Car l'espace logique est aussi constitutif de trinité de la personne : «Entre les trois instances -- *je*, *tu*, *il* -- le lien est indissoluble. Le résultat est une unité structurale d'une énorme complexité logique : la personne».⁶² La personne découvre donc son essence constitutive dans la relation interlocutive.

En conclusion, si une carence d'amour lègue l'homme à l'insignifiante, c'est que l'amour constitue la vie de la relation et que la signifiante advient à travers la relation réciproque. La réalisation la plus achevée de la relation se trouve dans la relation interlocutive droite -- finalité de l'amour. Par ailleurs, l'espace logique où se déploie d'emblée l'interlocution forme aussi la personne. L'appropriation de cet espace instaure la personne dans son essence trinitaire.

⁶¹Le véritable dialogue vise par ailleurs l'établissement d'une co-référence au monde dans le nous.

⁶²*Ibid.*, p.51.

3 - L'individu et la personne

A - La radicale distinction entre la personne et l'individu

On peut donc dire que les relations amoureuses et interlocutives permettent aux individus de se dépasser dans la condition personnelle : «les individus préexistent à la relation qui s'instaure entre eux. Seulement, il n'en va pas de même de l'identité personnelle».⁶³ La personne est un terme produit par la relation.

Aussi est-ce à partir de cette logique que Jacques réinterprète la différence ontologique entre être et étant : «Par *étant*, j'entendrai les individualités concrètes, qu'elles soient où non pourvues d'une vocation au statut personnel. Par *être*, j'entendrai la relation primordiale de chaque *étant* avec les autres et avec lui-même».⁶⁴ Dès lors, puisque l'être comme tel ne vient que de la relation, il semble que dans son individualité l'homme ne le possède pas plus qu'un puceron ou qu'un sapin. Cela mérite d'être clarifié.

Mais qu'est ce que pour l'homme son individualité ?⁶⁵ Pour Jacques, l'individualité se rapporte aux besoins, au corps et à la place que chacun occupe dans le système social. Chaque individu possède une profession, une race, un statut, un âge, des traits physiques et certaines qualités qui le

⁶³Ibid., p.144.

⁶⁴Ibid., p.152.

⁶⁵Cette question mérite spécialement notre attention puisqu'en conclusion de son ouvrage, Jacques présente sa démarche comme «une tentative pour distinguer principalement la *personne* de l'*individu*». Ibid., p.357.

distinguent. Plus généralement, l'individualité coïncide avec la sphère de la possession.

Ce n'est pas un hasard si dans Différence et subjectivité, Jacques traite longuement de la logique de surface des possessifs employés dans des expressions telles «mes croyances, mes actions, mes projets, mon passé, ma mémoire...». ⁶⁶ Selon Jacques, ces façons de parler masquent la dimension relationnelle de la croyance, de l'action, du projet et de la mémoire⁶⁷ et ne donnent de soi qu'une image : «À supposer que le corps, l'action, la croyance, soient rapportés au moi, dans le meilleurs des cas, ils ne donnent du moi qu'une image». ⁶⁸

Or ce n'est pas en contemplant son image que Narcisse répond au précepte de l'oracle de Delphes, "connais-toi toi-même". Bien au contraire, se saisir sous le mode de l'image perpétue l'illusion de subjectivité. L'illusion est d'abord d'ordre épistémologique. Elle consiste à «transformer l'individu en sujet de la connaissance ou de l'action». ⁶⁹ Ensuite, des qualités sont collées à ce sujet. Mais alors, «Se connaître, ici, c'est encore toujours se représenter :

⁶⁶Ibid., p.115. À ce sujet, p.112 sq.

⁶⁷Cette façon de parler de soi perpétue l'illusion de subjectivité, c'est-à-dire qu'elle «permet d'accréditer la fiction d'un moi source de ses activités, sous-jacent à ses démarches, propriétaire de ses souvenirs et de ses états d'âme, sujet en somme» Ibid., p.203. Tout cela n'est rien car l'histoire personnelle, la croyance, la mémoire témoignent d'un engagement de chacun dans des relations qui le déterminent dans son identité. L'identité véritable n'est que l'effet de ces relations. À partir de ces relations, toutefois, la personne peut se ressaisir en solitude où elle effectue une réappropriation seconde .

⁶⁸Ibid., p.116.

⁶⁹Ibid., p.192.

fascination».⁷⁰

La gravité de l'illusion de subjectivité réside surtout dans la conséquence pragmatique qu'elle entraîne. Selon Jacques, l'identification de l'homme avec tout le registre de ses possessions – qualités, corps, travail, biens, etc. -- va de pair avec une utilisation monologique et irrelationnelle du langage où le Même veut se faire possesseur du sens et de la pertinence. «Que manque-t-il à la parole de Narcisse ? En premier lieu d'être adressée à quelqu'un, virtuellement ou réellement».⁷¹ La dépravation de l'amour dans l'image dérègle donc l'usage du langage, jusqu'à l'isolement monologique.

Car l'égotiste hyperbole du *je* au dépens du *tu* et du *il* produit dans le discours une asymétrie inacceptable qui ruine la réciprocité de la relation à la faveur du penchant égoïste de l'individu. C'est donc parce que ce penchant s'oppose à l'avènement de l'authentique condition relationnelle que «notre faillibilité consiste à préférer l'identification individuelle à l'identification personnelle».⁷² En d'autres mots, la pire erreur en matière d'authenticité de l'identification de soi consiste à donner illusoirement de l'être à l'individu puisque son égotisme -- et le type de discours qui lui est propre -- empêche l'oeuvre de la relation et nuit ainsi à l'authentique réalisation de soi.

Lorsqu'il s'oppose ainsi à la relation, l'individu est associé au mal.

⁷⁰Ibid., p.196.

⁷¹Ibid., p.315.

⁷²Ibid., p.280. Ainsi en est-il de celui qui, par exemple, croit *être* un homme aux cheveux bruns, à la taille forte et occupant un poste de professeur de chimie. Rien dans cette identification ne dit *qui* il *est* vraiment

Jacques décrit l'avènement du mal comme une rupture de la relation qui va de la défaillance à la défection. Sans présenter l'ensemble du processus, disons seulement que l'homme fait défection aussitôt que, s'identifiant à son individu, il renonce à la relation.⁷³ Cela est concrètement vécu comme un désinvestissement des relations interpersonnelles desquelles notre être authentique dépend d'emblée.

Jacques note deux symptômes de cette aliénation : «renoncer de se mettre en jeu dans l'univers de la communication canonique (...) ; vivre mécaniquement les relations de communication (...) sans s'y investir».⁷⁴ Remarquons que le premier de ces symptômes implique un désinvestissement de la parole. L'autre marque plutôt une indifférence qui s'oppose à l'amour. Ces deux retours en force de l'individu portent atteinte à l'oeuvre relationnelle de l'esprit.

La démarcation radicale entre l'individu et la personne engendre un dualisme nouveau et d'autant plus absolu que celui qui voit une distinction formelle entre l'âme et le corps. Ce dualisme non seulement distingue, mais oppose radicalement l'individu et l'esprit. Car tandis que «l'esprit est (...) capacité d'être, de se maintenir et d'entrer en relation»,⁷⁵ c'est de l'individu que vient ce qui contrecarre à la relation. Cette radicale opposition nous permet d'affirmer que chez Jacques l'esprit est complètement désindividualisé. Car

⁷³Notons que la pratique philosophique vise entre autre à déjouer les ruses égoïstes de l'individu afin de laisser-être chaque relation particulière selon la forme essentielle.

⁷⁴Ibid., p.280.

⁷⁵Ibid., p.264.

l'individu n'est qu'une condition négative qui supporte l'oeuvre de l'esprit. Or, l'oeuvre de l'esprit -- la personne -- n'existe pas comme l'individu sous le mode de la possessivité. Au contraire, la soif de possession de l'individu peut nuire au devenir de la personne. Cela advient concrètement lorsque le locuteur prend la parole comme pour la posséder, sans même l'écouter. De même, il nous est impossible de posséder l'amour.

À ce propos, Jacques ne croit pas que le sentiment amoureux remette en cause cette distinction absolue entre l'esprit et l'individu. On aurait pu le croire puisque l'amour est vécu comme sentiment et qu'en ce sens, il se rapporte au corps. Or le corps est éminemment associé par Jacques à l'individu. Mais on a vu que l'amour est relation vivante. Cette relation n'émane pas du sujet mais va plutôt vers lui pour le dresser en personne. Lors de ce processus, l'amour ne doit pas se recourber vers l'individu et se confondre par la suite avec un attribut du Même : «on écartera donc de l'amour son écho de complaisance qui est son reflux, quand la relation se ravise et se fige sur l'un des pôles».⁷⁶ Cette citation montre bien que l'amour ne doit pas être conçu comme sentiment propre, relatif à l'individu.

En résumé, le domaine d'appartenance de l'individu n'offre rien de valable en matière d'identification. Aussitôt que l'homme envisage de s'identifier par la sphère du possessif -- par exemple *mon* sentiment amoureux -- il se fige sur son individualité et fait ainsi obstacle à l'acte générateur qui instaure la réalité personnelle. La personne comme terme de la relation ne se

⁷⁶Ibid., p.105.

laisse pas saisir sous le registre de la possession.

Mais il faut interroger cette distinction radicale entre l'individu et l'esprit. Selon Jacques, l'individu n'est que le support qui rend possible l'avènement de la personne : si la personne est terme d'une relation, l'individu en est le support.⁷⁷ Mais quel est le lien entre le support, le terme et la relation ?

C'est dans le chapitre intitulé *Primum relationis* que Jacques met au clair le rapport entre terme et support de la relation. On y apprend que «le support n'est autre chose que le point d'ancrage ou d'amarrage, le point d'attache et d'appui dans le monde de la vie relationnelle».⁷⁸ Toutefois, ce «minimum ontique et vital» n'est qu'une espèce de «permission négative» sur laquelle la relation peut engendrer la personne.

Pour illustrer ce qu'il entend par "permission négative", Jacques emploie l'analogie du puzzle.⁷⁹ Il compare les individus aux fragments matériels d'un puzzle tandis que les personnes se rapportent à l'interrelation de chaque morceau à l'illustration qui permet de les ordonner. Ainsi en vient-il

⁷⁷ Jacques distingue aussi radicalement la personne du moi, du caractère et de la figure qui ne sont pas générés par la relation : «Plutôt qu'une collection de qualités à l'instar du *moi*, qu'une configuration de traits, à l'instar du caractère, la personne est définie traditionnellement par sa capacité d'assumer une responsabilité, et j'ajouterai, de pouvoir répondre, d'être un interlocuteur possible. (...) Ce n'est précisément pas ce que l'on attend des *figures* exemplaires (...) Elles apparaissent déterminées par leur place à l'intérieur d'un drame.» *Ibid.*, p. 39. C'est surtout de l'individu que Jacques distingue la personne. Il traite moins du rapport de la personne avec les autres catégories de l'identité. Toutefois, il n'établit pas de relations logiques (de dépendance, de complémentarité, etc.) entre ces catégories de l'identité. Nous nous demanderons plus loin si une distinction si radicale est réaliste.

⁷⁸ *Ibid.*, p.150.

⁷⁹ *Ibid.*, p.151.

a affirmer : «c'est l'image qui est première et sa figuration qui doit nous guider pour assembler les fragments matériels, bien que sa configuration soit elle-même sans rapport logique avec le découpage du puzzle».⁸⁰ Comme il n'y a pas de liens logiques entre l'image et le découpage du puzzle, il n'y a pas de rapports logiques entre la personne et l'individu.

Avec cette analogie, Jacques veut certes nous convaincre que les rapports entre les individus dans la totalité sociale ne se réduisent pas aux rapports interpersonnels. Mais il veut surtout montrer le fossé logique et ontologique qui existe entre les réalités individuelle et personnelle.

B - La chair est-elle fermée au domaine de l'esprit ?

Cependant, entendu que l'individu se rapporte au corps, la distinction radicale entre le domaine de l'affectivité de celui de l'esprit doit éveiller nos soupçons. Ceux-ci sont d'ailleurs attisés par le traitement réservé au corps propre dans Différence et subjectivité. Le corps propre comme centre d'appartenance du Même n'y a pas bonne presse en ce qu'il est associé à l'image. Cette association permet à Jacques de critiquer l'attention contemporaine accordée au corps propre dans la problématique de l'identité personnelle. Il critique cette attention en disant : le corps propre «n'est plus ressenti comme une masse opaque ou hostile, mais comme le siège d'une attention intime, d'un travail sur soi, d'un culte du mieux-être. On fait fructifier son patrimoine physique, inquiet de son image».⁸¹ Cette attitude un peu

⁸⁰Ibid., p.151.

⁸¹Ibid., p.37.

méprisante ouvre la voie à quelques commentaires critiques.

D'abord, l'attention portée au corps propre n'a rien à voir comme le laisse entendre Jacques à un souci de l'image. Le corps propre n'est pas le corps objet mais le corps vécu. Cette attention sur l'expérience de la chair nous apprend plutôt que les dispositions de l'affectivité peuvent attester de certaines dimensions fondamentales de l'existence, telle notre contingence. La chair peut aussi être le lieu d'expériences ayant une valeur indiscutable, telle l'expérience esthétique ou la sollicitude.

D'ailleurs, l'amour, si cher à Jacques, ne doit-il pas nécessairement être senti ? N'est-il pas en cela une disposition de l'affectivité par la relation essentielle ?⁸² Devrions nous alors croire que l'amour est la seule affection qui puisse nous apprendre quelque chose de notre condition ?

Pour notre part, nous croyons que le "travail sur soi" qu'attaque Jacques vise précisément à établir une relation entre le domaine de l'esprit et celui de la chair, afin qu'il y ait communion entre le senti et le pensé. Dans cette perspective, il ne faut pas dénigrer la dimension proprement spirituelle des disciplines impliquant une dimension physique comme par exemple la musique, la danse, le yoga, les arts martiaux, et toutes les autres disciplines

⁸² Mais encore, pour Jacques, l'amour est primordialement relation. Le sentiment amoureux n'est qu'un effet senti lorsque la relation nous prend. Cet effet peut d'ailleurs s'avérer destructeur de la relation, aussitôt que le sentiment se fige sur l'un des pôles et devient complaisance. Mais cette complaisance «psychologiquement inévitable» n'est qu'un «phénomène parasite» *Ibid.*, p.105. Car l'amour est relation d'abord ; il n'est que sentiment par suite. Jacques nous invite donc à prendre garde aux sentiments qui peuvent marquer le retour en force de l'individu complaisant et égotiste.

qui impliquent une attention toute particulière au souffle.⁸³ L'harmonie du souffle est bel et bien une dimension du corps propre qui dispose spirituellement l'homme. D'ailleurs, on pourrait même se demander si la compétence communicative qui, selon Jacques, réalise pleinement la personne est envisageable sans une certaine sérénité à laquelle le souffle n'est nullement étranger.

Les réflexions de Jacques sur le visage semblent d'ailleurs proposer qu'une certaine disposition de la chair soit nécessaire dans la perspective de la réalisation personnelle. Cette nécessité s'atteste en ce qu'un homme peut être ou ne pas être présent dans son visage. Or un homme est présent dans son visage «pour autant qu'il le gouverne».⁸⁴ Certes chez Jacques la personne gouverne son visage lorsqu'elle le dispose selon la relation.⁸⁵ Mais cette disponibilité du visage à la relation ne témoigne-t-elle pas d'une disposition préalable de la chair comme telle, disposition qui s'associe à des sentiments comme la sollicitude, la sympathie et même l'expérience esthétique ? Et s'il en est ainsi, la disponibilité du visage ne suppose-t-elle pas une certaine relation entre la chair et l'esprit, relation qu'une pragmatique autre pourrait spécifiquement viser à développer ?

Nous ne tenons pas à aller plus loin dans cette critique. Mais

⁸³Le rapport entre le souffle et l'esprit est inscrit jusque dans l'histoire du mot esprit: spiritus, animus.

⁸⁴Ibid., p.175.

⁸⁵Voilà pourquoi Jacques peut dire que «notre visage est est bien cette partie de notre chair que modèle et remodèle, anime et réchauffe sans cesse, la relation avec nos semblables».Ibid., p.176.

souvenons-nous tout de même qu'une fois l'association entre corps propre et image dissipée, rien ne justifie plus Jacques à traiter subtilement le corps propre de masse opaque et hostile. Même si nous tombions d'accord avec lui pour dire que l'être est essentiellement relation, nous ne pourrions pour autant mépriser avec lui l'attention portée aux affections et à la chair. Car justement, nous portons attention à notre chair afin de faire relation avec elle, afin d'entendre ce dont elle témoigne et afin de la disposer à être un lieu qui ne soit pas fermé au domaine de l'esprit. L'affectivité n'est donc pas étrangère à la problématique de l'identité en ce qu'elle n'est pas seulement *une condition toute négative* sur laquelle peut s'élever la personne mais peut aussi être sous certaines réserves une disposition positive qui témoigne d'une identité authentique. Cela n'est certes pas étranger à notre étude puisque la solitude et le dépouillement peuvent être conçus comme des dispositions de l'affectivité qui permettent d'authentiques relations interpersonnelles

4 - Les trois expériences de l'esprit

Voici le moment venu de nous demander comment la relation peut être dite ouvrière de l'identité personnelle et quel est le rôle du dépouillement en solitude dans cette formation. Pour répondre à ces questions, on se doute que Jacques ne se limitera pas à des arguments théoriques. Car même si Différence et subjectivité entend contribuer à l'élaboration d'une «philosophie transcendante de la personne»,⁸⁶ l'auteur y favorise une approche

⁸⁶Ibid., p.33.

essentiellement pragmatique.⁸⁷ Ce souci pragmatique oblige la théorie transcendante à retourner sur la terre de l'expérience pour y trouver ses justifications ultimes. Conformément à cette approche, la théorie est cautionnée dans la mesure où elle favorise effectivement la réalisation personnelle.

Or, nous avons déjà vu que la destinée de la personne est entièrement déterminée par la possibilité ultime d'une communication droite. Donc, c'est toujours dans la perspective de cet accomplissement que le modèle de Jacques propose une description de la genèse de la personne. Cette généalogie présente quelques étapes obligées dans ce qui est présenté comme étant la destinée authentique de la personne. Pour Jacques, trois expériences de l'esprit jalonnent le parcours de la réalisation personnelle. Ces trois expériences constituent les trois moments d'un processus dialectique qui culmine dans une pratique discursive conforme à la relation que l'on trouve au fondement de l'être.

D'entrée, mentionnons que les trois expériences de l'esprit n'ont pas toutes la même portée. Si chacune d'elles «consiste dans un pouvoir dont l'homme serait spécifiquement capable»,⁸⁸ la troisième expérience de l'esprit, en tant qu'elle «ordonne et récapitule toutes les autres»,⁸⁹ est éminente. Entendu que la destination détermine d'emblée le sens de la destinée, nous devons d'abord saisir cette finalité ultime pour laquelle les deux autres

⁸⁷Ibid., p.28, 30, 33.

⁸⁸Ibid., p.263.

⁸⁹Ibid., p.374.

expériences de l'esprit sont des étapes obligées. Ensuite nous serons mieux outillés pour comprendre les deux autres expériences de l'esprit. Nous devons alors certes porter une attention toute particulière à la seconde expérience de l'esprit puisqu'elle consiste justement dans le dépouillement en solitude.

A - La troisième expérience de l'esprit : l'accueil d'une compétence.

Il n'est pas étonnant que nous ayons maintes fois déjà fait allusion à cette troisième expérience lorsqu'il était question d'ontologie. Car selon Jacques cette expérience «touche à l'essence de l'humain»⁹⁰ et est «ontologiquement originaire».⁹¹ Son statut se justifie en ce que l'actualisation spirituelle de la personne se finalise en cette expérience. Mais en quoi consiste cette expérience au juste ?

