

Quelle sorte d'être est le soi?

Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi

Marc-Antoine Vallée

Université de Montréal

Abstract

This article aims to make explicit the ontological implications of the Ricœurian project of a hermeneutics of self as formulated in *Oneself as Another*. The author first redraws Ricœur's double approach proposing to think the attestation of the self following the Aristotelian notion of being-true and the capable man following the categories of actuality and potentiality. Underlining the fragmentary nature and the incompleteness of Ricœur's analysis, he then explores a third way to speak about the being of the self following the category of relation, thus developing the idea of an underlying "ontology of the relation" implied by this hermeneutics of the self.

Keywords: *Ontology, hermeneutics, self, otherness, relation.*

Résumé

Cet article vise à dégager les implications ontologiques du projet Ricœurien d'une herméneutique du soi tel que formulé dans *Soi-même comme un autre*. L'auteur retrace d'abord la double approche de Ricœur proposant de penser l'attestation du soi suivant la notion aristotélicienne de l'être-vrai et l'homme capable selon les catégories de l'acte et de la puissance. Soulignant le caractère fragmentaire et insuffisant des analyses de Ricœur, il explore ensuite une troisième façon de nommer l'être du soi selon la catégorie de la relation, développant ainsi l'idée d'une "ontologie de la relation" sous-jacente à cette herméneutique du soi.

Mots-clés : *Ontologie, herméneutique, soi, altérité, relation.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 1, No 1 (2010), pp. 34-44

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.10

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Quelle sorte d'être est le soi?

Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi

Marc-Antoine Vallée

Université de Montréal

Introduction

L'herméneutique du soi développée par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* se termine sur une réflexion "exploratoire" visant à déterminer quelle sorte d'être est le soi. Le principal objectif de Ricœur est de préciser quelle ontologie se trouve impliquée dans la conception originale du soi qu'il propose. Suivant l'adage d'Aristote selon lequel "l'être s'entend selon plusieurs acceptions,"¹ il y fait valoir la pertinence, pour l'herméneutique du soi, de se réclamer d'une ontologie de l'acte et de la puissance (*énergéia-dunamis*) et des philosophies du *conatus*, en marge d'une ontologie de la substance. Selon lui, la phénoménologie de l'homme capable pourrait trouver un appui important dans cette ontologie de la potentialité représentée par Aristote, Spinoza et Leibniz. Ricœur s'efforce également dans ce contexte de donner un nouveau sens à la conception aristotélicienne de l'être comme être-vrai à travers le thème de l'attestation. La vérité du soi comme attestation désigne l'assurance que possède le soi d'exister en tant qu'être capable. Mais, de l'aveu même de Ricœur, les analyses ontologiques de *Soi-même comme un autre* restent très fragmentaires et programmatiques.² En relisant aujourd'hui cette étude, on peut se demander si une telle ontologie du *conatus* est en mesure d'accueillir toutes les implications ontologiques de son herméneutique du soi. J'aimerais soutenir ici la thèse que cette double approche du soi selon l'être-vrai et selon l'acte et la puissance doit être complétée par une autre façon de dire l'être, et plus particulièrement l'être du soi: l'être selon la catégorie de la *relation*. Cette autre intelligence de l'être, cette "ontologie de la relation", nous invite à penser le sujet herméneutique, conformément à la conception ricœurienne du soi, comme un être fondamentalement relationnel.

L'être-vrai et l'être selon l'acte et la puissance

Je souhaiterais tout d'abord souligner la pertinence et les limites (dont Ricœur avait lui-même conscience) des propositions de *Soi-même comme un autre* visant à déterminer quelle sorte d'être est le soi. Le principal intérêt de la réactualisation de l'être comme être-vrai est de servir d'horizon aux réflexions sur l'attestation du soi. Ce que Ricœur désigne comme étant le "mot de passe"³ de *Soi-même comme un autre* constitue la dimension aléthique ou "véritative" de l'herméneutique du soi. L'attestation représente le type de vérité auquel peut prétendre une herméneutique du soi. Toutefois, ce prolongement de l'être-vrai aristotélicien dans la notion d'attestation ne va pas totalement de soi, puisque la notion d'attestation est une conception originale de la vérité, répondant aux exigences propres à l'herméneutique du soi, qui cherche une troisième voie entre la certitude objective et la simple opinion (*doxa*). Ainsi, contrairement à Aristote qui oppose tout simplement l'être-vrai à l'être-faux, Ricœur conçoit l'attestation comme un mode de vérité se rapprochant davantage du témoignage et de la conviction profonde et dont

le contraire serait le soupçon. De ce point de vue, une attestation n'est pas tant exclusivement vraie ou fausse, que digne ou non de confiance. Face à une attestation douteuse, nous n'avons d'autre recours qu'une attestation plus fiable. Cette nomination de l'être comme être-vrai permet de décrire la confiance du soi quant à ses capacités fondamentales, l'assurance qu'il a d'exister comme un être agissant et souffrant. Mais il importe de souligner que le soi ne maîtrise pas l'origine de cette conviction profonde qui le fonde davantage qu'il ne se fonde lui-même. Comme l'écrit Ricœur: "De l'intime certitude d'exister sur le mode du soi, l'être humain n'a pas la maîtrise; elle lui vient, lui advient, à la manière d'un don, d'une grâce, dont le soi ne dispose pas."⁴ Cette remarque pointe déjà en direction d'une conception relationnelle du soi, dans la mesure où l'ipséité implique toujours un rapport constitutif à une altérité. Le soi se saisit dans la relation à une certitude qui s'impose à lui, la source ultime de l'attestation venant donc d'ailleurs.

À travers l'attestation, le soi se reconnaît en tant qu'être capable. Le soi se comprend comme celui qui dit "je peux" ou "je suis capable de..." C'est pour rendre compte de cette détermination essentielle du soi à partir de ses capacités que Ricœur introduit le couple de l'acte et de la puissance. Le grand bénéfice du réinvestissement de ces notions dans le cadre de ces réflexions est de fournir un horizon commun aux différentes analyses sur l'agir humain. Il s'agit principalement de penser une unité analogique de l'agir humain, qui respecterait la polysémie de l'agir, sans entraîner pour autant une pluralité dispersée. Mais, la reprise des concepts aristotéliens ne va pas sans une certaine transformation de leur sens. La principale difficulté est d'établir quel type de rapport cette acception de l'être entretient avec l'agir humain, car, comme le souligne Ricœur lui-même, dans le contexte de la *Métaphysique*, la théorie aristotélienne de l'acte et de la puissance devait essentiellement "d'une part, assurer au mouvement la dignité ontologique que les parménidiens lui refusent; d'autre part, s'appuyer sur la notion d'acte pur pour donner dignité ontologique aux entités de la cosmothéologie."⁵ Dans les deux cas, nous sommes bien loin d'une caractérisation de la *praxis* humaine. Néanmoins, Aristote nous met sur la voie de l'agir humain en donnant certains exemples relevant du domaine de la *praxis*. On peut dire que Ricœur radicalise cette application de l'acte et la puissance à l'agir humain, tout en préservant la signification ontologique plus étendue de ces deux concepts. En effet, soutient-il, "l'essentiel est le *décentrement* lui-même [...], à la faveur duquel *l'énergéia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se *détache* l'agir humain."⁶ Suivant cette lecture, l'agir humain serait "le lieu de *lisibilité* par excellence de cette acception de l'être," tout en admettant que l'acte et la puissance aient "d'autres champs d'application que l'agir humain."⁷ Autrement dit, Ricœur propose de concevoir le rapport entre l'agir humain et le couple acte et puissance selon une dialectique subtile où l'agir humain est à la fois le lieu privilégié où se manifestent l'acte et la puissance, tout en n'apparaissant que sur un fond d'être puissant et effectif, qui nous invite à penser un certain décentrement du soi. À nouveau, le soi ne domine pas ce qui fonde son être, mais se comprend plutôt en *relation* à un fond d'être plus originaire. Ricœur voit un prolongement de cette intelligence de l'être dans les œuvres de Spinoza, Leibniz, Fichte, Freud et Nabert.