La troisième expérience de l'esprit «concerne l'accueil en nous de la compétence communicative»⁹² qui définit notre essence. Le caractère hautement religieux de cet accueil ne fait aucun doute. Car l'accueil de la compétence coïncide avec l'accueil en soi de la relation primordiale dont il fut question dans l'ontologie de la relation. En effet, par la troisième expérience de l'esprit, «la personne humaine paraît appelée à partager la vie même de la Trinité (...) un tel accueil de la part de l'individu (...) revient justement à ratifier

⁹⁰Ibid., p.263.

⁹¹Ibid., p.263.

⁹²Ibid., p.263.

une réalité personnelle qu'il ne saurait tenir de lui-même».⁹³ Ainsi, l'homme vit au coeur de la Trinité lorsque la Trinité vit dans son coeur : c'est précisément en cet accueil que consiste la troisième expérience de l'esprit.

Par cet ultime accueil, l'homme est véritablement divinisé puisque la compétence qu'il reçoit gracieusement instaure un véritable rapport de similitude entre Dieu et lui : la «*relation inscrite dans l'Être*, au coeur de l'absolu, [est] susceptible d'être étendue aux hommes (...) comme compétence fondamentale».⁹⁴ Dans l'accueil de cette compétence, il est donné à l'homme de vivre des relations interpersonnelles droites, entièrement conduites par amour. L'amour comme vie de la relation essentielle engendre aussi la dynamique toujours renouvelée de la communicabilité d'où le sens jaillit. Entièrement généré selon la relation, le sens n'est plus dès lors obscurci par la tendance égoïste de l'individu.

Bref, la troisième expérience de l'esprit consiste dans l'accueil en soi de la relation essentielle qui se manifeste comme capacité d'entretenir d'authentiques relations interpersonnelles. Mais comment peut advenir cet accueil ? Pour Jacques, la troisième expérience de l'esprit ne devient possible qu'au terme d'un processus qui implique nécessairement la première et la deuxième expérience de l'esprit.

⁹³Ibid., p.266.

⁹⁴Ibid., p.268.

B - La première expérience de l'esprit : premier contact avec la relation.

C'est l'amour qui fait d'abord de l'enfant une personne. Mais dans cette relation, l'activité de l'esprit commence à dresser plus concrètement l'enfant en personne aussitôt qu'on l'interpelle ou qu'une parole l'identifie au délocutif (en il) : on l'invite par là à participer aux jeux de communication. La première véritable expression de la personne sera une réponse en *je*.

Mais avant de s'identifier à la première personne, il faut maîtriser les rudiments du langage et de la communication. Aussi est-ce toujours d'abord dans le jeu de communication institué que nous trouvons nos premiers repères identificatoires et nos premières convictions. C'est en effet à travers la communication -- où elle est à la fois locuteur (*je*) allocutaire (*tu*) et objet de discours (*il*) -- que la personne trouve d'abord l'ensemble de ses premières convictions. Ainsi, la personne s'identifie d'abord en se positionnant au cours des jeux de communication déjà institués dans lesquels elle tente de s'insérer.⁹⁵ La première expérience de l'esprit consiste justement dans «le travail d'identification à l'intérieur du jeu communicationnel».⁹⁶

Ce qui importe finalement, c'est que la première expérience de l'esprit constitue le premier contact de la personne avec *l'espace logique de l'interlocution*. Cet espace modèle la personne selon sa structure originellement trinitaire. L'homme y apprend à répondre à l'interpellation (se

⁹⁵Voilà pourquoi il est possible de dire dans le langage de la psychanalyse qu'il y a projection du Désir de la mère sur l'enfant.

⁹⁶Ibid., p.85.

reconnaître comme *tu*), à se positionner dans la relation de communication (*je*) et à se reconnaître comme objet possible de discours (*il*). L'acquisition de ces compétences prépare la seconde expérience de l'esprit en ce qu'elle conditionne l'intériorité de l'homme selon les canons de l'interlocution.

C - La seconde expérience de l'esprit : le dépouillement en solitude.

Cette seconde expérience -- l'expérience d'une solitude qui «égale dépouillement»⁹⁷ -- est pour sa part l'occasion d'une certaine réflexion. Cependant, pour éviter toute confusion, il faut préciser que selon Jacques toute réflexion n'est pas souhaitable : «Loin de fonder la grandeur de l'homme, une certaine réflexion sur soi peut fonder sa bassesse».⁹⁸ Au détriment de la dimension authentiquement spirituelle qui est fondamentalement relationnelle, la mauvaise réflexion marque un retour en force de l'individu. Jacques nous met en garde contre cette solitude «qui signifie l'absence de toute relation avec l'autre. La vraie punition du solitaire, c'est alors la perte de son ipséité».⁹⁹ Plutôt que de s'attacher à ses affections propres et à son individualité, le solitaire doit plutôt méditer selon l'espace logique de l'interlocution avec lequel il aura pris contact dans la première expérience de l'esprit.

Aussi est-ce dans cet espace de discussion intériorisé que les convictions vont prendre une tournure personnelle. En effet, ce n'est qu'avec la seconde expérience de l'esprit qu'on peut véritablement parler identité

⁹⁷Ibid., p.227.

⁹⁸Ibid., p.85.

⁹⁹Ibid., p.227.

personnelle. De ce moment de réflexion solitaire va émerger la voix et l'identité propre à la personne : «Un acte, une idée, un sentiment, seront avoués et réputés personnels par le discours qui les commente seulement s'ils ont reçu leur qualification propre par (...) un commentaire qui procède de la communication de soi à soi».¹⁰⁰ Par cette communication de soi à soi où elle recycle le matériel sémantique des communications antérieures, la personne détermine ses convictions personnelles.

Cette activité est nécessaire dans la destinée personnelle puisque «l'esprit (...) ne devient quelque chose de défini que par son refus d'être quoi que ce soit».¹⁰¹ Ce refus est rendu possible dans le dépouillement. Car finalement, le dépouillement prévient une prise de parole inauthentique, irrelationnelle. Bref, en solitude je communique avec moi afin de déterminer ma voix propre -- la place que j'occuperai dans les échanges futurs. Aussi cette solitude n'a jamais de sens que dans l'horizon de la communication avec autrui qu'elle poursuit et conclut, mais prépare aussi.

Mais toutes les implications de cette expérience ne sont pas faciles à saisir et on pourrait reprocher à Jacques son manque de rigueur pour traiter d'un sujet si complexe. C'est qu'en solitude s'effectue une transformation radicale qui prépare l'homme à la troisième expérience de l'esprit. Bien que cette transformation soit décrite essentiellement comme reprise de soi où la personne se ressaisit en recyclant les communications antérieures, il reste

¹⁰⁰Ibid., p.123.

¹⁰¹Ibid., p.263.

qu'elle est à la fois une expérience ayant une forte connotation religieuse. En effet, elle est la réponse «à l'invitation faite à Abraham «vas vers toi-même» exigeant qu'il se détache de tout lien, familial aussi bien, pour se mettre en présence de Dieu».¹⁰² Or c'est précisément l'interpénétration de ces deux versants de l'expérience de solitude qui n'est pas systématisée chez Jacques. Pour bien saisir la dynamique propre au moment de solitude nous tenterons d'ordonner ces deux dimensions que Jacques s'est gardé d'articuler systématiquement.

Pour ce faire, il faut d'abord comprendre l'horizon dans lequel la solitude s'avère nécessaire. La rupture de la relation de mutualité s'impose en situation de crise, lorsque le régime de communication s'avère aliénant. Pourquoi donc la solitude ? «Au profit d'un autre régime, (...) où la communication serait libérée, intégrale, droite. Pour accéder à ce régime canonique, il faut une rupture pratique ou pragmatique».¹⁰³ La rupture vise donc la réhabilitation d'une relation réciproque et droite dans les échanges. Mais en quoi le simple recyclage des communications antérieures par un dialogue de soi à soi permet à la personne d'accéder au régime de la communication droite? C'est ici la convergence de l'approche pragmatique et transcendantale qui est en question.

Clarifions d'abord ce qu'il en est de cette communication avec soi en solitude. On sait que la solitude vise l'accueil d'une compétence communicative et qu'en cette compétence, l'homme acquiert une similitude avec Dieu.

¹⁰² *Ibid.*, p.228.

¹⁰³ *Ibid.*, p.263.

L'accueil de cette compétence nécessite une communication de soi à soi qui égale dépouillement. Mais que devons-nous entendre par communication de soi à soi ?

On a vu que Jacques défend l'idée selon laquelle le domaine de la signification coïncide avec celui de la communicabilité. Conséquemment, la pensée solitaire doit nécessairement pour être sensée avoir la forme de l'interlocution : «La pensée est de l'ordre de la signification. Elle est ce que quelqu'un se *dit* à lui-même». ¹⁰⁴ Pour Jacques, cette dialogicité interne d'où le sens est généré est loin d'être superfétatoire en solitude.

Au contraire, la solitude entraîne un véritable gain si et seulement si «l'espace logique de l'interlocution (...) devient mon milieu intérieur». ¹⁰⁵ L'intériorisation de cet espace logique constitue finalement la personne dans sa trinitarité -- je, tu, il. Or, la trinitarité de la personne représente la première condition d'une solitude efficace puisque ce n'est qu'à travers elle que le silence du solitaire peut avoir un sens.

Ce n'est pas un hasard si dans Différence et subjectivité la section qui suit *De la vraie solitude* s'intitule *Signification interlocutive du silence*. Le silence en effet marque particulièrement la solitude. Jacques affirme : «sans doute ce dernier [le silence] est-il par excellence le langage de la solitude». ¹⁰⁶ Peut-être le silence est-il ce qui ouvre la personne à l'accueil de la compétence

¹⁰⁴ Ibid., p.246.

¹⁰⁵ Ibid., p.247.

¹⁰⁶ Ibid., p.229.

pragmatique et permet de réaliser la relation essentielle en soi. Car la vraie solitude – celle qui dépouille et purifie – est animée de silence.

Mais le silence comme langage de la solitude doit encore être entendu en situation relationnelle. Il n'est pas silence de l'abysse mais acte de communication. En effet, le paradigme du sens comme communicabilité exige que l'on considère le silence par rapport à la communication. Ainsi entendu, sa force illocutoire lui donne une signification profonde : «le silence alors résonne. Entendez-le remplacer avantageusement la parole : questionner, contraindre, refuser, donner».¹⁰⁷ Bref, le silence n'est pas étranger à la signifiance car en relation de communication – avec soi comme avec autrui – c'est encore pour dire que l'on se tient en silence.

Mais pourquoi ce silence qui «écoute, accueille, nourrit»¹⁰⁸ est-il «l'élément privilégié qui mérite d'être entendu» ?¹⁰⁹ La raison que donne Jacques ne manque pas d'intérêt : du silence nous émergeons à nous-mêmes en tant que co-locuteur. Certes, ces co-locuteurs n'existent que dans la mesure où ils s'écoutent mutuellement. Or, entendre le silence dans sa signification relationnelle, c'est déjà se faire allocutaire possible, être disponible à la parole de l'autre et même se tenir dans l'attente cette parole. À l'opposé, parce qu'elle n'est adressée à personne, la voix criarde et souvent subie du monologue intérieur ne connaît pas le silence.

¹⁰⁷ Ibid., p.227.

¹⁰⁸ Ibid., p.229.

¹⁰⁹ Ibid., p.229.

Bref, le silence n'a pas seulement une signification de par sa force illocutoire ; c'est aussi lui qui assure l'authenticité du dialogue en témoignant de l'écoute et de la disponibilité des co-locuteurs. Le silence est privilégié parce qu'il est l'élément «par lequel on se recueille (...) au seuil de la communication prochaine en émergeant à soi-même comme co-locuteur».¹¹⁰ Pour qu'il y ait authentique communication de soi à soi, le silence est donc condition nécessaire puisque de lui, nous émergeons à nous-mêmes en tant que co-locuteur.

Or chez Jacques, la disponibilité des co-locuteurs internes est gage de réalisation personnelle. Leur importance se révèle à travers les réflexions de Jacques sur la cure psychanalytique et sur certains passages bibliques.

En effet, Jacques explique les troubles névrotiques par une incompétence communicative due à un «autre intériorisé, mal-entendant».¹¹¹ Ainsi, la cure psychanalytique viserait précisément «à rétablir la compétence communicative à l'égard de soi».¹¹² Alors seulement, la personne pourrait par un véritable dialogue avec elle-même «se ressaisir sur une authentique relation de désir».¹¹³ Pour celui qui ne s'écoute plus, il est impossible de faire véritablement relation avec soi, et par suite de faire sens de sa vie.

Aussi, en analysant des textes bibliques hébreux, Jacques découvre

¹¹⁰ibid., p.229.

¹¹¹ibid., p.137.

¹¹²ibid., p.137.

¹¹³ibid., p.85.

que l'homme bon s'exprime à *son coeur* et ainsi entre en véritable dialogue interne. À l'opposé cette «dialogicité interne (...) paraît au contraire absente chez le méchant qui s'exprime *en* son coeur (...) comme noyé et perdu à l'intérieur de lui-même». ¹¹⁴ Le méchant s'exprimerait à *l'intérieur* (préposition hébraïque *be*, à l'intérieur) de son coeur tandis que le bon s'exprimerait à *son coeur* (préposition hébraïque *el*, à l'adresse de).

Dans le cas du méchant du récit biblique comme du névrosé, c'est l'écoute de soi -- impliquant toujours une véritable altérité intériorisée -- qui fait défaut. Sans cette altérité constitutive du milieu intérieur, la parole n'est adressée à personne et est ainsi privée de son essence communicative. Elle se pervertit alors dans un monologue stérile au niveau sémantique et contribue de cette façon à l'illusion de subjectivité. ¹¹⁵

À l'opposé, le silence de la vraie solitude me fait émerger à moi-même comme co-locuteur en ce qu'il rétablit l'écoute au sein de ma trinitarité. Or, cette capacité d'écoute à l'égard de soi n'est pas étrangère à la capacité d'accueil en soi de la relation essentielle propre à la troisième expérience de l'esprit.

Mais pourquoi finalement la solitude ainsi conçue prépare-t-elle à l'accueil de la compétence pragmatique ? À cette question, il faut répondre que la solitude authentiquement vécue dans son cycle relationnel instaure la trinitarité selon les canons de réciprocité de la relation essentielle. Mais

¹¹⁴ *Ibid.*, p.123.

¹¹⁵ À propos de l'illusion de subjectivité, voir note no 67.

comment cela est-il possible ?

Cette possibilité relève du double office du silence : en plus de me faire émerger à moi-même comme co-locuteur, on a vu que le silence signifie par sa force illocutoire. Or, pour Jacques, dans la relation déjà nouée, il est une action de cette force illocutoire qui « nous importe davantage -- le silence désavoue et récusé un énoncé ou une séquence discursive inacceptable. Il prend alors une valeur méta-communicationnelle insigne ». ¹¹⁶ Cette valeur méta-communicationnelle insigne vient de la force illocutoire la plus remarquable du silence : le silence est un négateur de pertinence.

C'est lorsque Jacques traite de la différenciation issue de la condition relationnelle vers la fin de Différence et subjectivité que l'on comprend pourquoi le dépouillement qui s'effectue en solitude se rapporte directement à cette force illocutoire du silence. On y apprend alors qu'afin de déterminer la voix propre, les co-locuteurs intériorisés peuvent effectuer leur communication selon un régime idéal : « le locuteur peut à son gré adopter un régime de locuteur-auditeur idéal (...) l'écoute que je lui apporte moi-même est celle d'un allocutaire idéal, qui peut délibérément adopter une position libérée ». ¹¹⁷ Jacques présente même cette possibilité comme l'avantage éminent de la communication de soi à soi.

L'avantage tient du fait que l'allocutaire idéal est purement relationnel. Ses positions sont donc libérées de toute individualité. Aussi faut-il croire que

¹¹⁶ Ibid., p.227-228.

¹¹⁷ Ibid., p.317.

l'allocutaire idéal utilisera à souhait le silence – langage par excellence de la solitude – pour récuser tout énoncé inacceptable car inspiré par l'individualité.

C'est donc de cette façon que le dépouillement s'opère. Aussi est-il essentiellement dépouillement des remous égotistes de l'individu dans la parole au profit d'une véritable relation de réciprocité.¹¹⁸ Or l'essence et la vie de cette relation de réciprocité instaurée en soi est l'amour. Ainsi, puisque l'essence divine est toute entière d'aimer, le dépouillement culmine finalement dans l'accueil en soi de la relation essentielle qui rend possible la véritable communication droite avec autrui.

En résumé, si la première expérience de l'esprit prépare la seconde en conditionnant l'intériorité selon l'espace logique de l'interlocution, cette dernière prépare la troisième en instaurant dans la trinitarité de la personne la réciprocité des rapports canoniques de la Trinité. L'accueil de cette réciprocité relationnelle culmine dans l'actualisation d'une compétence pragmatique avec autrui. Cette compétence pragmatique revient à actualiser la relation primordiale pure de tous remous égoïstes dans nos rapports avec autrui.¹¹⁹

¹¹⁸ Tout ce processus doit aussi être mis en rapport avec le traitement du repentir véritable. Lorsqu'il traite du véritable repentir, Jacques note au passage qu'il «requiert (...) la communication de soi à soi». Cet aveu libre «où s'énonce le repentir rétablit dans son intégrité le rapport à Dieu, et pour autant me réconcilie avec moi-même, en restaurant la rectitude du rapport réciproque». *Ibid.*, p.130.

¹¹⁹ Cette compétence consiste dans le pouvoir de maintenir les relations interpersonnelles selon la forme canonique ou même de les changer afin qu'elles s'y conforment. «L'aptitude méta-communicationnelle des personnes ne consiste pas seulement à parler *sur* la relation interpersonnelle (...) mais aussi à la changer». *Ibid.* p.292. Quelle est la visée de ces changements? Ils visent «à atteindre l'authenticité préservée d'un lien primordial» *Ibid.* p.292. Ce lien primordial n'est autre chose que la relation de réciprocité dont l'essence, rappelons-le, est l'amour. Il faut croire que cette capacité méta-communicationnelle a tout à voir avec la "valeur méta-communicationnelle insigne" du silence. Le silence vient alors récuser tout énoncé inspiré de l'individu et à la défaveur de la relation. Le pouvoir de refus

La troisième expérience de l'esprit consiste précisément dans la mise en oeuvre de cette compétence pragmatique dans nos rapports avec autrui. Elle s'appuie sur le dépouillement de la seconde expérience de l'esprit pour réaliser les canons de la relation essentielle non pas seulement dans la trinitarité de la personne mais dans de véritables communications avec l'autre.

Au-delà de toute individualité, cette communication est entièrement l'effet de la relation essentielle qui se trouve au fondement de l'être : «Une communication effective est Janus, tournée vers soi, tournée vers l'autre. Elle naît du double jeu de la communication de soi avec soi et de soi avec l'autre, sans que la première nuise à la seconde. La parole me parle et te parle».¹²⁰ La personne fait alors l'expérience d'exister par cette relation dont l'essence pure est l'amour. Du coup cette relation se découvre maîtresse de la pertinence et productrice des discours interpersonnels.

II - Le modèle herméneutique de Paul Ricoeur

1 - Visée éthique et authenticité

Pour interpréter la fonction du dépouillement dans la perspective d'une formation identitaire authentique chez Ricoeur, il faut d'abord voir si on retrouve chez lui l'idée d'une réalisation authentique de l'homme et en quoi elle consiste.

du silence qui s'est révélé fondamental dans la deuxième expérience de l'esprit lorsque la voix propre se déterminait sous le registre du locuteur - auditeur idéal s'avère donc encore fondamental pour préserver une relation réciproque avec autrui, envers et contre le penchant égoïste de l'individu.