L'être comme relation

Les analyses de Ricœur visent donc à mettre en lumière les implications ontologiques d'une phénoménologie de l'homme capable et de la notion centrale d'attestation. Il paraît cependant improbable que ces propositions réussissent à couvrir l'ensemble des implications ontologiques d'une herméneutique du soi. La conception du soi qui ressort des études de *Soi-même comme un autre* et des œuvres postérieures présuppose une autre intelligence de l'être: l'être

comme relation. À la question "quelle sorte d'être est le soi?," l'œuvre de Ricœur nous invite assurément à répondre "un être capable." Mais l'orientation résolument intersubjective de *Soi-même comme un autre*, nous force également à répondre que le soi est un être "relationnel." De fait, il est caractéristique de l'herméneutique du soi qu'elle ne repose pas sur un moi isolé ou une totalité égologique, mais sur une ipséité d'emblée habitée par la relation à l'autre. C'est cette détermination essentielle du soi qui appelle une ontologie de la relation.

Cette intelligence de l'être comme relation s'enracine, à son tour, dans l'œuvre d'Aristote, qui pense la relation comme une catégorie, comme une façon de nommer l'être.⁸ Toutefois, dans le contexte de l'ontologie aristotélicienne, la relation n'est encore qu'une acception assez secondaire de l'être. Dans l'ordre des catégories, la primauté reste accordée à la substance. La catégorie de la relation ne gagnera en importance que vers la fin de l'Antiquité et au cours du Moyen Âge dans le cadre de la théologie chrétienne. Plus précisément, c'est dans la réflexion sur le mystère de la Trinité que la notion de relation en vient à jouer un rôle de premier plan. Ainsi, dans le *De Trinitate*, Augustin mobilise la notion de relation, conjointement à celle d'essence, pour tenter de décrire le Dieu trinitaire. Au plan de l'histoire des concepts, il s'agit là d'une avancée considérable pour la notion de relation qui se révèle comme étant une détermination fondamentale de Dieu. Cette avancée découle de la tâche difficile de penser Dieu comme étant à la fois un et trine. La réponse d'Augustin est que Dieu est un point de vue de l'essence (ou de la substance), mais qu'il forme une Trinité au plan de la relation.⁹ Le Père, le Fils et le Saint-Esprit se définissent comme "personne" (*persona*) strictement à partir de la relation qui les unit. Cette réponse a donné lieu à une longue tradition dans l'Église d'Occident.¹⁰

La réflexion théologique sur la Trinité a très certainement contribué à l'essor d'une compréhension de l'être de l'homme comme étant lui aussi, à l'image de Dieu (*Genèse* 1, 26), un être personnel et relationnel. Ce qui est essentiel pour la question qui nous concerne, ce sont moins les fondements théologiques possibles d'une telle compréhension de l'être de l'homme que la conception originale de l'être comme relation. Ma thèse est que l'herméneutique ricœurienne du soi implique une telle ontologie de la relation. La preuve en est que tous les grands thèmes de cette herméneutique présupposent une définition du soi comme étant un être fondamentalement relationnel.

Identité, institutions et reconnaissance

On pense d'abord à la façon dont Ricœur conçoit l'identité du soi comme ipséité. Cette identité ne repose pas sur une *mêmeté* substantielle, mais plutôt sur un certain maintien de soi dans ses rapports à autrui. Le modèle par excellence du maintien de soi est celui de la promesse qui m'engage et me lie à autrui. À cet égard, nous sommes d'emblée dans le champ des relations interpersonnelles, dans le face-à-face de la relation "je-tu." Dans la promesse, le soi s'engage auprès d'autrui à rester fidèle à une entente, à une obligation ou à un serment. Le soi tel que l'entend Ricœur se définit d'emblée à travers ces engagements et ces liens qu'il tisse avec autrui. En fait, la relation à l'autre est inscrite dans les mailles des récits de vie qui constituent l'identité narrative du soi. Tout récit de vie est toujours déjà enchevêtré dans les récits des autres. L'histoire d'une personne est inextricablement liée aux récits de ses proches, parents et amis. Plus encore, une partie importante de cette vie ne nous est connue que par l'intermédiaire des récits de nos proches. C'est le cas de notre naissance et des premières années de notre vie. Ainsi, l'identité narrative du soi ne se forme et ne se définit qu'à travers une pluralité de récits impliquant inévitablement une relation à autrui.

Mais le rapport à l'autre ne se limite pas aux relations interpersonnelles avec les proches. Il inclut également la relation intersubjective médiatisée par les institutions de la société. Le soi, qui appartient à une société donnée et participe à la vie des institutions, se définit à travers sa position sociale et ses rapports à ses concitoyens. Dans le contexte de *Soi-même comme un autre*, la notion d'institution désigne d'abord et avant tout la "structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique."¹¹ S'inspirant à la fois des travaux de Hannah Arendt et de John Rawls, Ricœur conçoit l'institution comme une structure du "pouvoir-en-commun" (Arendt) et un système de distribution (Rawls). De ce point de vue, le soi est à la fois celui qui prend part à la vie sociale en agissant et en s'impliquant dans l'espace public, mais aussi celui à qui une juste part revient de droit selon les principes de justice et d'égalité. Ainsi le passage au plan institutionnel introduit une nouvelle détermination du soi, celle du "chacun", à partir de laquelle peut s'énoncer le principe : "à chacun son droit."¹² Dans ce contexte, le soi se comprend comme un citoyen parmi les autres. Il revient à chaque citoyen le droit de réclamer son dû.

Il importe de noter que ces analyses de *Soi-même comme un autre* demeurent toujours au niveau des relations intersubjectives et refusent toute hypostase des institutions. En cela, Ricœur reste fidèle à son texte de 1977 "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité" dans lequel il s'appuyait sur la phénoménologie husserlienne pour critiquer la réification de l'esprit objectif hégélien.¹³ Cependant, la place qui est réservée à Max Weber en 1990 n'est plus la même que celle qu'il occupait en 1977, alors que la sociologie de ce dernier était présentée comme le complément parfait de l'approche husserlienne. Ricœur voit désormais dans le concept de distribution la possibilité de dépasser le "faux débat sur le rapport entre individu et société"¹⁴ qui découle de l'opposition de la sociologie de Weber à celle de Durkheim. Comme l'explique Ricœur:

La conception de la société comme système de distribution transcende les termes de l'opposition. L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose que les individus porteurs de rôles. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part.¹⁵

L'institution auquel participe le soi n'est donc jamais une entité séparée qui exigerait une ontologie distincte, mais doit être comprise à partir de la relation intersubjective et peut donc être abordée dans le cadre d'une ontologie de la relation. Cette relation intersubjective que Ricœur situe au fondement des institutions se trouve à ses yeux éclairée par la théorie contractualiste de Rawls et les théories de l'agir communicationnel d'Apel et Habermas, à condition qu'elles soient comprises comme des approches procédurales qui proposent une formalisation de notre sens préalable de la justice. En tant que formalisation, ces approches exigent ensuite un travail de recontextualisation qui tienne compte de la visée téléologique et des convictions profondes qui animent le vivre-ensemble, de la situation historique et politique donnée, ainsi que du tragique de l'action.¹⁶

Le thème de la reconnaissance mutuelle, abordé dans la troisième partie de *Parcours de la reconnaissance*, constitue un pas de plus dans la mise en lumière de la dimension relationnelle du soi. Au cœur de cette réflexion se trouve la question de la "corrélacion originaria entre relation à soi et relation à l'autre"¹⁷ posée par la théorie hégélienne de la lutte pour la reconnaissance (*Anerkennung*). La lecture que Ricœur propose des fragments philosophiques de Hegel de la période d'Iéna et des théories actuelles de la reconnaissance comme celles d'Axel Honneth, de

Jean-Marc Ferry et de Charles Taylor offre un prolongement aux réflexions sur l'identité du soi en faisant ressortir le rôle central du rapport à autrui dans la reconnaissance de soi. Cette visée de reconnaissance est décrite avec Honneth comme opérant à la fois au plan personnel, juridique et social.¹⁸ Au plan personnel, Ricœur insiste sur la reconnaissance mutuelle dans les relations familiales, amoureuses et amicales. Confronté au mystère de sa naissance, le soi se reconnaît également en s'inscrivant dans une lignée généalogique comme étant le fils ou la fille de..., comme héritier ou héritière d'un lignage. Ensuite, au plan juridique, le soi se reconnaît lui-même et les autres comme étant un sujet de droit, chacun étant soumis à des obligations normatives dans les rapports aux autres. Enfin, au plan social, le soi se reconnaît dans le partage de valeurs communes avec les autres membres de la société et comme une personne digne d'estime dans ses fonctions sociales.