¹²⁰Ibid., p.318.

Il est clair que nous trouvons dans Soi-même comme un autre l'idée d'une réalisation authentique, et ce, surtout lorsque Ricoeur traite d'éthique. Ricoeur donne précisément à la notion d'éthique une signification téléologique. Cette signification distingue l'éthique de la morale qui se rapporte pour sa part au devoir et au jugement de l'action par la règle d'universalisation.¹²¹ Ricoeur distingue donc la déontologie de la téléologie. Tandis que la morale se rapporte à l'obligation, l'éthique se rapporte à la réalisation de soi : «je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie». ¹²² Or, la visée d'une vie accomplie réfère explicitement à une réalisation authentique de soi.¹²³

Bien que l'idée de la vie bonne se trouve en arrière fond de l'ensemble de Soi-même comme un autre, ce n'est que dans la septième étude de cette oeuvre -- *Le soi et la visée éthique* -- que Ricoeur analyse rigoureusement cette notion. On y apprend alors que la vie bonne comme objet de la visée éthique n'est qu'une des trois composantes de cette visée.

En effet, la visée éthique comporte trois composantes : «la visée de la

¹²¹ Il est à noter que chez Ricoeur l'éthique a un caractère fondationnel par rapport à la morale : elle est antérieure et supérieure à celle-ci, de sorte que l'on doit recourir à l'éthique pour résoudre les conflits de devoirs. Néanmoins la règle d'universalisation est un moment nécessaire pour viser une vie accomplie dans la mesure où elle permet d'éviter le mal. Ce n'est donc qu'à travers sa médiation que peut naître la conviction de l'action bonne en situation, c'est-à-dire la sagesse pratique.

¹²² Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, p.200.

¹²³ Cet accomplissement de soi que Ricoeur associe aux expressions «bien-vivre» d'Aristote et «vie vraie» de Proust est nommé le plus souvent par le philosophe *visée de la «vie bonne»*.

«vie bonne» avec et pour autrui dans des institutions justes». ¹²⁴ Ces trois moments -- viser la vie bonne ; avec et pour autrui ; dans des institutions justes -- sont séparément analysés par Ricoeur dans la section *Le soi et la visée éthique*.

Il est remarquable que *l'estime de soi* soit le thème central et unificateur de la section qui traite de la visée éthique. C'est que dans le modèle de Ricoeur, la visée éthique correspond à l'estime de soi. ¹²⁵ Elle y correspond en vertu de l'approche herméneutique de Ricoeur. Selon cette approche, le rapport réflexif de soi à soi est un rapport d'interprétation. Or, «au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour, l'estime de soi suit le destin de l'interprétation». ¹²⁶ L'estime de soi est donc l'aspect réflexif de la visée éthique.

Mais pour que l'estime de soi ait quelque valeur d'un point de vue épistémique, ce rapport réflexif de soi à soi nécessite la médiation de l'analyse. C'est pourquoi nous présenterons l'analyse ricoeurienne des trois moments de la visée éthique. Cette analyse clarifiera ce qu'il en est de l'identité éthique. Car l'identité éthique se laisse entendre selon ces moments, qui contiennent en quelque sorte des catégories d'interprétation en vertu desquelles on peut s'estimer soi-même.

¹²⁴ *Ibid.*, p.202

¹²⁵ «C'est à la visée éthique que correspondra ce que nous appellerons désormais estime de soi» p. 201.

¹²⁶ *Ibid.*, p.211.

Il convient de donner à ces catégories d'interprétation un statut éthico-existential en ce qu'elles doivent être comprises comme des existentiels au sens heideggérien¹²⁷ du terme mais qu'elles se rapportent à l'identité spécifiquement éthique : «en vertu de ces universaux que sont les existentiels, nous disons précisément *en tant que quoi (...) le qui ?* est digne d'estime». ¹²⁸

Mais si les composantes de la visée éthique sont des catégories d'interprétation de soi, elles ne reçoivent cependant cette fonction que parce qu'en tant que dimension de la visée éthique, leur statut éthico-existential commande les conditions d'une véritable estime de soi : «l'estime de soi n'a son sens complet qu'au terme du parcours de sens que les trois composantes de la visée éthique jalonnent». ¹²⁹ Voilà pourquoi en plus de clarifier la notion d'identité éthique, l'analyse que fait Ricoeur de chacune de ces composantes coïncide avec l'élucidation de dimensions propres à l'existence authentique. ¹³⁰

Puisque c'est précisément l'authenticité de soi qui nous intéresse ici, il nous faut examiner l'analyse ricoeurienne de chacune des composantes de la

¹²⁷ Dans *Être et Temps*, Heidegger définit les existentiels comme «des structures constituant l'existence. (...) L'ensemble de ces structures, nous l'appelons existentialité. (...) Nous entendons celle-ci [existentialité] comme constituant l'être de l'étant qui existe». M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 12. Nous verrons que Ricoeur maintient le rapport entre l'ontologie et les existentiels, en donnant toutefois à ces derniers une dimension éthique.

¹²⁸ Paul Ricoeur, 1990, *op.cit.*, p.239.

¹²⁹ *Ibid.*, p.202.

¹³⁰ En effet, en empruntant à Heidegger sa notion d'existential, Ricoeur conserve aussi le lien qui inscrit les existentiels dans le cadre d'une ontologie inséparable de l'authenticité de soi.

visée éthique. De cette façon, nous déterminerons précisément les conditions nécessaires pour qu'une vie puisse être dite bonne ou authentique et nous répondrons ainsi à la question suivante : «Qui sommes-nous appelés à être selon Ricoeur ?»

A - Viser la vie bonne : la praxis

La vie bonne est la dimension éminente de la visée éthique en ce qu'elle «est l'objet même de la visée éthique».¹³¹ Puisqu'elle en est l'objet, l'idée de la vie bonne est la condition *sine qua none* des autres dimensions de la visée éthique. Cette condition première se rapporte à l'ancrage nécessaire de la visée éthique dans la *praxis*. À la suite d'Aristote, Ricoeur croit en effet qu'il faut chercher «dans la *praxis* l'ancrage fondamental de la visée de la «vie bonne»». ¹³² La *praxis* constitue donc le premier existentiel fondateur de l'identité éthique : la vie bonne s'ancre à chaque fois dans la *praxis*.¹³³ Mais qu'est-ce que la *praxis*?

D'entrée, il faut toujours garder à l'esprit que pour Ricoeur, la vie bonne se laisse d'emblée interpréter en terme d'action et non en terme de qualité.¹³⁴

¹³¹ *Ibid.*, p.203.

¹³² *Ibid.*, p.203.

¹³³ Le premier dépli de l'estime de soi s'effectue dans la sollicitude, c'est-à-dire dans le deuxième moment de la visée éthique -avec et pour autrui.

¹³⁴ À ce sujet, Ricoeur reprend deux fois cette citation d'Aristote: «le but visée [telos] est une action [praxis tis], non une qualité; or c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse». Il est à noter que Ricoeur conserve aussi à sa façon l'opposition entre action et caractère. Cette opposition reviendra lorsqu'il sera question de la distinction entre mêmété et ipséité.

Or la *praxis* se rapporte justement à l'action. Plus précisément, elle se rapporte aux actions longues. En ce qu'elles tendent vers une finalité, ces actions longues sont constituées de plusieurs actions significativement liées entre elles. Ces unités d'actions -- ou action longue -- sont de deux types : les pratiques particulières et les plans de vie.

Les pratiques

Voyons premièrement les pratiques particulières. Ces actions longues concernent les métiers, les jeux, les arts, les professions ou toute autre activité qui procède d'une «liaison d'enchâssement, donc de subordination des actions partielles à une action totale».¹³⁵ L'action totale représente ici la finalité intrinsèque à la pratique, finalité que Ricoeur nomme aussi *biens immanents* à la pratique.¹³⁶

C'est toujours en vu d'un *bien immanent* que l'action est organisée en pratique. Cette organisation n'est pas arbitraire puisqu'elle se fait conformément aux règles constitutives de la pratique. Ces règles doivent être intégrées afin que les biens immanents produits soient conformes aux étalons d'excellence acceptés par la grande majorité des maîtres de la pratique. Ces étalons déterminent les niveaux de succès qui se rapportent aux biens immanents.

Aristote, La poétique, VI, 1450 a 7, 15-19., cité dans Ibid., p. 181, reprise à la page 186.

¹³⁵Ibid., p.182.

¹³⁶Voici quelques exemples de biens immanents selon diverses pratiques. Pour le philosophe: la composition d'une oeuvre philosophique. Pour le berger: la culture d'agneaux en santé. Pour le médecin: la santé des patients. Pour le joueur de hockey: la victoire.

Ainsi, les biens immanents donnent à l'action une téléologie interne. Or, l'homme peut s'estimer en vertu de l'accomplissement de ce *telos* intrinsèque aux pratiques. L'estime de soi est alors médiatisée objectivement par les étalons d'excellence car c'est toujours selon eux que l'on peut «qualifier bons un médecin, un architecte, un peintre, un joueur d'échecs».¹³⁷ Bref, dans l'exercice d'une pratique, l'homme peut s'estimer lorsque son action est favorablement évaluée d'après les étalons d'excellence que cautionnent les maîtres de la pratique en question.

Ce qui importe ici c'est que, selon Ricoeur, la vie bonne s'ancre dans l'exercice de pratiques dont il faut apprendre les règles constitutives.¹³⁸ Néanmoins, à la différence de Jacques,¹³⁹ Ricoeur ne favorise pas une pratique par rapport à une autre. Il n'évalue donc pas les pratiques comme telles. Cette évaluation aurait néanmoins été nécessaire afin d'établir si une ou certaines

¹³⁷ Ibid., p.207.

¹³⁸ Une des raisons qui fait que la vie bonne s'ancre nécessairement dans les pratiques, c'est que l'homme est un être de parole. Or l'usage du langage est aussi une pratique qui possède ses règles constitutives. Ibid., p. 226.

¹³⁹ On sait que Jacques favorise la pratique communicative de laquelle naît la personne. Mais dans quelle mesure la pragmatique de Jacques peut-elle être considérée comme une pratique au sens de Ricoeur ? D'abord, l'activité que Jacques nous propose est, sans aucun doute, une action longue qui procède «d'une liaison d'enchaînement, et donc de subordination des actions partielles à une action totale» (Ricoeur, op.cit., p.1990, p.136.). Elle concorde donc avec la définition générale que Ricoeur donne des pratiques. Aussi cette pratique communicative est-elle structurée par des règles constitutives qui doivent être intégrées afin de réaliser la finalité ou le bien immanent à la pratique. Néanmoins, chez Jacques, le bien immanent est la réalisation personnelle, vocation authentique de l'homme. Cela donne à la pratique en question une portée fondamentale qui dépasse celle que l'on accorde aux jeux, aux arts ou aux professions dans la perspective de la réalisation de soi : la réalisation plénière de soi dépend entièrement de l'accueil de la compétence pragmatique qui s'y associe. Ainsi, à la différence des pratiques ricoeuriennes, la pragmatique de Jacques concerne l'homme entier.

pratiques concernent l'homme en entier et réalisent authentiquement son essence. Si tel était le cas, on gagnerait alors à concevoir la réalisation de soi en termes pragmatiques, en tant que pratique.

Mais si Ricoeur ne pose pas le regard de l'évaluation sur les diverses pratiques, c'est que selon lui «les pratiques fragmentées»¹⁴⁰ ne se rapportent pas à l'homme en entier. C'est pourquoi pour Ricoeur il est impossible d'estimer authentiquement sa «vie» uniquement par l'entremise de nos pratiques: «le mot «vie» désigne l'homme tout entier».¹⁴¹ Or, il est clair que je puis bien m'estimer comme joueur d'échecs sans pourtant m'estimer comme homme intègre. Ainsi si on considère comme Ricoeur que les pratiques ne peuvent concerner l'homme dans son intégrité, la véritable estime de soi ne s'enracine pas uniquement dans leur exercice.

Ainsi, bien que chez Ricoeur la téléologie interne des pratiques structure jusqu'à un certain point la vie bonne, leur caractère fragmenté fait qu'elles n'épuisent pas le sens de l'enracinement de la visée éthique dans la *praxis*. Selon Ricoeur, c'est sur l'autre versant de la *praxis* -- au niveau plus général des plans de vie -- que se trouve «la dimension appréciative, évaluative»¹⁴² de l'intégralité de l'homme.

¹⁴⁰Ibid., p.209.

¹⁴¹Ibid., p.208-209.

¹⁴²Ibid., p.209.

Les plans de vie

Dans la perspective de la vie bonne, le choix des pratiques n'est pas arbitraire : celles-ci doivent s'intégrer à un plan de vie. Les plans de vie -- que Ricoeur associe aux projets existentiels de Sartre -- sont des unités d'actions plus vastes que les pratiques en ce qu'elles concernent l'homme entier.

En ce sens, les plans de vie supposent une conception de la finalité générale de l'homme en tant qu'homme. Cette conception qui est érigée en principe structurant de la vie dans sa globalité implique un ensemble d'idéaux qui guident l'homme dans ses choix particuliers. Par exemple, si comme les Stoïciens je crois que l'ataraxie est la finalité de l'homme, mon action sera guidée par des idéaux qui se rapportent à cette conception : maîtrise de soi, calme des passions, vie rationnelle, acceptation inconditionnelle du destin, lucidité, justice, courage, etc. Aussi est-ce lorsque j'agirai conséquemment à ces idéaux -- par exemple en tâchant de rester calme lorsque autrui répand mon huile ou vole mon vin -- que je m'estimerai en tant qu'homme.

L'importance des idéaux dans la visée éthique s'atteste par le fait qu'ils définissent l'idée de «vie bonne» : «la «vie bonne est, pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est plus ou moins accomplie».¹⁴³ C'est toujours d'après ces idéaux que les décisions particulières se laissent interpréter dans leur signification proprement éthique.

¹⁴³Ibid., p.210.

Ainsi, viser la vie bonne consiste dans une recherche d'adéquation des décisions, des pratiques et des actions particulières avec les idéaux recteurs de notre vie comme totalité singulière, de façon à ce que notre vie s'accorde avec l'idée d'une finalité de l'homme en tant que tel.

Mais, si Ricoeur croit que «ce qui est ici à penser, c'est l'idée d'une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humain»,¹⁴⁴ son analyse de la vie bonne ne détermine pas l'essence de cette finalité. De ce fait, Ricoeur reste flou quant à la teneur des idéaux qui doivent régir les plans de vie. Au regard de la vie bonne, l'indétermination¹⁴⁵ caractérise même ces idéaux : «les plans de vie constituant la zone médiane d'échange entre l'indétermination des idéaux recteurs et la détermination des pratiques».¹⁴⁶

Toutefois, même si les idéaux restent abstraits et indéterminés, leur nécessité dans la perspective de «la vie bonne» est acquise. Il est impossible de viser la vie bonne sans se référer à certains idéaux en vertu desquels les plans de vie sont orientés.¹⁴⁷ Or, cette orientation de soi en tant qu'être en projet suppose une conception de la finalité de l'homme en tant que tel et la nébuleuse d'idéaux qui s'y rapporte.

¹⁴⁴Ibid., p. 210.

¹⁴⁵Je laisse en suspens la question de savoir si cette indétermination à quelque chose à voir avec une ontologie qui implique la chair et donc la singularité de chaque être. Le lieu physique et culturel serait alors déterminant au point de vue des idéaux recteurs.

¹⁴⁶Ibid., p.187.

¹⁴⁷La vie bonne est «à chaque fois» déterminée par ces idéaux. C'est en cela qu'il sont nécessaire pour qu'il y ait vie bonne, d'où le statut éthico-existential de la praxis.

Ces idéaux doivent intervenir dans le champ décisionnel pour que l'on puisse parler de vie bonne. Car, c'est à partir de ces idéaux que se dessine le plan de vie : « nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux ; parfois nous les renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace du plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie ». ¹⁴⁸

Ricoeur nous invite donc à une incessante remise en question de nos choix selon certains idéaux recteurs. Cette remise en question a pour but le maintien de soi dans la droite ligne d'un plan de vie qui correspond aux idéaux d'après lesquels nous nous jugeons dignes d'estime.

Finalement, pour viser la vie bonne l'homme doit chercher à être fidèle à lui-même et à sa conscience. Cette fidélité consiste dans la recherche sincère d'adéquation entre les décisions particulières -- dont le choix des pratiques -- et une conception de finalité générale de l'homme. Cette tâche -- qui n'est autre que la tâche d'être soi -- demande un travail incessant d'interprétation de soi.

L'identité éthique se rapporte à cette recherche d'adéquation et à ce travail d'interprétation. L'enjeu de même que le fruit de ce travail est une estime de soi qui ne soit pas livrée au caractère fragmenté des pratiques mais qui se rapporte plutôt à l'homme dans son intégrité.

Bref, il n'y a pas d'identité éthique sans volonté d'être fidèle à soi, sans cette recherche d'adéquation entre les décisions particulières et les idéaux qui

¹⁴⁸ Ibid., p.209.

vont donner à l'action une certaine unité. Un plan de vie guidé par des idéaux recteurs et une notion de la finalité de l'homme constitue donc le deuxième existentiel qui se rapporte à l'ancrage de la vie bonne dans la *praxis*.

En résumé, l'analyse de «la visée de la vie bonne» nous révèle son affiliation avec certaines actions longues : la vie bonne s'enracine tant dans des pratiques particulières que dans un plan de vie. Aussi ces deux catégories d'action longue ne sont pas structurées par une téléologie de même portée. La téléologie interne aux pratiques se rapporte à des biens immanents, tandis que la téléologie comme principe structurant la vie bonne se rapporte à des idéaux plus ou moins indéterminés à partir desquels se définit un plan de vie englobant les pratiques.¹⁴⁹ Viser la vie bonne signifie finalement orienter sa vie et choisir ses pratiques en fonction d'idéaux recteurs : si l'action doit à un moment ou un autre se déterminer plus concrètement dans des pratiques, le choix de ces pratiques doit encore s'inspirer d'idéaux qui définissent l'idée de la «vie bonne». Voilà pourquoi nous pouvons dire que la vie bonne engage une certaine fidélité aux idéaux dans lesquels nous croyons. Mais si ces idéaux donnent déjà à la vie une certaine unité, c'est bien le récit qui permet finalement la saisie d'une vie comme un tout unifié.

Identité éthique et récit

En effet, c'est à travers du récit que s'opère de façon privilégiée le travail d'interprétation de soi. À ce propos, ce n'est pas un hasard si Ricoeur aborde

¹⁴⁹ Aussi cette complète indétermination des idéaux sera en partie levée avec l'analyse des deux autres composantes de la visée éthique.

pour la première fois la question de la vie bonne dans la section *Le soi et l'identité narrative* : c'est dans cette section qu'est mise en place la notion d'unité narrative d'une vie.¹⁵⁰ Or, cette notion sert d'assise à l'éthique ricoeurienne.¹⁵¹

Mais pourquoi l'unité narrative d'une vie sert-elle de point d'appui à la visée de la vie bonne ? Voilà la raison que donne Ricoeur : «si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie».¹⁵² Or, c'est le récit qui a fonction de rassembler la vie en une totalité singulière. «Comment (...) un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie (...) une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ?».¹⁵³ C'est donc le récit qui permet de saisir une vie comme totalité unifiée et par suite sujette à l'évaluation éthique.