Altérité de la chair, d'autrui et de la voix de la conscience

La caractérisation de l'identité du soi à partir du récit, de la vie institutionnelle et de la lutte pour la reconnaissance forme une première étape dans la direction d'une détermination encore plus originaire du soi dans sa relation à l'autre. La thèse plus fondamentale encore de Ricœur est que le soi, en tant qu'ipséité, est toujours déjà habité par une certaine altérité. La relation à l'altérité est constitutive du soi. D'où à l'évidence le titre de l'ouvrage: *Soi-même comme un autre*. Aux dires de Ricœur lui-même, ce titre signifie que "l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle apparten[t] à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité."¹⁹ Cette nouvelle avancée sur la voie d'une herméneutique du soi nous plonge au cœur de la constitution même du soi en tant qu'être sous le mode de l'ipséité. La description phénoménologique du soi dévoile trois principales formes d'altérité-passivité: la chair (corps propre), l'étranger (autrui), le for intérieur (voix de la conscience).

C'est sous la plume de Husserl que Ricœur voit les percées les plus significatives concernant la première forme d'altérité-passivité, l'expérience de la chair. Le texte des *Méditations cartésiennes* pose la question du corps propre dans son rapport à la chair. Le paradoxe décrit par Ricœur est que la chair apparaît à la fois comme ce qui m'est le plus proche, ce qui est le plus originairement mien, mais aussi ce qui est plus primordial que tout règne ou dessein de ma volonté. L'altérité de la chair réside précisément dans son caractère plus originaire que tout vouloir et toute initiative:

La chair précède ontologiquement toute distinction entre le volontaire et l'involontaire. On peut certes la caractériser par le "je peux"; mais précisément le "je peux" ne dérive pas de "je veux", mais lui donne racine. La chair est le lieu de toutes les synthèses passives [...]. Bref, elle est l'origine de toute "altération du propre."²⁰

L'altérité de la chair est donc plus originaire que le corps propre sur lequel règne la volonté. C'est cette altérité constitutive du même qui nous permet de comprendre que ma chair soit aussi un corps parmi les autres corps.

La seconde expérience d'altérité correspond à la rencontre de l'*alter ego* chez Husserl, ainsi qu'à celle bien distincte du visage de l'Autre chez Levinas. L'intention de Ricœur est de montrer l'impossibilité d'opérer unilatéralement une dérivation de l'*alter ego* à partir de l'*ego*, comme le tente Husserl, sans tomber dans une circularité problématique où l'autre est toujours

déjà présupposé d'une certaine façon. Ricœur se refuse aussi à accorder à l'Autre l'initiative exclusive, comme le fait Levinas. Il propose plutôt une conception dialectique ou croisée.²¹ Ce qui est fondamental aux yeux de Ricœur, c'est que la relation à l'autre soit plus originaire que toute dérivation à partir de la sphère du propre. Elle est décrite par Ricœur comme le grand présupposé de toute l'herméneutique du soi développée dans *Soi-même comme un autre*: "Il n'est pas une de nos analyses où cette passivité spécifique du soi affecté par l'autre que soi ne se soit annoncée."²² La relation à l'autre est présupposée: 1) au plan langagier, dans l'autodésignation du locuteur, inséparable du contexte d'interlocution; 2) au plan narratif, dans la réception par le lecteur des récits et des œuvres de fiction; 3) au plan éthique, dans la sollicitude et l'obligation morale. L'échec de la phénoménologie transcendantale dans son projet d'une constitution unilatérale d'autrui à partir de la sphère du propre a permis, selon Ricœur, de mettre au jour le "caractère paradoxal du mode de *donation* d'autrui," soit le fait que "les intentionnalités qui visent autrui en tant qu'étranger, c'est-à-dire autre que moi, *excèdent* la sphère du propre dans laquelle pourtant elles s'enracinent."²³