Ainsi, l'unité narrative d'une vie naît de la configuration -ou mise en intrigue- de la vie réelle par la fiction dans un récit. L'unité qu'instaure la fiction dans «le caractère évasif de la vie réelle»¹⁵⁴ est condition du jugement évaluatif même. Mais qu'est-ce que l'unité narrative d'une vie surajoute au plan de vie

¹⁵⁰Notion inspirée de MacIntyre

¹⁵¹En effet, selon Ricoeur «l'idée d'un rassemblement de la vie sous forme d'un récit est destiné à servir de point d'appui à la visée de la vie «bonne»». *Ibid.*, p187.

¹⁵²*Ibid.*, p.190.

¹⁵³*Ibid.*, p.187.

¹⁵⁴*Ibid.*, p.191.

dont nous avons dit qu'il concernait l'homme entier dans son agir ? L'idée «d'une finalité supérieure qui ne cesserait d'être intérieure à l'agir humain»¹⁵⁵ ne constitue-t-elle pas le principe d'unification d'une vie ? Et que dire des idéaux qui définissent la vie bonne ? N'est-ce pas d'après eux que l'homme peut estimer sa vie comme totalité singulière ?

Ce que le récit surajoute au plan de vie, c'est une conception de l'homme qui, en plus d'être agissant, est aussi souffrant. La vie de l'homme s'y présente en effet sous son versant passif. L'homme s'y montre affecté par une pluralité de facteurs qui peuvent renverser son plan de vie: «tandis que la notion de plan de vie met l'accent sur le côté volontaire, voire volontariste, (...) la notion d'unité narrative met l'accent sur la composition entre intentions, causes et hasards, que l'on retrouve dans le récit. L'homme y apparaît d'emblée comme souffrant et agissant».¹⁵⁶ Bref, la mise en intrigue rassemble la vie de l'homme dans une totalité qui montre une lutte entre la volonté et aléas de l'histoire. Dans la mesure où ils affectent l'homme, ces aléas peuvent aussi transformer les idéaux recteurs de l'action.¹⁵⁷

Dans le récit l'homme est donc aussi présenté comme un être affecté. Or, c'est toujours à partir de ces affections que la *praxis* se détache. Cela n'est

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.210.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.210.

¹⁵⁷ Lorsque de nouvelles possibilités d'être se dévoilent ainsi à l'homme, le récit devient le champ d'une lutte entre divers programmes narratifs. Le fait de la souffrance peut et doit transformer tant notre conception du monde que notre façon d'agir. À ce propos, je réfère le lecteur à l'interlude *Le tragique de l'action* aux pages 281 à 289 de *Soi-même comme un autre* où Ricoeur défend une certaine instruction de l'éthique par le tragique.

pas sans importance : nous verrons plus loin que l'investissement dans la visée éthique est même interprété par Ricoeur en tant que réponse à un ensemble d'affections.

B - ... avec et pour l'autre : la sollicitude

La seconde dimension de la visée éthique va mettre au jour un idéal qui constitue comme telle la visée éthique. Le champ éthique de la praxis se trouve ainsi déterminé : pour qu'une praxis puisse être qualifiée de bonne -- et conséquemment pour qu'elle puisse s'accorder à une authentique estime de soi -- elle devra nécessairement satisfaire cet idéal. Cet idéal nécessaire concerne la réciprocité dans l'échange avec l'autre. Aussi, cette réciprocité est-elle rendue possible par la sollicitude qui chez Ricoeur «désigne le rapport originaire, au plan éthique, de soi à l'autre que soi».¹⁵⁸ Ce rapport originaire est un rapport d'ouverture à autrui. C'est à partir de cette ouverture que l'échange véritable est possible.

Pour Ricoeur, la sollicitude prévient toute interprétation solipsiste de l'estime de soi : la médiation de l'autre s'avère nécessaire dans l'effectuation d'une vie bonne.¹⁵⁹ En effet, l'estime de soi comme aspect réflexif de la visée

¹⁵⁸Ibid., p.237.

¹⁵⁹Par cette thèse, Ricoeur ouvre à l'éthique le champ de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité relative à l'existence impose alors un nouvel existentiel éthique qui devra déterminer les relations à l'autre: la sollicitude. En effet, puisque l'existence se vit d'emblée avec l'autre, le rapport à autrui conditionne l'ensemble de la visée éthique. Or, Ricoeur propose que dans une perspective éthique, ces rapports interpersonnels sont marqués par la sollicitude. Il ne peut y avoir de véritable visée éthique sans sollicitude. La sollicitude est donc un autre existentiel qui structure la visée éthique: l'identité éthique est à chaque fois réalisée comme sollicitude dans le rapport à autrui. Il est remarquable qu'il ne soit plus

éthique ne peut devenir effective sans un certain rapport à l'autre. Or, ce rapport doit être marqué par la sollicitude, d'où la thèse de Ricoeur selon laquelle : «la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais (...) en déplie la dimension dialogale (...) telle que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre».¹⁶⁰

Mais pourquoi la sollicitude est-elle une dimension constitutive de la visée éthique et en quoi consiste ce dépli de la dimension dialogale de l'estime de soi ? Pour répondre à ces questions, Ricoeur s'inspire des considérations d'Aristote sur l'amitié. Les réflexions du Grec sur l'amitié pourvoient Ricoeur de deux justifications à la thèse selon laquelle «la médiation de l'autre (...) est (...) requise sur le trajet de la capacité à l'effectuation»¹⁶¹ d'une estime de soi authentique.

Ricoeur constate d'abord que la bonté comme telle se rapporte à «l'orientation de la personne vers autrui, comme si une action ne pourrait être estimée bonne, si elle n'était faite en faveur d'autrui, par *égard* pour lui».¹⁶² On estimerait donc une action bonne dans la mesure où elle est faite par *égard* pour autrui. Or pour Ricoeur c'est précisément parce que l'amitié est constituée par de telles actions qu'elle concourt à la bonté et à l'agrément de la vie.

question ici d'ancrage de la visée éthique mais de réalisation, d'effectuation d'une potentialité.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.212.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.212.

¹⁶² *Ibid.*, p.222.

Pourquoi donc l'amitié est «le premier dépli du souhait du bien vivre» ?¹⁶³ Parce qu'elle réalise concrètement la bonté dans des actions faites par égard pour l'autre.

Ensuite et corrélativement, l'amitié répond à un besoin de vivre ensemble dans la mutualité. Ce besoin de mutualité, qui n'est autre que le besoin de donner et de recevoir, détermine même la finalité de l'homme comme tel. L'homme a besoin d'amis puisque le bonheur réside en grande partie dans la prise de conscience de la bonté de la réciprocité dont l'amitié permet précisément le dépli.

Aussi, ce qu'il faut justement retenir d'Aristote, c'est que la problématique de l'amitié en tant que «point (...) d'équilibre où le donner et le recevoir sont égaux par hypothèse»¹⁶⁴ porte au premier plan la notion de réciprocité. Car la réciprocité est précisément ce point d'équilibre où le donner s'égale au recevoir. Or pour Ricoeur, la réciprocité se réalise toujours sur fond de sollicitude. L'amitié se base donc sur ce sentiment.

Toutefois, la sollicitude fait aussi oeuvre de réciprocité dans des relations où le donner et le recevoir ne s'égalent pas par hypothèse comme c'est le cas dans l'amitié. La sollicitude établit alors la réciprocité dans une relation initialement dissymétrique. Ricoeur note deux types de relation où la sollicitude fait telle oeuvre.

¹⁶³ Ibid., p.214.

¹⁶⁴ Ibid., p.220-221.

La première concerne l'injonction d'autrui. Ricoeur s'inspire alors de Lévinas chez qui l'initiative de l'échange revient exclusivement à l'autre. L'initiative de l'échange vient d'autrui lorsqu'il interpelle ma responsabilité ; lorsque sous la figure du maître, il m'instruit éthiquement et m'enjoint à la justice. Ricoeur voit dans cette injonction une relation dissymétrique où le donner initial de l'autre doit être compensé par un recevoir de soi. C'est par la sollicitude que cette dissymétrie sera rétablie en réciprocité.

La sollicitude a alors le statut d'une *spontanéité bienveillante*.¹⁶⁵ Aussi est-ce «du fond de cette spontanéité bienveillante que le recevoir s'égale au donner de l'assignation à la responsabilité». ¹⁶⁶ De ce fond, l'égalité est rétablie dans un mouvement de reconnaissance de la supériorité de l'autorité qui enjoint à la responsabilité.¹⁶⁷ Cette reconnaissance permet au soi de recevoir l'injonction et ainsi d'établir, là où il y avait d'abord une dissymétrie, une égalité dans l'échange.

Le deuxième type de relation où la sollicitude fait oeuvre de réciprocité implique l'être souffrant. La souffrance semble alors réduire l'autre à la passivité du recevoir tandis que le soi se trouve pour sa part dans la position active du

¹⁶⁵Cette spontanéité bienveillante tient sa source des sentiments et non pas de mornes devoirs. Car la sollicitude n'est pas du domaine de la morale dont le devoir est le concept central. Elle fait partie du domaine de l'éthique et est plutôt liée à l'estime de soi.

¹⁶⁶Ibid., p.222.

¹⁶⁷C'est une question épineuse de savoir d'où vient cette autorité pour Ricoeur et si elle peut se justifier en dehors d'une théologie. Chose certaine, la conscience est le lieu où cette autorité est manifestée. Nous verrons plus loin que rapport de la conscience à elle-même est injonction. De façon ultime, c'est la conscience qui enjoint à la responsabilité.

donner.¹⁶⁸

Mais ici encore la sollicitude fait oeuvre de réciprocité.¹⁶⁹ Celle-ci est établie par la sympathie véritable. La sympathie véritable se vit concrètement lorsque le soi est affecté par un donner que l'autre souffrant puise dans sa faiblesse même. Ricoeur affirme qu'en ces cas, «l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité».¹⁷⁰ Bref, le soi ne peut être ainsi affecté par l'autre souffrant que lorsque, ouvert à l'autre par la sollicitude, il prend conscience de sa condition d'être souffrant et finalement de sa mortalité.

Comme la reconnaissance de la supériorité de l'autorité qui enjoint, l'aveu partagé de la mortalité établit dans une relation initialement dissymétrique une réciprocité. Or cette réciprocité décèle des ressources de bonté desquelles procède une estime de soi authentique.

Il est remarquable que l'établissement de cette réciprocité coïncide avec une prise de conscience de notre commune condition humaine : soi-même comme l'autre, nous sommes à la fois des êtres de chair voués à la mort et des êtres enjointes à la responsabilité ; nous sommes à la fois des êtres souffrants et des êtres appelés à agir de façon responsable. Sous l'ouverture de la

¹⁶⁸ La définition de souffrance importe ici. Pour Ricoeur, la souffrance se définit par «la diminution, voir même la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressentie comme atteinte à l'intégrité du soi.» *Ibid.*, p. 223.

¹⁶⁹ L'établissement de cette égalité constitue selon Ricoeur «l'épreuve suprême de la sollicitude» *Ibid.*, p.223.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.225.

sollicitude, la conscience de cette commune condition rétablit dans certaines relations initialement dissymétriques un rapport de réciprocité.

L'estime de soi ne va donc pas sans sollicitude. Car, non seulement la sollicitude empêche une interprétation purement subjective qui appauvrirait l'estime de soi dans l'estime de moi mais plus encore, l'ouverture à l'autre dans la sollicitude s'avère nécessaire pour que l'estime de soi devienne effective.

Cette nécessité s'atteste premièrement dans le fait que nous ne pouvons être heureux sans amis. L'amitié est le premier dépli du souhait de bien vivre puisqu'elle est constituée d'actions bonnes, faites par égard pour l'autre. Ces actions ont déjà pour fondement la sollicitude, sentiment dirigé vers autrui à partir duquel toute réciprocité s'établit. Mais la sollicitude ne détermine pas uniquement les relations amicales qui sont réciproques par hypothèse. La sollicitude établit aussi une réciprocité dans les relations initialement dissymétriques. Dans ces cas, la sollicitude va de pair avec une prise de conscience de notre commune condition humaine.

Finalement, la vie bonne et par conséquent l'estime de soi authentique s'appuie toujours sur la sollicitude qui rend possible la réciprocité. La sollicitude constitue donc un autre existentiel de la visée éthique : la bonté de la vie s'effectue toujours sur le fond de la sollicitude.

C - ... dans des institutions justes.

La réciprocité en tant qu'égalité dans l'échange entre donner et recevoir concerne les rapports interpersonnels. Toutefois, la recherche d'une telle

égalité ne doit pas se limiter aux relations interpersonnelles : elle doit s'élargir jusqu'aux institutions politiques.

Car en effet, dans la mesure où l'homme est un animal politique, il n'est pas séparé de la société qui l'a formé et dans laquelle il agit. Or, la dimension sociale de l'existence s'organise dans des institutions qui conditionnent la vie humaine.¹⁷¹ Voilà pourquoi «le bien-vivre ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie des institutions».¹⁷² En effet, puisque c'est à travers les institutions politiques que l'homme se réalise, la vertu de l'institution n'est pas étrangère à la visée éthique. La vie des institutions appelle donc aussi son existential.

Or dans le cadre de l'institution -- définie par Ricoeur comme étant «la structure du *vivre ensemble* d'une communauté historique»¹⁷³ caractérisée par des mœurs communes -- la recherche du bien vivre se traduit par une recherche de justice.¹⁷⁴ Car il serait difficile de s'estimer authentiquement tout en participant activement à des institutions que l'on croit injustes. Voilà pourquoi la visée éthique atteint la plénitude de sa signification lorsqu'elle implique un investissement dans le sens de la justice des institutions.

¹⁷¹C'est d'ailleurs dans les institutions que les pratiques s'organisent comme telles et que se décident tant les règles constitutives que les étalons d'excellence qui les constituent.

¹⁷²Ibid., p.227.

¹⁷³Ibid., p.227.

¹⁷⁴Le rapport des institutions avec la visée éthique ainsi que la recherche de justice qui lui est associée est bien présenté dans l'interlude *Le tragique de l'action* aux pages 281 à 289 de Soi-même comme un autre. Dans ces superbes pages, Ricoeur nous offre une interprétation d'Antigone qui justifie la thèse de l'instruction de l'éthique par le tragique.

En résumé, la justice de l'institution prend encore racine dans la sollicitude comme dépli de la vie bonne. Car la sollicitude décèle dans la réciprocité qu'elle rend possible à la fois l'idée d'une condition humaine commune et l'idée d'une égalité dans l'échange. Or, la justice consiste justement dans l'établissement d'une l'égalité dans l'échange. Elle étend toutefois cette égalité à un niveau plus vaste que les relations interpersonnelles, dans le champ de la politique. Ainsi, «la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est l'humanité entière».¹⁷⁵ Bref, la justice qui réalise à un niveau universel l'idée de cette égalité entre les hommes, est le second idéal qui détermine comme telle la visée éthique.¹⁷⁶

En résumé, l'analyse des trois composantes de la visée éthique nous a permis de découvrir les existentiels qui, selon Ricoeur, forment l'identité éthique. Aussi est-ce l'investissement de soi dans ces existentiels qui rend possible une véritable estime de soi.

Nous avons d'abord découvert que la visée de la vie bonne s'ancre à chaque fois dans la *praxis* : plus précisément, pour viser la vie bonne il faut qu'un plan de vie -- conséquent de l'idée d'une finalité de l'homme à laquelle se rapporte une nébuleuses d'idéaux -- oriente nos choix particuliers et notre

¹⁷⁵ibid., p. 236.

¹⁷⁶L'universalité de la justice ouvre aussi l'éthique sur le domaine de la loi morale. En effet, pour s'assurer qu'une action est véritablement estimable, il faut lui faire passer le test d'universalisation. Ce n'est que par cette médiation que l'estime de soi peut devenir conviction.

nécessaire investissement dans des pratiques.

Aussi, bien que Ricoeur laisse d'abord ces idéaux dans l'indétermination, il identifie un premier idéal qui constitue la visée éthique elle-même : la sollicitude. En effet, la sollicitude rend possible la réciprocité en tant qu'égalité dans l'échange entre donner et recevoir. Or, la bonté et l'agrément de la vie ne vont pas sans cette réciprocité que la sollicitude rend possible. L'effectuation de la bonté de la vie nécessite donc à chaque fois la sollicitude de laquelle la réciprocité émerge.

D'autre part, l'idée de l'égalité dans l'échange que décèle la sollicitude trouve son accomplissement complet dans la justice des institutions. La justice est donc un deuxième idéal qui détermine la visée éthique comme telle.

2 - La distinction de l'idem et de l'ipse

C'est d'un investissement existentiel des existentiels qui composent la visée éthique que découle l'authentique réalisation de soi chez Ricoeur. Nous croyons que cette authentique réalisation de soi se rapporte à l'ontologie de l'ipséité que développe le philosophe. On présage ce rapport dans la théorie narrative. En effet, dans le récit « l'identité éthique est figurée par le maintien de soi ». ¹⁷⁷ Or, le maintien de soi est le mode de permanence dans le temps relatif à l'ipséité. Ce mode de permanence dans le temps se distingue de la

¹⁷⁷ Ibid., p.196.

perpétuation du caractère qui se rapporte à la mêmété.¹⁷⁸

Pour Ricoeur cette distinction est d'ordre ontologique : «la distinction entre ipséité et mêmété ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d'être».¹⁷⁹ Or pour Ricoeur l'être se rapporte essentiellement à l'ipséité et non à la mêmété.

En conséquence avec cette ontologie, Ricoeur croit qu'il est impératif de faire vivre l'ipséité au-delà du caractère. L'inauthenticité relève même de l'étouffement de l'ipséité dans le caractère. En effet, la mêmété du caractère peut en venir à recouvrir la dynamique -- la dialectique -- propre l'ipséité. Or, c'est à ce recouvrement que le dépouillement vient mettre un terme. En ce sens, le dépouillement découvre la dialectique qui constitue l'ipséité comme telle.

Finalement, puisque la permanence dans le temps de l'ipséité est le maintien de soi et que l'identité éthique est dans le récit figurée par le maintien de soi, il doit y avoir un lien intime entre l'ontologie et la visée éthique ricoeurienne.¹⁸⁰ L'analyse de l'ipséité nous révélera clairement ce lien. À cette fin, il faudra d'abord distinguer l'ipséité de la mêmété.

¹⁷⁸ Dès la préface, Ricoeur nous avertit que l'une des intentions de l'ouvrage est de «dissocier deux significations majeures de l'identité» *Ibid.*, p. 12. D'autre part, l'identité narrative est précisément constituée de la dialectique entre le maintien de soi relatif à l'ipséité et le caractère relatif à la mêmété. C'est dans le récit que cette dialectique se laisse reconnaître.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 358.

¹⁸⁰ On comprend mieux alors pourquoi Ricoeur affirme de son éthique qu'elle «répond à l'objection humienne d'un fossé logique entre (...) devoir-être et être». *Ibid.*, p.201.

Nous savons déjà que la distinction entre l'idem (ou la mêmeté) et l'ipse (ou l'ipséité) concerne deux modes de permanence dans le temps. Ceux-ci sont figurés dans le récit par «deux termes à la fois descriptifs et emblématiques : le *caractère* et la *parole tenue*». ¹⁸¹

A - Le caractère

Voyons d'abord ce que l'on doit entendre par caractère. Ricoeur définit ainsi le caractère : «l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne». ¹⁸² Mais que sont au juste ces dispositions ? Ricoeur examine deux types de dispositions durables qui forment le caractère : l'habitude et les identifications-à.

Prenons d'abord l'habitude. Une fois contractée, elle devient un trait distinctif auquel on reconnaît un homme. De façon plus concrète, pensons à toutes les petites routines qui déterminent nos journées, du café le matin au coucher le soir. Nombreuses sont les actions que nous faisons par habitude, presque machinalement. Et bien qu'il y ait de bonnes habitudes, il ne peut être souhaitable de n'agir que sous leur conditionnement. Car alors la vie se trouverait entièrement sédimentée dans ce conditionnement de l'habitude. C'est entre autre dans cette sédimentation absolue de la vie dans l'habitude que

¹⁸¹ *Ibid.*, p.143.