C'est dans l'injonction venant de l'Autre, décrite par Levinas, que le soi fait l'expérience d'une altérité excédant toute constitution à partir de l'*ego*. Toutefois, Ricœur reproche à Levinas de faire usage d'un style hyperbolique qui radicalise et absolutise la rupture entre le Même et l'Autre, entre la totalité et l'extériorité. Or l'intention de Ricœur est de préserver la relation là où Levinas insiste sur la rupture:

Parce que le Même signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation. L'Autre s'absout de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité. Mais comment penser l'irrelation qu'implique une telle altérité dans son moment d'ab-solution?²⁴

La thèse de Ricœur est qu'une herméneutique qui pense le soi en tant qu'ipséité permet d'échapper à une telle polarisation du Même et de l'Autre, puisque le soi ne s'y présente jamais comme une totalité close. Bien au contraire, le soi est lui-même fondamentalement constitué par l'expérience de l'altérité-passivité. Dès lors, ce qui est plus originaire, ce n'est pas la rupture, mais la relation. Le soi herméneutique doit être reconnu capable d'accueillir et de répondre à l'injonction de l'autre. Ce faisant, le modèle privilégié n'est pas celui d'une absolue dissymétrie entre le Même et l'Autre, mais celui d'une réciprocité entre le soi et l'autre représentée par l'amitié.

Après l'expérience de la chair et la rencontre de l'autre, la troisième expérience d'altérité est celle de la voix de la conscience qui résonne dans le for intérieur. Ricœur cherche à décrire la présence d'un appel ou d'une voix qui, tout en résonnant en nous, paraît étrangère et dont on ne saurait déterminer l'origine exacte. Si chez Heidegger le phénomène de la conscience (*Gewissen*) se trouve "dé-moralisé" et "ontologisé" comme appel du *Dasein* à un être authentique, l'intention déclarée de Ricœur est d'en retrouver la dimension éthique. La conscience se caractérise par l'écoute de l'injonction qui demande attestation. Elle s'inscrit dans la relation dialectique entre le même et l'autre. La démarche de Ricœur vise surtout à retrouver, derrière l'injonction morale de la conscience qui met le soi en garde contre certaines actions, l'injonction éthique qui l'invite à "la vie bonne". Plus qu'un simple souhait, l'aspiration à la vie bonne s'impose au soi à travers la voix de la conscience qui l'interpelle:

La passivité de l'être-enjoint 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. Se trouver interpellé à la seconde personne, au cœur même de l'optatif du bien-vivre, puis de l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation, c'est se reconnaître conjoint de vivre-bien avec et pour les autres dans des institutions justes et de s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu.²⁵

À la lumière de ces développements, Ricœur nous invite donc à reconnaître dans "l'être-enjoint" une structure primordiale de l'ipséité. Quant à la source ultime de l'injonction qui habite le soi – s'agit-il d'autrui, de nos ancêtres, voire de Dieu? – Ricœur ne prétend pas la connaître.

La conception relationnelle du soi comme un être-enjoint permet de jeter un pont entre l'éthique et l'ontologie. À cet égard, elle oppose une résistance à la thèse de Levinas selon laquelle le problème éthique n'est posé dans toute sa radicalité qu'à partir du moment où l'on sort de l'ontologie.²⁶ Plutôt que d'insister sur la rupture entre l'ontologie et l'éthique, la totalité et l'infini, le Même et l'Autre, la pensée de Ricœur nous montre la possibilité d'une conception du soi qui pense ensemble ce que Levinas tend à séparer. Son herméneutique révèle que l'être du soi implique d'emblée un rapport à l'autre et une ouverture à l'injonction éthique. En tant qu'homme capable, le soi est apte à accueillir cette injonction et y répondre. Il peut s'engager, agir et se reconnaître responsable. Mais ce n'est que parce qu'il est un être relationnel que s'ouvre devant lui tout le champ de la vie éthique, politique et sociale. Envisagée sous l'angle de la relation, l'herméneutique du soi dévoile une co-originarité de l'éthique et de l'ontologie. Ainsi, c'est parce que le soi est un être relationnel que la question éthique du rapport à l'autre est si fondamentale. En retour, c'est parce que la question éthique se montre si pressante et primordiale pour l'existence humaine que le soi doit être décrit selon la catégorie de relation. L'ontologie du soi nous force à penser l'ipséité dans sa relation à l'autre, l'injonction éthique s'adresse toujours au soi en tant qu'être relationnel. Une ontologie de la relation pointe inévitablement dans la direction de la relation éthique.