¹⁸² *Ibid.*, p.146. Le caractère c'est le *quoi* et non le *qui* de l'identité. Le *quoi* du caractère se rapporte ainsi aux dispositions "miennes": «le caractère, (...) c'est la mêmeté dans la mienneté». *Ibid.*, p.145. Le caractère se trouve donc lié à la sphère de l'avoir : le caractère se résume dans les dispositions que j'ai. Que le caractère appartienne à la sphère de l'avoir et non de l'être sera très utile pour comprendre l'importance du dépouillement qui peut s'interpréter comme dépossession sans appauvrissement.

consiste le recouvrement total de l'ipséité par le caractère.

Aussi puisque cette sédimentation de la vie dans un ensemble d'habitudes «tend à recouvrir et, à la limite, à abolir l'innovation qui l'a précédé»¹⁸³ il est impératif de faire vivre l'ipséité par delà le caractère. Car l'homme dont la vie est entièrement sédimentée dans l'habitude concède sa liberté au profit d'un conditionnement qui lui voile l'ouverture de nouvelles possibilités. De fait, puisque la source de l'innovation --l'ouverture elle-même -- est à chercher dans l'ipséité, cette sédimentation d'habitudes qui recouvre l'ipse risque de paralyser toute activité innovatrice.

Outre les habitudes, le caractère est aussi formé par les identifications-à. Selon Ricoeur, notre caractère s'est historiquement constitué par l'intériorisation et la sédimentation d'un ensemble d'«identifications-à des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros».¹⁸⁴ Ces identifications-à constituent l'ensemble intériorisé des repères symboliques dans lesquels nous nous reconnaissons et par lesquels nous jugeons et évaluons.¹⁸⁵ Or, nous pouvons reconnaître un homme à la permanence de ses préférences, appréciations et évaluations.

Mais comme dans le cas des habitudes, une sédimentation trop épaisse de ses identifications-à marque une fermeture. Cette fermeture s'oppose ici à

¹⁸³Ibid., p.146.

¹⁸⁴Ibid., p.146.

¹⁸⁵Ricoeur associe ce phénomène à l'intériorisation du surmoi freudien.

l'accueil de l'altérité et de la différence.¹⁸⁶ C'est lorsque les identifications-à sédimentées deviennent complètement statiques¹⁸⁷ qu'elles recouvrent la dynamique de l'ipséité qui, comme nous le verrons plus loin, est constituée d'un rapport dialectique avec l'altérité.

Finalement, en tant que dimension du caractère, les habitudes et les identifications-à ne révèlent nullement l'ipséité. Elles constituent uniquement «le «quoi» du «qui»». ¹⁸⁸ Ainsi, elles réfèrent à ce à *quoi* on reconnaît un homme -- aux dispositions durables qu'il possède -- et non à *qui* a contracté dans son histoire un ensemble d'habitudes et d'identifications-à et à *qui* aussi peut innover, changer son caractère.

Il n'est pas ici inutile d'éclaircir une certaine ambiguïté que l'on trouve dans le modèle de Ricoeur. On a vu que les idéaux recteurs de l'existence définissent la notion de vie bonne et constituent un existentiel de la visée éthique. D'un autre côté, le caractère qui justement se distingue de l'ipséité implique la sédimentation de ces idéaux.

Ricoeur est conscient de cette double valence des idéaux et sait en tirer profit pour son argumentation. Ainsi concède-t-il que lorsque le caractère

¹⁸⁶Cette fermeture contrecarre l'oeuvre de la sollicitude mais aussi, comme nous le verrons plus loin, l'attestation-injonction de la conscience.

¹⁸⁷Cette sédimentation s'atteste dans la parole comme répétitions d'un discours même, redondance et anecdote redites et redites encore. Aussi pouvons-nous croire que cette sédimentation nuit à l'avènement d'une parole qui puisse être véritablement pertinente avec l'étranger.

¹⁸⁸Ibid., p.147.

implique une dimension de fidélité face aux idéaux, il vire au maintien de soi. De cela il conclut qu'il est impossible «de penser l'idem de la personne sans l'ipse».¹⁸⁹ C'est que la formation même du caractère s'opère dans l'horizon ouvert de la visée éthique. Ainsi, l'«investissement existentiel (...) des existentiels»¹⁹⁰ relatifs à la visée éthique sous-tend la formation du caractère. Néanmoins le caractère se distingue toujours par sa dimension acquise, sédimentée voire statique qui vient affecter la dynamique qui constitue ontologiquement l'ipséité.¹⁹¹

Par ailleurs, lorsque Ricoeur défend la thèse selon laquelle les dispositions qui constituent le caractère sont acquises, il remet en question le statut d'immutabilité du caractère «tenu pour acquis dans (...) [ses] analyses antérieures».¹⁹² Mais plus intéressants pour nous sont les résultats qu'il conserve de L'homme faillible ; en continuité avec cette oeuvre, Ricoeur ne remet pas en question l'idée selon laquelle «l'ouverture dont le caractère

¹⁸⁹Ibid., p.147.

¹⁹⁰Ibid., p.149.

¹⁹¹Cette dimension dynamique se laisse justement saisir comme mouvement dialectique. Nous verrons que ce mouvement de nature dialectique s'opère entre le Même et l'Autre. Or, ce que la sédimentation du caractère tend à voiler c'est tant la distinction de l'idem et de l'ipse que la dynamique du Même et de l'Autre au coeur de l'ipséité. Ce faisant, le caractère bloque l'attestation de soi, acte qui témoigne d'un être conscient. Ultimement, la sédimentation du caractère mène à l'inconscience. On peut toutefois se demander si la sédimentation dans un caractère d'idéaux tels la sollicitude, la justice et l'ouverture elle-même peut aussi étouffer l'ipséité. Car en tant qu'ils constituent la visée éthique, ces idéaux se rapportent aussi à l'ipséité. À ces considérations nous pouvons aussi rattacher l'idée de fidélité : pour que la fidélité ne soit pas un trait de caractère qui marque une fermeture, ne doit-elle pas aussi s'accorder avec ces idéaux constitutifs de l'identité éthique ?

¹⁹²Ibid., p.145.

marque la fermeture, (...) c'est la visée du bonheur». ¹⁹³

Dans Soi-même comme un autre, cette ouverture se rapporte directement à la visée éthique. En effet, dans la section *Le soi et la visée éthique*, Ricoeur oppose au repli sur soi qui marque une fermeture «l'ouverture sur le grand large, sur l'*horizon* de la vie bonne». ¹⁹⁴ Nous verrons plus loin en quel sens l'ouverture de la vie bonne se rapporte à l'ontologie de l'ipséité. Retenons pour l'instant que les dispositions acquises qui forment le caractère peuvent mettre en péril l'ouverture relative à la visée éthique et l'estime de soi qui s'y rapporte.

Comment expliquer ce péril ? Ce péril s'explique par le fait que Ricoeur interprète le caractère comme «recouvrement de l'ipse par l'idem». ¹⁹⁵ Ainsi, le caractère «peut constituer le point limite où la problématique de l'ipse se rend indiscernable de celle de l'idem». ¹⁹⁶ Or, Ricoeur croit que nous avons intérêt à faire la distinction entre ipse et idem si nous ne voulons pas nous méprendre sur notre être. Car l'homme n'est pas ontologiquement identifiable au caractère qu'il est devenu.

Un problème lié à ce recouvrement total de l'ipse par le caractère est qu'il ruine l'attestation que Ricoeur associe à «l'assurance que chacun a

¹⁹³ Ibid., p.145.

¹⁹⁴ Ibid., p.212.

¹⁹⁵ Ibid., p.146.

¹⁹⁶ Ibid., p.146.

d'exister comme un même au sens de l'ipséité». ¹⁹⁷ Or cette assurance va de pair avec un engagement ontologique qui a tout à voir avec l'investissement existentiel des existentiels éthiques desquels procède l'authenticité de soi.

En effet, en recouvrant l'ipséité, le caractère risque d'étouffer «l'attestation en vertu de laquelle je crois que je peux et que je vaux». ¹⁹⁸ Mais cette attestation comme «créance est aussi fiancé», ¹⁹⁹ engagement. Car la croyance dans ma valeur va de pair avec l'investissement de soi dans la visée éthique. Ce rapport entre attestation et engagement s'explique en ce que l'attestation est aussi une injonction, un appel à viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes. ²⁰⁰ Or le caractère peut étouffer cet appel, paralysant ainsi la capacité du soi de répondre par un engagement véritable.

Ainsi, mettre un terme au recouvrement de l'ipse par l'idem -- recouvrement qui étouffe l'attestation et «fait que la question *qui?* se laisse remplacer par la question *quoi?*» ²⁰¹ -- engage une conséquence pratique qui concerne directement la *praxis* du bien vivre. Ricoeur, s'inspirant de Spinoza, la décrit ainsi : «le passage des idées inadéquates, que nous nous formons sur nous-mêmes et sur les choses, aux idées adéquates signifie pour nous la

¹⁹⁷ Ibid., p.346.

¹⁹⁸ Ibid., p.226.

¹⁹⁹ Ibid., p.34. Fiancé : de l'ancien français, engagement. Le petit Larousse, Paris, Larousse, 1992, p. 437.

²⁰⁰ Nous reviendrons plus loin dans ce travail sur le rapport entre attestation et injonction.

²⁰¹ P. Ricoeur, op.cit., 1990, p.35.

possibilité d'être véritablement *actif*».²⁰² Car l'activité véritable suppose un être qui ne soit pas complètement conditionné par son caractère, un être qui se reconnaît comptable²⁰³ de ses actes.

B - Maintien de soi et l'ipséité

À l'opposé du caractère, l'autre mode de permanence dans le temps concerne justement l'être qui se reconnaît comptable de ses actes. Cette permanence dans le temps qui se rapporte l'ipséité, Ricoeur la nomme maintien de soi. Le maintien de soi a aussi sa figure emblématique dans le récit : la fidélité à la parole donnée.

Mais si pour Ricoeur «la parole tenue dit un maintien de soi»,²⁰⁴ le maintien de soi ne se laisse pas réduire à elle. Le maintien de soi concerne plutôt toutes les «attitudes situées à la (...) jonction de l'existential et de l'existentiel».²⁰⁵ Ainsi, le maintien de soi consiste dans l'«investissement des transcendants de l'existence, que Heidegger appelle les existentiels,

²⁰² Ibid., p.366.

²⁰³ Être comptable signifie ici être éthiquement responsable. L'emploi du mot renvoie aussi au verbe compter tel qu'il peut être utilisé dans des expressions telles que compter sur autrui, compter pour autrui, mettre au compte de... Ces expressions ont tous en commun leur lien de parenté avec la responsabilité. Ainsi de dire Ricoeur: «Le maintien de soi c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes action» Ibid., p.195. Plus loin, il continue: «tout se passe comme si nos actes s'inscrivaient dans un grand livre de comptes, pour y être enregistrés et y faire archive». Ibid., p.343.

²⁰⁴ Ibid., p.149.

²⁰⁵ Ibid., p.149.

desquels relève l'ipséité».²⁰⁶ Or nous avons vu que la visée éthique est constituée de tels existentiels.

Mais en quoi les existentiels de la visée éthique se rapportent-ils au maintien de soi ? La clé de la réponse se trouve dans la notion de responsabilité. Car le maintien de soi implique en effet que je me reconnaisse en tant qu'être responsable devant l'autre. L'autre m'enjoint à la responsabilité et le maintien de soi est la réponse à cette injonction.²⁰⁷

Aussi, cette responsabilité ne concerne pas seulement l'être en dette qui me lie au passé comme c'est le cas dans la promesse que je dois tenir, elle implique aussi l'avenir.²⁰⁸ Orientée ainsi vers l'avenir, la responsabilité coïncide avec un souci ontologique fondamental : comme auteur de son action, le soi doit se maintenir digne d'estime.²⁰⁹ C'est donc toujours dans l'horizon de la visée éthique -- dans l'investissement des existentiels qui la constitue -- que le soi se maintient. Aussi, en tant que réponse à l'injonction de l'autre, le maintien de soi représente la possibilité d'être véritablement et pleinement actif.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.149.

²⁰⁷ Notons immédiatement que la catégorie autre ne se réduit pas à l'altérité d'autrui. Comme nous le verrons plus loin, elle implique aussi la chair et la conscience.

²⁰⁸ La responsabilité implique donc ici deux significations: «compter sur et être comptable de». *Ibid.*, p.195. C'est ainsi que nous pouvons objectiver le maintien de soi dans «un enchaînement de tous nos actes hors de nous -mêmes». *Ibid.*, p.343. Ces actes sont mis à notre compte et c'est pourquoi le présent récapitule «la responsabilité des conséquences et celle de l'endettement». *Ibid.*, p.343.

²⁰⁹ Dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur associe ce souci au conatus de Spinoza «en tant qu'effort pour persévérer dans l'être, qui fait l'unité de l'homme et de tout individu». *Ibid.*, p.365-366.

En effet, l'effort pour préserver l'activité de l'impersonnalité associée au caractère passe par l'organisation de la vie dans la praxis de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes. Le maintien de soi concerne donc essentiellement l'investissement de soi dans la visée éthique.²¹⁰ Aussi est-ce du maintien de soi que relève l'authenticité qui fait que l'on se réalise véritablement comme être d'action.

En résumé, Ricoeur distingue deux modes de permanence dans le temps : le caractère et le maintien de soi. Le caractère est constitué de l'ensemble des dispositions acquises -- habitudes et identifications-à -- auxquelles on reconnaît un homme comme étant le même. Ces dispositions ne constituent cependant que le "quoi" du "qui". Or le recouvrement absolu du qui par le quoi marque une fermeture en ce qu'il étouffe l'attestation qui est aussi une injonction à la vie bonne.

Le maintien de soi est pour sa part la réponse à cette injonction. C'est à ce pôle de permanence dans le temps que l'on doit associer le "qui" de l'identité. Or le soi se maintient dans la mesure où il se reconnaît comme un être responsable de son action. Ses actions, pris à son compte, le déterminent : ils peuvent l'ouvrir sur l'horizon de la vie bonne où l'enfermer dans un caractère impersonnel.²¹¹

²¹⁰Est-il nécessaire de rappeler ici que la visée éthique implique aussi dans toute l'amplitude de son sens la médiation de la loi morale et culmine dans la sagesse pratique en situation.

²¹¹En effet, le recouvrement de l'ipse par le caractère va de pair avec une ontologie de l'événement ou de l'action sans agent. C'est contre un tel projet que Ricoeur positionne sa propre ontologie de l'ipséité qui implique un être responsable de soi. *Ibid.*, p. 107.

C - Identité éthique et ontologie

Conformément ces considérations, on pourrait faire l'hypothèse que l'ipséité se ramène à l'identité éthique. Toutefois, même si dans le récit «l'identité éthique est figurée par le maintien de soi»²¹² et que le maintien de soi est le mode de permanence relatif à l'ipséité, l'analyse de l'ontologie ricoeurienne montre bien que l'ipséité ne s'épuise pas dans l'identité éthique. En effet, même si l'ontologie ricoeurienne est en consonance avec la causalité téléologique de la visée éthique,²¹³ elle ne s'y épuise pas : la visée éthique trouve plutôt une justification transcendantale dans l'ontologie ricoeurienne de l'ipséité.

Il va sans dire qu'une telle justification implique un certain rapport entre éthique et ontologie. Car lorsque le soi se maintient, il assume la responsabilité de son être.²¹⁴ Aussi, pour que la prise en charge de sa responsabilité ontologique soit une réponse qui se concrétise dans l'investissement des existentiels de la visée éthique, le soi doit être appelé dans son être même à cette responsabilisation.²¹⁵ C'est toujours en réponse à cet appel que «me

²¹² *Ibid.*, p.196.

²¹³ Dès la troisième étude, Ricoeur annonce l'ontologie qu'il entend mettre en chantier: «une ontologie en consonance avec la phénoménologie de l'intention et avec l'épistémologie de la causalité téléologique. (...) Cette ontologie serait celle d'un être en projet, auquel appartiendrait de droit la problématique de l'ipséité.». *Ibid.*, p.107.

²¹⁴ Pour que cela soit possible, le soi doit être animé par une force de liberté en vertu de laquelle il est en charge de lui-même, de son histoire, de ses actions.

²¹⁵ C'est là le tour de force qui permet à Ricoeur d'affirmer que son modèle d'identité réduit l'écart entre être et devoir-être.

voici» (...) dit le maintien de soi».²¹⁶ Bref, l'ontologie ricoeurienne va fonder dans l'être les prétentions d'accomplissement de soi associées à la visée éthique.

3 - L'ontologie ricoeurienne

En ce qui concerne notre projet, le détour par l'ontologie de Ricoeur sera très utile pour bien saisir la fonction du dépouillement dans son modèle. Car l'ontologie ricoeurienne détermine le mode d'être le plus dépouillé du soi. Ricoeur nous y présente en effet l'ensemble des existentiels fondamentaux qui constitue l'ipséité comme telle. Il esquisse ainsi un modèle ontologique de l'homme agissant et souffrant par delà le caractère. Or le dépouillement advient justement lorsque l'homme cherche une réponse à la question "qui suis-je ?" sans s'appuyer sur les dispositions acquises qui le constituent dans sa mêmeté.

La question de l'ontologie est la suivante : de quel mode d'être est le soi ? Pour y répondre Ricoeur, on le sait, reste dans la voie de l'herméneutique. Et puisque la méthode fait en partie le discours, son interprétation de l'être du soi n'aura pas la même prétention que celle d'un discours se voulant purement -- et simplement -- descriptif. Car l'interprétation ne se veut pas une simple description du donné. Comme la lecture, elle implique plutôt une espèce de traduction du donné par l'interprète. Or c'est à travers cette traduction -- qui

²¹⁶ Ibid., p.195.

selon Ricoeur nécessite la médiation de l'analyse -- que le sens est dégagé.²¹⁷ Le sens ainsi dégagé engage existentiellement l'interprète : contrairement à la description, l'interprétation n'est pas éthiquement neutre, elle engage le soi lui-même.

Ainsi, puisque le rapport à soi est toujours un rapport d'interprétation, l'être du soi ne peut être qu'attesté. L'attestation se rapporte ici au témoignage en ce qu'elle est une interprétation de diverses expériences phénoménologiques. Le discours ontologique doit donc lui-même être reçu en tant qu'attestation. Aussi est-ce précisément l'interprétation qui nous permet de lire et de certifier l'attestation.

Dès la préface, Ricoeur nous avertit que son herméneutique du soi ne prétend à rien d'autre qu'à l'attestation : «l'attestation définit à nos yeux la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique».²¹⁸ Mais cette certitude qui concerne l'être du soi implique aussi un engagement existentiel.

Bref, une réflexion sur l'essence du discours ontologique le découvre comme attestation. Mais qu'est-ce qui est attesté, ou en d'autres mots, qu'est ce qui compose le discours ontologique sur soi ? Voici la réponse de Ricoeur : «ce qui est attesté à titre ultime, c'est l'ipséité à la fois dans sa différence à l'égard de la mêmeté et dans son rapport dialectique avec l'altérité».²¹⁹ Cette

²¹⁷ Selon Ricoeur, la réflexion doit être médiatisée par l'analyse. Or, «le détour de l'analyse impose précisément le mode indirect et fragmentaire de retour sur soi». *Ibid.*, p33.

²¹⁸ *Ibid.*, p.33.

²¹⁹ *Ibid.*, p.351.

phrase qui reprend les deux des thèses les plus fortes de Soi-même comme un autre récapitule les résultats de l'herméneutique du soi.

Corrélativement, l'attestation est le signe discursif de la vie de l'ipséité. D'une part, lorsque le caractère ne recouvre pas l'ipséité, le soi peut témoigner de son rapport dialectique avec l'autre.²²⁰ D'autre part, lorsque le soi s'ouvre à l'altérité qui le constitue, il s'atteste comme inassimilable à un caractère.²²¹ C'est finalement l'attestation de l'altérité qui prévient le naufrage dans l'impersonnalité du caractère et qui ouvre le soi à la visée éthique.²²²

A - La dialectique du Même et de l'Autre

En ce sens, l'être-vrai du soi concerne de façon primatiale la dialectique qui le lie à l'altérité.²²³ Aussi, cette dialectique importe grandement pour notre recherche car le dépouillement dénuide justement l'ipséité du caractère. Il rend ainsi le soi disponible à la dialectique qui le constitue.

La réflexion ontologique concernant cette dialectique s'organise à partir des grands genres du Même et de l'Autre. Ricoeur réinterprète ces catégories en s'inspirant d'Aristote. De l'ontologie aristotélicienne, Ricoeur conserve

²²⁰ Si le soi se forme par la lecture, c'est que la littérature est un vaste laboratoire où le soi s'atteste. Le soi y est attesté par exemple dans le maintien de soi.

²²¹ Nous avons déjà en effet rencontré l'attestation lorsque nous avons traité de l'opposition du caractère et du maintien de soi. Nous avons remarqué alors que le recouvrement de l'ipséité par le caractère pouvait nuire à l'attestation dans la mesure où celle-ci s'identifie à l'«assurance -créance et fiance- d'exister sous le mode de l'ipséité». *Ibid.*, p.351.

²²² *Ibid.*, p.350.

²²³ C'est ce que Ricoeur affirme entre autre aux pages 346 et 347 de Soi-même comme un autre.

essentiellement l'idée d'un décentrement «à la faveur duquel l'*énergia-dunamis* fait signe vers un *fond d'être à la fois puissant et effectif*». ²²⁴ Car selon Ricoeur, «s'il est un être du soi (...) c'est en conjonction avec un *fond* à partir duquel le soi peut être dit agissant.». ²²⁵

L'ontologie ricoeurienne se compose donc à partir de deux catégories : le *fond à la fois puissant et effectif* et l'action. Car c'est en effet toujours à partir d'un fond d'être que le soi agit. D'un côté, si on refuse de donner à l'action une dimension ontologique, il ne saurait y avoir qu'une ontologie de l'événement impersonnel. ²²⁶ Or c'est à ce type d'ontologie que Ricoeur s'oppose. D'un autre côté, la centralité de l'action ne doit pas nous faire oublier que l'homme est aussi un être souffrant. En effet, le pâtir est aussi une dimension de l'homme qui mérite un statut ontologique. Or c'est à ce pâtir que se rapporte le *fond d'être à la fois puissant et effectif*. Bref, action et passion sont les deux pôles de l'ontologie ricoeurienne.

C'est donc en fonction de l'agir et du pâtir que Ricoeur va s'approprier les grands genres du Même et de l'Autre. Cette appropriation est rendue possible grâce à la correspondance que Ricoeur établit entre altérité et passivité : «le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'agir

²²⁴ *Ibid.*, p.157.

²²⁵ *Ibid.*, p.357.

²²⁶ Rappelons que l'action implique ici un être responsable. Pour Ricoeur, une ontologie de l'événement impersonnel ne peut tenir l'homme responsable de ses actions et plus généralement de son existence.

humain». ²²⁷ Ces expériences de passivité constituent le *fond à la fois puissant et effectif* à partir duquel l'homme *peut* agir. Aussi, comme l'Autre est associé aux expériences de passivité, le Même se rapporte à l'être agissant. La catégorie du Même est donc intimement associée au soi agissant figuré dans le récit par le maintien de soi.

Ainsi, ce que la dialectique du Même et de l'Autre atteste, c'est que l'ipséité ne peut se ramener exclusivement à l'être agissant : «la passivité devient (...) l'attestation même de l'altérité». ²²⁸ Les diverses expériences de passivité nous interdisent en effet de réduire l'ipséité à l'être agissant.

Si l'altérité ne constituait pas ontologiquement l'ipséité, nous comprendrions le soi dans son unique distinction d'avec la mêmeté. Aussi, l'ipséité se ramènerait alors à l'identité éthique. ²²⁹ Car comme nous l'avons vu, l'opposition entre caractère et maintien de soi concerne l'être agissant en tant qu'il reconnaît sa responsabilité comme distincte de son caractère. ²³⁰

Mais comme «l'altérité ne s'ajoute pas d'en dehors de l'ipséité, mais qu'elle (...) appartient à la teneur de son sens et à la constitution ontologique de

²²⁷ *Ibid.*, p.368.

²²⁸ *Ibid.*, p.368.

²²⁹ Le problème serait alors de fonder ontologiquement les existentiels de la visée éthique

²³⁰ «Le maintien de soi, (...) objectivé dans l'image d'un enchaînement de tous nos actes hors de nous-mêmes» se rapporte au Même de l'ipséité. Mais ce Même n'épuise pas l'ipséité qui consiste dans une dialectique entre ce Même et l'Autre. L'Autre représente alors le fond d'être sur lequel l'agir se détache. *Ibid.*, p. 343.

l'ipséité»,²³¹ l'être du soi ne s'épuise pas dans les existentiels qui composent la visée éthique. En effet, ces existentiels concernent le Même en tant qu'être agissant. Mais comme pôle constitutif de l'ipséité, le Même est dialectiquement en rapport avec l'Autre qui s'atteste dans diverses expériences phénoménologiques de passivité. Ainsi, en tant qu'expériences de passivité à partir desquelles se détache l'agir humain, l'Altérité appelle aussi ses existentiels.

B - Les existentiels relatifs à l'Autre

Dans la mesure où l'altérité se rapporte à l'ensemble des expériences de passivité, on comprend que «l'autre ne se réduise pas (...) à l'altérité d'un Autrui».²³² Ricoeur rattache plutôt à cette catégorie de l'Autre trois existentiels : la chair, Autrui et la conscience. Aussi convient-il à l'herméneutique du soi d'analyser ces existentiels relatifs à l'altérité puisque c'est toujours à partir d'eux -- comme constituant ontologiquement l'ipséité -- que l'action se détache : ils constituent en quelque sorte l'a priori de l'action à partir duquel la praxis se détermine. Voilà pourquoi, à l'instar du *conatus* de Spinoza, comprendre la dépendance de l'agir à leur égard «signifie pour nous la possibilité d'être véritablement *actifs*.»²³³ Nous verrons que cela est particulièrement vrai en ce qui concerne le pôle de passivité de la conscience.

²³¹ Pour l'élégance de notre texte nous avons changé le mode du verbe *appartenir* du subjonctif à l'indicatif. *Ibid.*, p.367.

²³² *Ibid.*, p.368.

²³³ *Ibid.*, p.366.

La chair

La chair est le premier et le plus intime des existentiels relatifs à l'altérité et donc à la passivité : «l'ipséité, de dire Ricoeur, implique une altérité «propre» (...) dont la chair est le support».²³⁴ Si l'homme peut se dépouiller de sa mêmeté, jamais ne peut-il se dépouiller de l'ancrage corporel dans le monde que constitue sa chair.²³⁵ Que la chair soit la sphère de passivité *intime* et même le centre de gravité de l'altérité, cela est attesté par la souffrance qui trouve dans la chair son lieu d'expression.

Mais la souffrance ne se limite pas ici à la douleur physique ou mentale. Ricoeur la définit plutôt «par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire ressentie comme atteinte à l'intégrité de soi».²³⁶ Le règne de la souffrance commence donc lorsque l'homme ne "peut" plus agir.²³⁷ La chair représente donc véritablement la dimension de puissance, de pouvoir de ce *fond à la fois puissant et effectif* qui constitue le pôle d'altérité.

Car la chair se caractérise précisément par le «je peux». Ce «je peux», toutefois, n'est pas lui-même l'objet d'un vouloir. Bien au contraire, c'est la

²³⁴Ibid., p. 375.

²³⁵Il est significatif qu'à la page 178, lorsqu'il détermine ce qu'est l'ipséité sans le support de la mêmeté, Ricoeur interprète la chair en tant qu'existential indépassable qui définit la condition humaine, d'emblée corporelle et terrestre. À la dixième étude nous apprenons que deux autres existentiels indépassables définissent d'emblée la condition humaine: autrui et la conscience.

²³⁶Ibid., p. 223.

²³⁷Il est à noter ici que Ricoeur voit dans «l'incapacité de raconter, le refus de raconter et l'insistance sur l'inénarrable» des formes de souffrance dont le lieu d'ancrage est la chair. Ibid., p. 370.

volonté elle-même qui s'enracine dans la chair. Celle-ci reste pour sa part toujours jusqu'à un certain point subie. Mais à partir de la chair, je peux vouloir : la chair comme «médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés (...) d'étrang(er)té»²³⁸ donne racine à la volonté de viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

Ainsi, la chair doit être conçue comme le lieu d'ancrage du maintien de soi. Car c'est toujours à partir de cette altérité *prime* que je peux faire oeuvre, que ma vie peut s'organiser en praxis : «altérité signifie ici primordialité au regard de tout *dessein*. À partir de cette altérité je peux *régner sur*». ²³⁹ Ricoeur suggère ici que dans la perspective du maintien de soi, la volonté -- qui pourtant prend racine dans la chair -- doit exercer une certaine domination, un certain règne sur celle-ci. Ce règne de la volonté, qui peut être interprété comme une réponse à la souffrance, va des actions de base -- tel se mouvoir -- jusqu'aux actions longues et complexes que sont les praxis.

Finalement, c'est de cette façon que s'opère à ce niveau la dialectique entre le Même et l'Autre : la chair donne racine au vouloir qui par son règne la transforme, la cultive de façon à élargir le «je peux» et donc le champ de l'action. Elle la cultive aussi dans le sens de la visée éthique, de sorte que la chair devient le support d'un sentiment fort noble : la sollicitude.

Or nous avons déjà vu que c'est sur le fond de ce sentiment dirigé vers

²³⁸ *Ibid.*, p.369.

²³⁹ *Ibid.*, p.375.

autrui qu'une réciprocité entre soi et autrui pouvait se réaliser. Ainsi le pôle d'altérité de la chair pointe vers l'altérité d'autrui qui réfère à «la passivité impliquée par la relation de soi à l'étranger».²⁴⁰

Autrui

Le Même est en effet affecté par l'étranger. Il y a donc une dimension de passivité dans la relation à l'étranger. C'est même uniquement à partir de ces affections que le Même peut se reconnaître comme digne d'estime. En effet, l'éthique ne se conçoit pas sans «l'affection du projet de bien-vivre par la sollicitude».²⁴¹ D'autre part, la compréhension de soi par soi nécessite la médiation d'autrui dans le dialogue ou la littérature. L'identité de ceux qui m'ont précédé atteste en effet de possibilités, de programmes narratifs à partir desquels la compréhension de soi s'opère. C'est donc toujours à travers un rapport à autrui que le Même se forme.

Ricoeur explique ce rapport à Autrui par une dialectique à deux temps. Cette dialectique est en effet constituée de deux mouvements complémentaires : de l'Autre vers le Même et du Même vers l'Autre. Ainsi de dire Ricoeur : «il n'y a nulle contradiction à tenir pour dialectiquement complémentaire le mouvement du Même vers l'Autre et celui de l'Autre vers le Même (...) l'un se déploie dans la dimension gnoséologique du sens, l'autre dans celle, éthique,

²⁴⁰ Ibid., p.369.

²⁴¹ Ibid., p.381.

de l'injonction».²⁴²

Le mouvement gnoséologique du Même vers l'étranger consiste à reconnaître en lui une seconde chair propre. Par ce mouvement, le Même se reconnaît en tant qu'autre.²⁴³ Remarquons ici qu'avec l'idée d'un mouvement de reconnaissance, Ricoeur n'utilise pas un langage de la relation. Ce mouvement est plutôt le propre du Même qui, par ce mouvement gnoséologique, accueille moins l'Autre que la signification que représente pour lui la présence au monde d'une seconde chair propre.

D'autre part, la reconnaissance d'Autrui en tant que seconde chair propre va de pair avec le mouvement éthique de l'Autre vers le Même. Ce mouvement est reçu par le Même comme injonction : le visage de l'autre m'enjoint à la sollicitude et à la justice. Je ne peux régner sur autrui comme je dois régner sur ma propre chair. Aussi, puisque l'autre compte sur moi, je suis comptable de mes actes. Bref, le mouvement de l'Autre vers le Même l'enjoint à un investissement dans la visée éthique : il est un appel au maintien de soi.

Mais parler de relation comme d'une injonction signifiante pour le Même, n'est-ce pas oublier le caractère irréductible de la relation de réciprocité ? À cette question nous répondons par l'affirmative. On sent d'ailleurs la difficulté de Ricoeur lorsqu'il traite de la relation à autrui sans les secours d'un langage ou d'une pensée de la relation. C'est qu'il n'est pas aisé de rendre justice aux

²⁴² Ibid., p.393.

²⁴³ Ils se reconnaît comme un autre pour les autres. Aussi reconnaît-il ainsi qu'il peut devenir un autre, c'est-à-dire qu'il peut changer de façon à être lui aussi, comme un autre digne d'estime.

relations à autrui sans avoir recours à une logique qui considère la relation antérieure à ses termes. Bien qu'à ce propos Ricoeur fasse alors allusion à Jacques,²⁴⁴ son modèle reste néanmoins encore redevable du paradigme de l'intersubjectivité.

Selon ce paradigme hérité de la perspective phénoménologique égologique de Husserl, la subjectivité et sa visée intentionnelle restent les faits premiers. C'est ce postulat qui oblige Ricoeur à traiter de la relation à partir des expériences phénoménologiques de passivité. À ce propos, il est remarquable que les deux mouvements de la dialectique qui implique le Même et l'Autre au sens d'autrui retournent au Même sous la forme d'une signification. Par le premier mouvement, autrui est réduit à une dimension gnoséologique du sens : dans le Même l'attestation de l'Autre fait sens. Par le second mouvement -- qui cette fois part de l'Autre -- l'expérience de passivité relative à autrui enjoint le Même à l'éthique.

Mais bien que cette dialectique ne manque pas d'intérêt en ce qui concerne l'interprétation de soi, elle ne peut véritablement rendre compte de relations comme l'amour ou la parole heureuse par exemple. À cette fin, ne faudrait-il pas comme le propose Jacques sortir de l'intentionnalité du Même et «situer ailleurs le domaine où se constitue l'intersubjectivité transcendante»?²⁴⁵

²⁴⁴Il utilise Jacques pour critiquer Lévinas pour qui le mouvement intersubjectif ne procède que de l'Autre vers soi.

²⁴⁵F. Jacques, «De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme?», op.cit., p. 200.

La conscience

La conscience est le dernier existentiel qui a trait à la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. L'altérité s'atteste ici dans une expérience de passivité qui relève d'un certain rapport de soi à soi-même. Ce rapport à soi concerne la notion allemande de *Gewissen* telle que Heidegger l'a présentée : comme appel de la conscience -- supérieur et intérieur au soi -- qui atteste d'un pouvoir-être authentique.

Ricoeur récupère en effet de Heidegger la notion de *Gewissen* comme attestation de la conscience. Selon le philosophe français, la conscience est «de part en part attestation».²⁴⁶ Être conscient c'est donc entendre -- pour reprendre la métaphore de la voix liée à l'appel -- l'attestation de la conscience²⁴⁷ qui «projette après coup sur toutes les expériences de passivité placées devant elle sa force d'attestation».²⁴⁸ Ainsi, c'est par cette force d'attestation de la conscience que le sens des expériences de passivité peut être dévoilé.

Ce dévoilement nécessite certes un travail d'interprétation. Néanmoins l'attestation de la conscience est rendue possible par une structure constitutive

²⁴⁶Ricoeur, *op.cit.*, 1990, p.369.

²⁴⁷On se souvient que ce qui est attesté de façon ultime, c'est d'une part la distinction entre l'idem et l'ipse et d'autre part la relation dialectique entre l'ipséité et l'altérité. L'attestation coïncide donc avec une certaine prise de conscience de soi en tant qu'être de projet qui a charge de sa vie.

²⁴⁸*Ibid.*, p.369.

de l'ipséité : «l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité»²⁴⁹ correspond au pôle de passivité qui est affecté par l'attestation de la conscience. Ainsi, tandis que la conscience est l'aspect effectif du fond duquel l'activité du Même se détache, l'expérience de passivité qui lui est associée «consiste dans la situation d'écoute dans laquelle le sujet éthique se trouve placé par rapport à la voix qui lui est adressée à la seconde personne».²⁵⁰ Dans cette situation d'écoute, l'être-enjoint est affecté par l'attestation de la conscience.²⁵¹

L'originalité ici est que cette attestation n'est point éthiquement neutre.²⁵² Ainsi Ricoeur se démarque de Heidegger chez qui on assiste à une dé-moralisation du phénomène de la conscience : «à cette dé-moralisation de la conscience, de dire Ricoeur, j'aimerais opposer une conception qui associe étroitement le phénomène de l'injonction à celui de l'attestation».²⁵³

Mais quel est ce rapport entre attestation et injonction ? On se souvient

²⁴⁹Ibid., p.409.

²⁵⁰Ibid., p.406.

²⁵¹Dans l'article Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique qui termine les *Gifford lectures*, Ricoeur rapporte certains phénomènes religieux — l'appel prophétique, la *christomorphologie* et la figure du maître intérieur — à cette structure originale de l'ipséité. L'être-enjoint serait la structure de l'ipséité rendant possibles de tels phénomènes. Paul Ricoeur, «Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique», dans Revue de l'Institut catholique de Paris, octobre-décembre 1988, p.83-99.

²⁵²Ricoeur est conscient de l'originalité de ses recherches concernant l'attestation de la conscience. Aussi en avertit-il le lecteur au début de la dixième étude: «la conscience comme attestation est le gage cherché de l'originalité de cette analyse et de toutes celles qui précèdent». P. Ricoeur, op.cit., 1990, p.358. S'il est une certaine unité dans Soi-même comme un autre, elle est assurée par la thèse de selon laquelle la conscience est de part en part attestation.

²⁵³Ibid., p.404.

que ce qui est attesté de façon ultime, c'est d'une part la distinction entre l'idem et l'ipse et d'autre part la relation dialectique entre l'ipséité et l'altérité. Selon Ricoeur, c'est dans la mesure où l'attestation de l'ipséité a des implications éthiques qu'elle est aussi injonction.

Or, lorsque l'homme se reconnaît interpellé par la voix de la conscience qui affecte son être-enjoint en attestant de son ipséité, l'horizon de la vie bonne s'ouvre devant lui : «se trouver interpellé à la seconde personne, (...) c'est se reconnaître conjoint de *vivre-bien* avec et pour les autres dans des institutions justes et s'estimer comme porteur de ce vœu».²⁵⁴ Ainsi, en attestant de l'ipséité, la voix de la conscience rappelle l'homme au souci ontologique qui le constitue. Or ce souci est à proprement parler de nature éthique.

Le fait que l'attestation de la conscience soit aussi un appel à l'investissement de la visée éthique est pour nous remarquable. Car le fait que l'homme soit dans son être-enjoint ontologiquement appelé à la vie bonne par la conscience fait du maintien de soi non pas une décision dont l'ego serait l'origine, mais plutôt une réponse à un appel qui le transcende. Aussi pour recevoir cet appel, un état d'écoute est nécessaire. Le soi doit se rendre disponible. Or la disponibilité est le thème que Ricoeur associe de plus près au dépouillement : car autant dans le dépouillement l'homme doit se rendre disponible, autant pour se rendre disponible l'homme doit se dépouiller.