Conclusion

Une relecture de l'herméneutique ricœurienne du soi permet de mettre en lumière l'ontologie de la relation sous-jacente à tous ses grands thèmes: l'identité, les institutions, la reconnaissance, ainsi que l'altérité de la chair, de l'autre et de la voix de la conscience. À cet égard, la relation constitue une des façons les plus fondamentales de dire l'être du soi. Elle porte toute description du soi: 1) dans ses rapports au monde par l'intermédiaire de la chair et du corps propre, 2) dans sa vie éthique, politique et sociale à travers la rencontre de l'autre, le rapport aux institutions et la reconnaissance mutuelle, 3) dans sa dimension personnelle sous l'angle de l'identité narrative, de la reconnaissance mutuelle et de la voix de la conscience. De cette manière, une ontologie de la relation permet de rassembler les différentes facettes de l'existence du soi dans ses rapports au monde, à autrui et à soi. Elle décrit un soi qui, comme l'indique la préface de *Soi-même comme un autre*, ne se trouve pas dans une relation de parfaite coïncidence à soi, sur le modèle du cogito cartésien, mais qui n'est pas non plus affecté par une séparation radicale à soi, comme dans l'anti-cogito de Nietzsche. Il s'agit plutôt de penser un être qui se définit essentiellement à travers la compréhension médiatisée qu'il a de lui-même, son engagement personnel et social, ainsi que ses relations de réciprocité et de reconnaissance mutuelle. Ce n'est que par le réseau complexe de ces relations déterminantes à soi, au monde et à autrui que le soi

acquiert une teneur propre. En cela, le soi décrit par Ricœur est non seulement un être capable, mais aussi un être relationnel.

- ¹ Aristote, *Métaphysique*, 1017 a7; 1026 b 33. Aristote discerne en fait quatre grandes acceptions: l'être par accident, l'être selon les catégories, l'être-vrai et l'être selon l'acte et la puissance. Précisons que l'analyse ricœurienne des acceptions de l'être chez Aristote et leur rapport à autrui ont été traités dans le livre de Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur: Analyses éthiques et ontologiques* (Louvain: Peeters, 2006).
- ² Sur la nature fragmentaire de l'ontologie ricœurienne, voir Johann Michel, "L'ontologie fragmentée," *Laval théologique et philosophique* 65, n° 3 (2009): 479-487.
- ³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 335.
- ⁴ Paul Ricœur, *Réflexion faite* (Paris: Esprit, 1995), 108.
- ⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 356.
- ⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 357 (Les italiques sont de Ricœur).
- ⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 357 (Les italiques sont de Ricœur).
- ⁸ Cf. Aristote, *Catégories*, ch. 7; *Métaphysique*, Δ, 15.
- ⁹ Cf. Augustin, *De Trinitate*, Livre V, Ch. 5, 9 et 11.
- ¹⁰ Sur l'importance de la réponse d'Augustin et la tradition qu'il a initiée, voir notamment: J. Ratzinger, *Foi chrétienne: Hier et aujourd'hui* (Paris: Mame, 1969), 112-122; W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (Paris: Cerf, 1971), 221-225.
- ¹¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 227. (Les italiques sont de Ricœur).
- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 227.
- ¹³ Voir notamment, Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 318-334.
- ¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 234.
- ¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 234.
- ¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 264-278 et 291-336.
- ¹⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 255.
- ¹⁸ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 273-318.
- ¹⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367.
- ²⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 375. La notion d'"altération du propre" renvoie à l'ouvrage de Didier Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit, 1981).
- ²¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 382.
- ²² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 380.
- ²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 384. (Ricœur souligne)
- ²⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 388.

²⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 406.

²⁶ Cf. Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?" (1951), dans *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Le livre de poche, 1991), 12-22; *Totalité et infini* (Paris: Le livre de poche, 1961) 32-39; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Livre de poche, 1978); *Éthique comme philosophie première* (Paris: Rivages poche, 1982).