²⁵⁴Ibid., p.406.

4 - Dépouillement et disponibilité

La question du dépouillement -- ou de la dépossession de soi -- est abordée pour la première fois à la fin de la cinquième étude.²⁵⁵ Au terme de cette étude qui traite essentiellement de la distinction entre l'ipséité et la mêmeté, Ricoeur critique le modèle de D. Parfit qui, dans sa lutte contre l'égotisme, a réduit la problématique de l'identité à celle de la mienneté. Cette réduction expliquerait pourquoi, selon Parfit, l'identité n'est pas ce qui importe.²⁵⁶ Ainsi, en voulant déprécier la mêmeté, Parfit dénigre aussi l'ipséité.

Mais si Ricoeur s'accorde avec Parfit pour dire que «la possession n'est pas ce qui importe»,²⁵⁷ il croit toutefois que la problématique de l'identité ne s'épuise pas dans celle de la possessivité. La distinction entre idem et ipse interdit de ramener la problématique de l'identité à celle de la mienneté et de la possession. Car l'ipséité comme telle ne relève pas de l'avoir, comme c'est le cas du caractère, mais plutôt de l'être.

Ainsi est-ce selon cette distinction entre l'ipse et l'idem qu'il convient en premier lieu d'aborder la question du dépouillement. On se souvient que les dispositions acquises du caractère constituent «la mêmeté dans la

²⁵⁵ Ricoeur soulève alors le problème en demandant «un moment de dépossession de soi n'est-il pas essentiel à l'authentique ipséité? Et ne faut-il pas pour se rendre disponible s'appartenir de quelque façon?» Ibid., p.166.

²⁵⁶ «Identity is not what matters» cité par Ricoeur dans Ibid., p.163.

²⁵⁷ Ibid., p.198.

mienneté».²⁵⁸ Or l'interprétation des fictions littéraires²⁵⁹ nous apprend que le dépouillement -- qui est dépossession de soi -- est dépouillement de cette mêmeté relative aux habitudes et aux identifications-à.

Ainsi, le dépouillement prévient -- ou met un terme -- au recouvrement total de l'ipséité par le caractère. En s'opposant de cette façon au conditionnement absolu de l'action par le caractère, le dépouillement empêche la dépersonnalisation du *qui* dans le *quoi*. Il alors rend possible l'agir véritable qui est une réponse à l'attestation-injonction de la conscience.

Le dépouillement révèle donc l'ipséité sans le support de de l'idem: «qui est encore *je* quand le sujet dit qu'il n'est rien ? Un soi privé du secours de la mêmeté, avons-nous dit et répété ». ²⁶⁰ «Qui suis-je au-delà de mon caractère ?» : voilà la question que pose la crise d'identité. Or le soi trouve une réponse lorsque, dépouillé de sa mêmeté, il découvre l'altérité qui le constitue ontologiquement.

Mais pour que le soi découvre l'altérité qui le constitue ontologiquement, il doit s'ouvrir aux multiples expériences de passivité qui attestent de son altérité constitutive : le Même doit se rendre disponible à l'Autre. C'est dans cette disponibilité que le soi reçoit l'appel qui permet un véritable investissement de la visée éthique. Car, comme nous l'avons vu plus haut, le maintien de soi est

²⁵⁸ Ibid., p.145.

²⁵⁹ Ricoeur donne comme exemple L'homme sans qualités de Robert Musil. Il est aussi remarquable qu'à la page 177 de Soi-même comme un autre Ricoeur remarque que L'homme sans propriétés aurait été une traduction plus juste du titre de cette oeuvre.

²⁶⁰ Ibid., p.196.

l'engagement qui à l'appel de l'autre répond "me voici". L'engagement comme réponse à l'autre nécessite donc un moment de disponibilité où le soi se rend disponible à l'attestation de la chair, d'autrui et de la conscience comme telle.

Le moment de dépouillement est l'occasion de cette mise en disponibilité : «que le dépouillement ait affaire avec le primat éthique de l'autre que soi sur le soi, cela est clair. Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité du mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la crise de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi».²⁶¹ Sans disponibilité à l'altérité, le dépouillement nourrit la haine en ce qu'il n'offre aucune avenue pour sortir de l'impasse de la crise d'identité. Bref, si le dépouillement authentique doit être une mise en disponibilité à l'autre, une ouverture à l'attestation de l'autre, c'est que l'engagement dans la visée éthique est une réponse à cette attestation.

La notion de disponibilité n'est pas élucidée thématiquement dans Soi-même comme un autre. À ce propos, Ricoeur ne manque toutefois pas de nous référer à l'article Entre éthique et ontologie : la disponibilité qu'il a écrit sur de l'oeuvre de Gabriel Marcel.²⁶² Dans cet article Ricoeur reprend le thème de la disponibilité par l'entremise de l'oeuvre de Marcel.

L'élucidation de cette notion se fait par sa mise en opposition avec son contraire : l'indisponibilité. Or la notion d'indisponibilité peut être associée au

²⁶¹ Ibid., p.198.

²⁶² On reconnaît vite à la lecture de ce texte l'influence de Marcel sur Ricoeur.

recouvrement du caractère en ce qu'elle marque aussi une fermeture. Comme le recouvrement de l'ipséité par le caractère, l'indisponibilité se dénonce dans «une sorte d'inertie intérieure, d'atonie spirituelle qui étouffe le pouvoir de répondre par un élan d'accueil».²⁶³ C'est que celui qui est indisponible à l'autre adhère à soi et dispose de lui comme si sa vie était un avoir, à la limite calculable. Au contraire, la disponibilité «consiste à ne pas disposer de... afin de rester disponible pour (l'avenir, les autres, la grâce, Dieu...)».²⁶⁴

Mais à quoi ultimement le soi se tient-il disponible ? Nous ne serons pas surpris de la réponse de Ricoeur : à l'attestation. Ricoeur insiste en effet «sur la parenté entre la disponibilité et l'*attestation*».²⁶⁵ Puisque l'être ne peut être qu'attesté, le soi qui se rend disponible à l'être se rend disponible à l'attestation. Or souvenons-nous que l'attestation est aussi une injonction à la visée éthique.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la pertinence d'un tel dépouillement du caractère dans la perspective d'une authentique réalisation de soi. D'une part, prenant à témoin les récits de conversion, Ricoeur croit que le dépouillement rend possible les métamorphoses de l'identité et donc l'innovation que le caractère justement tend à étouffer. Voilà pourquoi Ricoeur croit que «les transformations les plus dramatiques de l'identité dussent traverser ce néant d'identité, lequel néant serait l'équivalent de la case vide des

²⁶³ Paul Ricoeur, «entre éthique et ontologie, la disponibilité», dans Colloque Gabriel Marcel, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 163.

²⁶⁴ Ibid., p.160.

²⁶⁵ Ibid., p.160-161.

transformations».²⁶⁶ Dans cette case vide des transformations, le soi découvre une ouverture vers de nouvelles possibilités, une ouverture vers cet autre qu'il n'est pas encore mais qu'il peut devenir.

Mais si dans le dépouillement tout paraît possible, la disponibilité à l'autre rappelle au soi que tout n'est pas souhaitable. Car en se rendant disponible à l'autre, le soi se rend dans son être-enjoint disponible au témoignage, à l'appel de sa conscience. Son action peut de cette façon devenir une réponse à l'appel de l'altérité, réponse qui dit le maintien de soi. Ainsi, pour se maintenir dans la visée éthique, une certaine pratique du dépouillement est nécessaire : c'est dans la disponibilité que le soi entend l'attestation de la conscience.

Le maintien de soi nécessite donc la disponibilité où le soi se met à l'écoute de sa chair, d'autrui et surtout de la conscience qui projette sur toutes les expériences d'altérité sa force d'attestation. C'est en se mettant de la sorte disponible que le soi se fait répondant à l'appel de la vie bonne qui l'affecte dans son être-enjoint. C'est aussi de cette façon qu'il peut être dit véritablement responsable de son action et non pas uniquement déterminé par la mêmeté de son caractère. De là la nécessité du renouvellement constant d'une «dialectique de la possession et de la dépossession, (...) de l'affirmation de soi et l'effacement de soi».²⁶⁷ Cette dialectique n'est autre que celle --ontologique -- qui met en jeu l'agir, ou l'engagement nécessaire du Même-ispe dans un *programme narratif*, et le pâtir, ou la disponibilité au témoignage de l'altérité qui

²⁶⁶P. Ricoeur, op. cit., 1990, p.196 .

²⁶⁷Ibid., p.198.

atteste d'un pouvoir être authentique -- et qui appelle ainsi au maintien de soi.

En conclusion

Voici maintenant venu le temps de faire le bilan de nos recherches. Ce bilan prendra l'allure d'une comparaison des modèles d'identité chez Jacques et chez Ricoeur à partir de notre thème : la fonction du dépouillement dans la perspective d'une réalisation authentique de soi.

Nous voulons surtout insister sur les forces des deux modèles en question. Ces forces sont les produits des projets philosophiques qui les commandent. Or, bien qu'inassimilables, nous croyons que la philosophie pragmatique de Jacques et celle herméneutique de Ricoeur peuvent se compléter. Au-delà des divergences et même des convergences entre ces modèles, c'est surtout sur la complémentarité des deux philosophies que nous voulons insister.

1 - La fonction du dépouillement

Déjà, questionner le dépouillement à propos de sa fonction interpelle davantage l'approche pragmatique qu'herméneutique. Car dans la mesure où elle porte une attention toute spéciale à une pratique concrète, l'approche pragmatique s'arrête aussi aux conditions de possibilité de son actualisation et donc aux fonctions qui s'y rapportent.²⁶⁸

²⁶⁸ Dans de telles philosophies, le lien de justification ne va pas seulement du haut vers le bas ou de la théorie à la pratique. Car bien que la théorie justifie la pratique, la pratique justifie aussi la théorie : c'est en vertu de ce double lien de justification qu'une théorie se légitime dans la mesure où elle concourt à l'actualisation d'une compétence pragmatique elle-même fondée dans une théorie transcendante.

Nous savons que Jacques nous propose une pratique qui vise de façon ultime l'actualisation d'une compétence pragmatique et que c'est toujours en fonction de cette ultime expérience de l'esprit que le dépouillement en solitude doit s'accomplir. Jacques présente donc de façon concrète comment le dépouillement peut être condition de la véritable *communicabilité* relative à cette *troisième expérience de l'esprit*. Or l'étude de cette condition implique des considérations hautement fonctionnelles en ce que le dépouillement est abordé en tant que pouvoir ou faculté de l'esprit.

La pragmatique se demande alors comment doit fonctionner cette faculté pour que s'accomplisse un dépouillement fécond.²⁶⁹ En vue de répondre à cette question, Jacques distingue la mauvaise de la bonne solitude et détermine clairement le processus du dépouillement qui doit s'y effectuer. Il nous présente ainsi un ensemble d'actes qui constitue l'authentique dépouillement : écoute du silence duquel j'émerge à moi-même en tant que co-locuteur, reprise par un dialogue intérieur des communications antérieures, attention particulière portée à la force illocutoire du silence qui agit comme négateur de pertinence, purification de la parole de ses élans égoïstes et égotistes, détermination relationnelle des convictions les plus intimes, confession à soi ou à l'autre, établissement d'une véritable relation de réciprocité avec soi qui ouvre la personne à l'accueil de la compétence pragmatique.

²⁶⁹Non pas seulement comment elle fonctionne. Cette dernière question relèverait davantage d'une psychologie. Or la pragmatique de Jacques implique une dimension éminemment transcendante. La réalisation personnelle est en effet une responsabilité ontologique fondamentale qui donne au processus de dépouillement une dimension de nécessité.

Ricoeur -- plus abstrait et moins pratique -- détermine davantage le sens de l'authentique dépouillement que le processus par lequel il doit s'accomplir. Rappelons que selon lui, l'interprétation de la littérature et des récits de conversion nous apprend que le dépouillement révèle l'ipséité lorsqu'elle n'est plus recouverte par la mêmeté du caractère. Celui qui se dépouille cesse de s'identifier à son caractère pour se rendre disponible à la dialectique du Même et de l'Autre qui le constitue ontologiquement. Ainsi disponible aux diverses expériences de passivité, il s'ouvre à l'attestation. Or le sens de cette attestation, qui est aussi une injonction, l'appelle finalement à la visée éthique.²⁷⁰

Comme on le voit, Ricoeur analyse moins la fonction du dépouillement en tant que faculté spirituelle de l'homme qu'il ne l'interprète dans la perspective d'une vie accomplie. Bien que cette interprétation propose une certaine pratique du dépouillement qui est mise en disponibilité, elle engage toutefois moins de considérations fonctionnelles que l'approche pragmatique.

À propos de la fonction du dépouillement, les considérations pratiques de Jacques enrichissent donc celles plus abstraites de Ricoeur. Car en plus de replacer le dépouillement dans la perspective d'une authentique réalisation de soi, Jacques analyse l'expérience du dépouillement d'un point de vue fonctionnel, en tant que fonction ou «pouvoir dont l'homme serait spécifiquement capable».²⁷¹ Bref, Jacques enrichit Ricoeur en ce qu'il considère thématiquement la faculté pragmatique de se dépouiller.

²⁷⁰ Souvenons-nous que pour Ricoeur l'attestation de l'altérité est aussi une injonction.

²⁷¹ F. Jacques. Op.cit., 1982, p.363

En quoi pour sa part Ricoeur enrichit-il le modèle pragmatique Jacques ? À cette question nous répondons : par la notion d'attestation. Car si Ricoeur s'accorde avec Jacques pour dire qu'un dépouillement est fécond dans la mesure où il permet l'éclosion d'un sens, il surajoute à Jacques en ce que son herméneutique s'attarde spécialement au sens qui jaillit d'un véritable dépouillement. Or ce sens se rapporte précisément à l'attestation qui nous donne l'assurance d'être soi-même comme un autre agissant et souffrant. Aussi est-ce sous l'impulsion de cette certitude que l'homme réalise les implications éthiques de sa condition, implications qui commandent son désir d'authenticité.

L'apport de l'attestation apparaîtra encore plus clairement en traitant du moment de dépouillement comme tel.

2 - Du dépouillement

Notons d'abord que pour Jacques comme pour Ricoeur, le dépouillement est l'occasion d'une mise en disponibilité. Se dépouiller c'est se rendre disponible à soi.²⁷² Mais *qui* donc se rend disponible à lui-même ? Ici entre en jeu la question de l'essence du soi. Or entre Jacques et Ricoeur on trouve des points de convergence mais aussi de divergence quant à la signification associée à l'ipséité elle-même.

En ce qui a trait à l'essence du soi, on trouve chez Jacques et Ricoeur certaines convergences : sans vouloir assimiler les théories, on peut dire que

²⁷² On retrouve peut-être ici l'influence de leur maître commun : G.Marcel. Celui-ci développa thématiquement cette notion de disponibilité.

pour les deux auteurs, l'altérité d'autrui constitue l'ipséité comme telle. Le soi est un vivant rapport à l'autre. Aussi, les deux auteurs s'entendent pour dire que la conscience, qui constitue aussi comme telle l'ipséité, est le fruit d'un long processus qui implique nécessairement l'usage du langage.²⁷³

Les philosophies de Jacques et Ricoeur divergent toutefois quant au statut du corps propre. Contrairement à Jacques, Ricoeur donne au corps propre une dimension proprement ontologique, constitutive de l'ipséité : aux yeux de l'herméneute, la chair représente le premier pôle d'altérité et donc le premier foyer d'attestation. La souffrance -- la mienne comme celle de l'autre -- atteste de notre condition et nous enjoint par son témoignage à la visée éthique. Ainsi se rendre disponible, c'est aussi se rendre disponible à l'attestation de la chair.²⁷⁴

À l'opposé, le corps propre n'est pas chez Jacques une dimension de l'ipséité. Cela s'explique en ce que l'approche pragmatique relègue la problématique de l'identité sur le terrain logico-langagier. Or s'il n'y a pas de soi sans autre que soi, il n'y a pas d'autre que soi sans langage. Ainsi, pour Jacques, l'altérité ne concerne pas comme telle l'expérience phénoménologique ; elle est plutôt abordée au niveau du langage comme *tu* et comme *il*.

²⁷³ Disons toutefois que la notion de "conscience" ne reçoit pas exactement la même signification dans les deux modèles : Ricoeur associe la conscience au phénomène de l'être-en-dette et de l'injonction, ce que ne fait pas Jacques.

²⁷⁴ La chair, en effet, atteste. Que cette attestation se produise comme sentiment esthétique, comme amour, comme extase, comme douleur, comme sollicitude, comme sérénité, etc. Cette attestation, qui certes implique toujours la conscience, m'enjoint à faire vivre mon ipséité par delà mon caractère.

Dans cette perspective, la trinitarité de la personne -- qui n'est autre que la trinitarité du langage -- définit essentiellement l'ipséité. Par conséquent, la disponibilité à soi du dépouillement exclut toute attention portée à la chair au profit d'une communication langagière de soi à soi.

On a vu que chez Jacques ce mépris de l'attention portée à la chair va de pair avec une distinction radicale entre la personne comme produit de l'esprit et la chair comme dimension de l'individu. L'individu, centré dans le corps propre, nuit même à la réalisation personnelle dans la mesure où il est associé à l'égotisme, l'égoïsme et à la possessivité. La personne qui se dépouille doit départir son esprit des reflux individualistes pour plutôt laisser être -- envers et contre l'individualité -- la relation essentielle au fondement de l'être personnel.

Bref, d'une part Jacques croit que le dépouillement rend la personne disponible à la relation essentielle qui la purifie de l'égoïsme résultant de son incarnation dans un corps. D'autre part, pour Ricoeur, le dépouillement est plutôt l'occasion d'une mise en disponibilité à l'attestation de l'ipséité que le caractère tend toujours à recouvrir. Or puisque la chair est un existential de l'ipséité, Ricoeur croit que le dépouillement est aussi une mise en disponibilité à l'attestation de la chair.

Ici, nous croyons que Ricoeur enrichit Jacques. En effet, la phénoménologie herméneutique prolonge la théorie pragmatique lorsqu'elle s'arrête à interpréter les phénomènes connexes à l'ancrage de la conscience dans un corps propre. Elle la prolonge jusqu'aux fondements expérientiels de la temporalité, de l'incarnation, de la souffrance, du pâtir, de l'effort, du jouir et des

autres expériences senties dans la chair. Reprise par l'interprétation et la conscience, ces expériences parlent, attestent de notre condition, et peuvent être comprises en tant qu'injonction.

Finalement, bien que d'un point de vue pragmatique il soit intéressant de concevoir le dépouillement comme une purification de soi par l'entremise d'actes langagiers, nous ne croyons toutefois pas pour autant que l'expérience de la chair soit fermée au domaine du sens. La raison est simple : comme autrui et la conscience, la chair témoigne. Loin de se réduire à une marque d'égotisme, les expériences phénoménologiques liées à la chair donnent donc un certain contenu au dialogue qui s'opère de soi à soi dans la réflexion solitaire telle que Jacques l'entend : ici, la pragmatique se trouve enrichie par l'herméneutique.

Dans le même ordre d'idées, nous voulons montrer qu'au-delà de l'opposition manifeste entre Jacques et Ricoeur concernant le statut ontologique de la chair, leurs différentes conceptions du dépouillement se complètent merveilleusement. Pour bien saisir ce rapport de complémentarité, il faut d'abord saisir plus généralement l'alliance possible entre un modèle herméneutique comme celui de Ricoeur et une pragmatique comme celle de Jacques.

Pour ce faire, il n'est pas inutile de considérer l'herméneutique ricoeurienne comme une pratique qui vise la compréhension de soi par soi. C'est en la considérant sous cet angle que nous verrons au mieux comment, au-delà des divergences théoriques, la rencontre de l'herméneutique et de la

pragmatique peut nous instruire.

À la différence de la pragmatique de Jacques, l'herméneutique ne vise pas primordialement l'établissement de rapports canoniques dans nos relations interpersonnelles mais plutôt la compréhension de soi par soi. Néanmoins ces deux visées, loin de se contredire, se complètent plutôt. Car d'un côté, il nous faut comprendre quelque chose de notre condition d'être agissant et souffrant pour s'investir -- et même à la limite pour désirer s'investir -- authentiquement dans nos relations interpersonnelles. D'autre part, la dimension d'emblée dialogique de la compréhension de soi par soi nécessite l'actualisation de notre extraordinaire faculté d'être et de se maintenir en relation. Il y a donc déjà une complémentarité dans la visée spécifique que se proposent ces philosophies. Mais cette complémentarité perdure-t-elle en ce qui concerne le moment de dépouillement ?

Souvenons-nous d'abord comment Ricoeur interprète le dépouillement : le dépouillement met un terme à la sédimentation de l'ipséité dans des habitudes et des identifications-à. Or cette sédimentation marque une fermeture à l'innovation et à l'altérité. Y a-t-il compatibilité entre cette interprétation de Ricoeur et la pragmatique de Jacques ? À cette question, nous répondons par l'affirmative.

Car d'une part il est clair que la fermeture à l'altérité -- conséquente de la sédimentation des identifications-à -- nuit aux véritables relations réciproques avec autrui. Lorsque les identifications-à sont par trop sédimentées, les jugements d'exclusion s'élèvent contre l'étranger -- l'étrange -- avant même que

quelque relation ne soit nouée. Il est remarquable que ces jugements hors relation originent justement de l'égotisme de l'individu tel que Jacques l'a décrit.

D'autre part nous croyons que le conditionnement complet de la vie dans des habitudes va de pair avec le type de discours que Jacques associe au monologue. Car de quoi en effet peut parler celui dont la vie est entièrement conditionnée par des habitudes, sinon de ce conditionnement et sous forme de monologue ? De même l'habitude élargit vite le règne de son conditionnement dans le domaine de la communication, de sorte que la sédimentation nuit à l'oeuvre relationnelle de l'esprit.

Nous soutenons donc que lorsque l'habitude recouvre ainsi l'ipséité, le contenu du discours passe de la communicabilité à la communicativité.²⁷⁵ Un tel discours ne fait plus sens : en ce qu'il n'est véritablement adressé à personne, il ne saurait être pertinent pour quiconque. Quel est alors l'unique signification d'un tel monologue : à défaut d'attester d'une ipséité vivante, il témoigne d'une aliénation dans l'impersonnalité.²⁷⁶

De ces considérations, il faut conclure que l'interprétation ricoeurienne du dépouillement s'accorde avec la réalisation personnelle telle que Jacques la

²⁷⁵ Pour la distinction entre ces termes, voir la note 59.

²⁷⁶ En faisant un lien entre la sédimentation de la vie dans l'habitude et un type de discours nous impliquons que la façon de vivre sa vie, la *praxis* au sens où Ricoeur l'entend, s'atteste dans les discours. Nous n'adhérons donc pas à l'idée d'une radicale distinction entre la réalité personnelle et les autres formes d'existence (à ce propos, voir la note 77). La raison est simple : toute parole vient d'un être existant et c'est ses actions, sa *praxis*, qui vont déterminer la qualité de son discours. Ici nous saluons le modèle herméneutique de Ricoeur chez qui l'identité est essentiellement déterminée par rapport à l'action. La logique des conséquences fait justement en sorte que le présent – la parole proférée par exemple – est logiquement lié aux actions passées et aux intentions dirigées vers l'avenir.

conçoit. Le texte de Ricoeur cautionne d'ailleurs cette thèse. Car lorsqu'il se dépouille des dispositions acquises qui le recouvrent, le soi est enjoint à la visée éthique et donc aussi à la sollicitude qui, selon Ricoeur, marque le rapport éthique originaire à l'autre.²⁷⁷

Finalement, lorsqu'elle donne sens au dépouillement selon la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, l'interprétation ricoeurienne du dépouillement enrichit la pragmatique de Jacques. Cette dialectique nous permet de comprendre la nécessité et le sens du dépouillement dans l'horizon toujours historique de la *praxis* du bien vivre. Elle met ainsi en cause la sédimentation du caractère et la façon d'être qui s'y associe dans la défaillance à la communication droite.

Mais l'approche herméneutique gagne aussi à fréquenter l'approche pragmatique. Car d'un point de vue fonctionnel, la compréhension de soi par soi reste inconcevable sans l'actualisation de notre capacité d'être et de se maintenir en relation. C'est que le sens est lui-même généré à travers la relation interlocutive qui mérite d'être considérée comme condition transcendante de la compréhension authentique de soi par soi.

La pragmatique nous apprend que même dans la solitude du dépouillement, l'interlocution reste la condition de la signifiante.²⁷⁸ D'un point de vue pragmatique, nous ne pouvons comprendre une signification à l'extérieur

²⁷⁷ Nous verrons plus loin que la logique de la relation que développe Jacques enrichit sémantiquement l'idée ricoeurienne de sollicitude.

²⁷⁸ À ce propos, il faut rendre hommage aux réflexions pragmatiques de Jacques sur la fonction insigne du silence dans le processus de dépouillement.

d'une relation interlocutive. Cela implique qu'il faille pragmatiquement assurer la mobilité du *je* et du *tu* dans le dialogue intérieur. Cette condition pragmatique radicalise l'idée ricoeurienne de la nécessité du soupçon dans la traversée de l'attestation : il est un sens à l'attestation dans la mesure où elle s'adresse au *tu* capable de répondre et d'attester à son tour.²⁷⁹

À cet égard, il faut saluer la fécondité d'une pensée de la relation en ce qu'elle permet de donner à l'attestation une dimension véritablement dialogique. Ce dialogisme nous autorise à réinterpréter de façon nouvelle et originale le phénomène de l'attestation de la conscience tel que Ricoeur le présente.

La situation d'écoute qui est associée à l'expérience de passivité, où l'être-enjoint est interpellé par la voix de la conscience, gagne en effet à être pensée selon une logique de la relation. Selon la logique de la relation, l'attestation-injonction qui m'interpelle à la deuxième personne est à interpréter comme le premier énoncé d'une communication de soi à soi imprégnée de silence, selon un régime idéal, purement relationnel, libéré des contraintes de tout égotisme et égoïsme. Bref, cet appel m'invite à émerger à moi-même en tant que co-locuteur sous un mode idéal.

D'un point de vue pratique, la conséquence est remarquable : bien qu'il soit supérieur et intérieur au soi, l'appel de la conscience n'est pas final. S'il invite souvent à une véritable confession de soi à soi, il appelle toujours de façon ultime à un dialogue libéré, droit et juste avec soi. Or c'est cette relation

²⁷⁹ On trouve aussi un certain détour par l'autre dans l'herméneutique de Ricoeur en ce que la réflexion doit son objectivité au détour obligé par l'analyse. Or l'analyse langagière renvoie à la signification toujours publique du langage.

véritable avec soi qui dispose finalement la personne à accueillir la compétence pragmatique suprême.

À ce propos, l'idée selon laquelle la personne ne fait pas seulement sens à travers ce dialogue, mais y est aussi disposée selon les canons de la relation essentielle ne manque pas d'intérêt. En mettant ainsi l'emphase sur la disposition relationnelle que doit générer le dépouillement, Jacques enrichit à son tour l'herméneutique.

On ne se dépouille pas uniquement pour comprendre le sens de certaines expériences où pour être affecté par l'appel qui fait du maintien de soi une réponse. Cela ne manque certes pas d'intérêt dans le cadre d'une herméneutique qui s'ancre dans la théorie narrative. Mais d'un point de vue pragmatique, le processus du dépouillement doit aussi concourir à l'établissement en soi d'une relation de réciprocité qui nous dispose aux véritables relations interpersonnelles.

3 - La réalisation authentique de soi

C'est dans la perspective d'une réalisation authentique de soi que la question du dépouillement prend son sens. En ce qui concerne l'idée d'une réalisation authentique de soi Ricoeur et Jacques ont beaucoup à s'apporter. À ce propos, si l'amplitude de sens de l'herméneutique est plus vaste que celle de la philosophie de Jacques, celle-ci demeure toutefois plus pragmatique et concrète.

L'amplitude de l'herméneutique s'explique en ce que le rapport de soi de

soi à soi est pour l'herméneute un rapport d'interprétation.²⁸⁰ Ainsi est-ce au terme d'un long parcours interprétatif que l'herméneute prend conscience des multiples dimensions qui déterminent ce qu'est l'authentique réalisation de soi. Ricoeur insiste sur la nécessité de ce long détour dans la visée d'une vie accomplie : il ne peut y avoir de vie accomplie sans un incessant travail d'interprétation. L'action -- dont l'authenticité relève -- se doit ensuite d'être conséquent des résultats de cette interprétation. En ce sens, l'interprétation est la voie royale de la réalisation de soi.

Remarquons aussi que le rapport interprétatif à soi nécessite la médiation du langage. Le langage est l'élément privilégié qui rend possible la découverte du sens. Découvrir la signification par analyse des formes et jeux de langage -- particulièrement du récit-- par l'explication de ceux-ci et finalement par l'intégration de leur sens à une *praxis*, intégration qui témoigne de la véritable compréhension, telle est la démarche de l'herméneute.

Ce long parcours a pour avantage de déceler la complexité et l'amplitude de sens liées aux problématiques philosophiques. Dans le cas de la réalisation de soi, cette complexité est attestée par les nombreux existentiels qui se rattachent à la visée éthique. À ce propos, la philosophie transcendantale de Ricoeur mérite nos éloges en ce qu'elle permet de saisir notre condition humaine dans toute sa complexité.²⁸¹

²⁸⁰Ce qui explique d'ailleurs que le rapport du soi à son expérience de dépouillement est à proprement dit une interprétation de diverses expériences de passivité.

²⁸¹Bien que ce processus d'interprétation soit chez Ricoeur l'acte de l'interprétant, il n'en demeure pas moins que le sens qui émerge de cette activité ne cesse de le dépasser de par son objectivité. C'est le langage qui d'une part assure cette objectivité. L'intérêt ici est que

Penser le maintien de soi dont relève l'authenticité en fonction des existentiels de la visée éthique nous donne une compréhension profonde et complète de notre condition d'être agissant, responsable et possiblement digne d'estime. Concevoir ce maintien de soi comme une réponse à l'attestation-injonction de l'Autre dans diverses expériences de passivité donne sens à notre condition d'être souffrants : cette conception élargit le domaine de la signification jusque dans la sphère des affections.

En fin de compte, dans la visée d'une vie accomplie, la pratique de l'interprétation ne manque pas d'intérêt puisque l'estime de soi véritable et critique est le résultat d'une telle pratique. L'amplitude de sens qu'elle couvre est pour nous un avantage : elle rend possible la vie sensée, toujours sujette à l'interprétation, et, pleine de conviction, conséquente d'elle-même. L'interprétation est donc nécessaire en vue d'une réalisation authentique de soi.

Toutefois, bien qu'elle ouvre la voie d'une vie véritablement consciente, active et authentique, en ce que sa visée fondamentale est la compréhension de soi par soi, l'interprétation demeure une activité éminemment théorique. Aussi, en vertu des existentiels de la visée éthique, l'authenticité demande beaucoup plus que l'interprétation de soi : elle exige aussi un engagement conséquent dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

À la différence de Ricoeur, Jacques croit qu'il est une pratique particulière,

l'objectivité n'est toutefois pas assurée uniquement par le langage en tant que structure d'objectivation. Il est aussi chez Ricoeur une objectivité liée à l'interprétation qui ne relève pas tant du langage que des structures de l'existence même.

complète en elle-même, qui se rapporte à l'essence et à la finalité de l'homme comme tel. Il avance en effet que l'actualisation d'une compétence particulière réalise l'homme de façon ultime : c'est la communication du sens dans une parole droite qui accomplit véritablement l'homme comme personne. Aussi, bien que cette pratique implique jusqu'à un certain point l'interprétation de soi à l'aide du langage, le modèle pragmatique de Jacques s'arrête moins aux résultats de l'interprétation qu'aux conditions de production d'un discours qui soit signifiant.

En élucidant ces conditions, Jacques nous propose une pratique concrète. En retour, la philosophie transcendantale qui fonde la possibilité de cette pratique découvre les extraordinaires ressources théoriques d'une pensée et d'une logique dont la relation est l'a priori. À l'aide de ces ressources, Jacques a pu penser -- au-delà du rapport interprétatif de soi à soi -- le soi dans sa condition primitivement relationnelle. Or dans le vécu concret de la réalité personnelle, la vie et l'essence de la relation est amour tandis que la réalisation plénière de l'amour se trouve dans la parole heureuse.

Aussi croyons-nous sincèrement qu'une pensée et une logique de la relation comme celle de Jacques offre à l'herméneutique des ressources dont elle devrait s'enrichir. Une perspective relationnelle semble pouvoir rendre compte authentiquement de phénomènes tels l'amour, le pardon, l'injonction, l'amitié, la pertinence, la conscience, etc. Les phénomènes relationnels gagnent à être interprétés non plus à partir de l'intentionnalité du Même mais plutôt à partir d'un paradigme qui implique l'idée d'une relation originaire, productrice de ses termes.

Bien que la phénoménologie herméneutique nous révèle éloquemment la signification d'un monde intersubjectif, en ce qu'elle reste prisonnière d'une perspective qui ignore les ressources d'une telle logique de la relation, elle éprouve des difficultés à rendre compte des relations interpersonnelles comme telles. Pourtant, sans s'opposer aux résultats de l'herméneutique, une pensée de la relation explique relationnellement certains phénomènes que la phénoménologie ne pouvait que décrire à partir de l'intentionnalité du Même, comme si le Même s'en trouvait à l'origine et à la source. Ainsi en est-il, par exemple, de la sollicitude.

On sait que pour Ricoeur la sollicitude est le premier dépli du souhait de bien vivre. La question est ici de savoir si la sollicitude -- comme l'amour -- est d'abord relation ou sentiment propre. En d'autres mots, peut-on véritablement comprendre le "phénomène" de la sollicitude sans avoir recourt à l'idée d'une relation réciproque antérieure à ses termes ? Si on répond oui, on est condamné à croire que c'est la sollicitude qui --presque incidemment-- fait relation.

Mais encore, à l'instar du sentiment amoureux, la sollicitude ne suppose-t-elle pas la relation qui la fait naître ? Aussi, l'égalité dans l'échange que décèle ce sentiment n'est-il pas l'attestation d'un *a priori* relationnel ? Ces raisons nous font croire avec Jacques que l'établissement de l'égalité dans l'échange entre donner et recevoir tel que le conçoit Ricoeur est davantage l'oeuvre de la relation que de la sollicitude. Ainsi, la sollicitude -- comme tout phénomène relationnel -- gagne à être compris selon le paradigme de la relation.

Une logique de la relation nous convainc aussi du caractère éminent des relations interpersonnelles dans la perspective d'une vie accomplie : celles-ci réalisent de façon ultime la relation essentielle au principe de toute transcendance. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la possibilité d'une vie véritablement relationnelle soit distincte de l'investissement dans la visée éthique. Pourquoi ultimement sommes-nous appelés à viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ? À cela nous répondons : c'est lorsque nous vivons ainsi notre vie qu'il nous est permis d'accéder à la réalité personnelle. L'investissement dans la visée éthique, cette quête d'une vie signifiante, dispose l'homme à la réalité personnelle en donnant un contenu signifiant à ses réflexions et ses discours. Car l'esprit comme faculté se nourrit d'engagement.

Nous défendons ici l'idée selon laquelle l'investissement dans la *praxis* du bien vivre, au sens où Ricoeur l'entend, conditionne la possibilité même d'accéder à la réalité personnelle. À celui qui au fil de son histoire s'est sédimenté dans le conditionnement d'un caractère, la réalité personnelle reste fermée. Le maintien de soi serait dans cette perspective une condition à l'épanouissement de la relation dans sa forme canonique.

Mais si on croit que la réalité personnelle réalise pleinement la condition humaine, doit-on nécessairement pour cela suivre Jacques lorsqu'il distingue radicalement la chair de l'esprit ? Une difficulté relative à cette distinction radicale est qu'elle ne parvienne à donner plein droit à l'expérience esthétique dans la perspective d'une vie authentique. Pourtant, une pragmatique qui s'appuierait sur la faculté de voir et de sentir le beau pourrait être féconde.

Cette faculté n'est-elle pas aussi un pouvoir de l'esprit dont l'homme est spécifiquement capable ?

À ce propos, un projet philosophique d'envergure consisterait à reprendre les ressources d'une logique de la relation pour les appliquer à l'expérience esthétique. La rencontre d'une logique de la relation et d'une phénoménologie herméneutique de l'incarnation pourrait se révéler là fructueuse. Car si dans la perspective d'une vie authentique, Jacques a pensé l'existential relatif à autrui selon le paradigme de la relation, il n'a pas même imaginé que la relation essentielle pouvait possiblement avoir d'autres modes de réalisation, intimement liés avec la réalisation personnelle.

Le projet, plus réflexif qu'académique, consisterait à voir si on ne pourrait pas concevoir entre l'esprit et la chair un de ces autres modes de réalisation de la relation essentielle.

Bibliographie

Ouvrages cités.

GREISCH, Jean, «Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques». dans Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1990, A. Collin, Paris, p. 75 - 93.

HEIDEGGER, Martin, Être et Temps, traduction par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

JACQUES, Francis, Différence et subjectivité, Paris, Aubier Montaigne, 1982, 418 p.

JACQUES, Francis, «De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme?», dans Archivio di filosofia, 1986, p.196 - 218.

RICOEUR, Paul, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, 420 p.

RICOEUR, Paul, «entre éthique et ontologie, la disponibilité», dans Colloque Gabriel Marcel, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 157 - 164.

RICOEUR, Paul, «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique.», dans Revue de l'institut catholique de Paris, octobre-décembre 1988, p. 83 - 99.

Ouvrages consultés.

COLLIN, Pierre, «L'héritage de Jean Nabert» , dans Esprit, no 7-8, juillet-août 1988, p.119 - 128.

DESCOMBES Vincent, «Le pouvoir d'être soi», in Critique, Paris, juin-juillet 1991, p. 545 - 596.

de morale, A. Colin, Paris, 1993, 413 - 427.

JACQUES, Francis, Dialogiques. Recherches logiques sur le langage, Paris, P.U.F., 1979, 422 p.

JACQUES, Francis, «L'espace logique de l'interlocution», dans Bulletin de la Société de Philosophie, séance du 26 avril 1980.

JACQUES, Francis, «Langage et conflit dans le langage de Gabriel Marcel», Colloque Gabriel Marcel, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 231 - 248.

JACQUES, Francis, L'espace logique de l'interlocution, Paris, Presses Universitaires de France, 1995. 640 p.

JACQUES, Francis, «Sens commun, lieu commun, sens communicable» dans Revue internationale de philosophie, 1986, p. 207 - 220.

JACQUES, Francis, «De la signifiante» dans Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, A. Collin, no 92, avril - janvier 1998, p.179 - 218.

NABERT, Jean, Éléments pour une éthique, préf. P. Ricoeur, Paris, Montaigne, 1962, 221 p.

RICOEUR, Paul, Temps et récit, t.3: Le temps raconté, Paris Seuil, 1991.

RICOEUR, Paul, «L'identité narrative» et discussion, dans Esprit, no 7-8, juillet-août 1998, p. 295 - 314.

RICOEUR, Paul, Du texte à l'action, essais d'herméneutique II, Paris, éditions du seuil, 1986, 409 p.