

Book Review

Corine Pelluchon, *Paul Ricœur, philosophie de la reconstruction. Soins, attestation, justice* (Paris : Puf, 2022), 267 p.

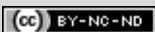
Azadeh Thiriez-Arjangi

Fonds Ricœur, CRAL/EHESS

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 14, No 1 (2023), pp. 151-168

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2023.635

<http://ricoeur.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](#).

Book Review

Corine Pelluchon, *Paul Ricœur, philosophie de la reconstruction. Soin, attestation, justice* (Paris : Puf, 2022), 267 p.

Azadeh Thiriez-Arjangi

Fonds Ricœur, CRAL/EHESS

Paul Ricœur, philosophie de la reconstruction. Soin, attestation, justice est le titre de l'excellent livre de Corine Pelluchon paru en septembre 2022 aux Puf. Il est issu de ses conférences adressées aux soignants à l'université Gustave-Eiffel de novembre 2019 à janvier 2020.

Dans son avant-propos, Corine Pelluchon parle du regard qu'elle porte sur *Soi-même comme un autre*, l'œuvre magistrale de Paul Ricœur, ainsi que des raisons qui motivent sa réflexion. Elle évoque d'emblée le rôle de la phénoménologie française dans l'élaboration de la phénoménologie herméneutique de Ricœur qui, selon elle, trouve sa forme aboutie dans *Soi-même comme un autre*. Dans sa lecture de cet ouvrage, l'auteure reste fidèle à la progression initiale de Ricœur et relate graduellement le sens de l'herméneutique ricœurienne du soi gouvernée par le mot-clé de l'attestation, qui traverse l'ensemble du livre.

Chapitre I. Une vie, une œuvre

Pelluchon commence le premier chapitre de son livre par quelques éléments bibliographiques, tout en indiquant quelques références majeures de la pensée ricœurienne. Comme elle le précise, « la structure de l'ouvrage composé de dix études s'éclairera ainsi que la méthode utilisée pour fonder une ontologie de l'agir en répondant à ceux qui jugent qu'une telle entreprise est vaine ou impossible¹ » (17-18).

Chapitre II. La confrontation entre herméneutique et philosophie analytique

Dans le second chapitre du livre, « La confrontation entre herméneutique et philosophie analytique », Corine Pelluchon s'appuie sur sa lecture des quatre premiers chapitres de *Soi-même comme un autre* et défend la thèse selon laquelle il existe de vrais désaccords entre phénoménologie herméneutique et philosophie analytique.

L'auteure met deux subjectivités côte à côte – l'une issue de l'ancrage linguistique et l'autre dépourvue de cet ancrage – et soulève trois problèmes. Le premier problème porte sur le fait que les théories anglo-saxonnes du langage et de l'action sont incapables de rendre compte de

¹ Les numéros entre parenthèses correspondent à des références à l'ouvrage de Corine Pelluchon. Par ailleurs, toutes les références à l'ouvrage de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, sont indiquées en notes de bas de page.

la constitution d'un récit ou encore de l'expression d'un désir. Le second problème, souligné par Ricœur lui-même, tient au fait que les analyses du discours présentent une réflexivité apparente qui reste privée d'ipséité ; de la même manière, les analyses de l'action pensent une action sans agent et conduisent en ce sens vers une ontologie de l'événement qui est impersonnelle et sans vécu. Ce qui pose enfin problème, c'est que ces oppositions conceptuelles conduisent la philosophie analytique vers un réductionnisme aveugle qui justifie un certain relativisme moral.

Ce premier constat conduit Pelluchon à discuter sa thèse en deux temps : I/ Langage et subjectivité ; II/ Philosophie de l'agir *versus* philosophie de l'action.

Dans son premier sous-chapitre « Langage et subjectivité », Pelluchon évoque des critiques formulées par Ricœur à l'encontre des théories anglo-saxonnes du langage. Elles consistent à dire qu'en restant uniquement sur le terrain logique et linguistique et non sur celui du vécu et de l'antéprédicatif, la philosophie analytique reste privée de certaines catégories constructives de la démarche phénoménologique.

L'auteure réfléchit sur toutes les notions essentielles à la phénoménologie ricœurienne – comme celles d'ipséité et de corps propre – et rappelle à ce titre que, dès la première étude de *Soi-même comme un autre*, Ricœur signale l'écart ou l'incompatibilité entre la philosophie analytique et la phénoménologie et qu'il montre également que la philosophie analytique est insuffisante pour penser l'identité personnelle. « Autrement dit, la philosophie analytique, notamment celle de Peter Frederik Strawson dont Ricœur discute l'ouvrage intitulé *Les individus*, ignore la notion d'ipséité ; elle ne définit l'identité que comme mêmeté et neutralise le soi » (65). Le soi n'est pas pensé comme corps propre, comme chair.

Dans les deux premières études de *Soi-même comme un autre*, Ricœur montre que les thèses de la philosophie analytique souffrent de l'absence des distinctions caractéristiques de la phénoménologie qui s'enracinent dans la notion husserlienne de corps propre ; ces dernières supposent en effet « que l'on n'assimile pas le corps physique ou l'organe (*Körper*) à la chair (*Leib*), c'est-à-dire au corps animé et vécu, qui est mon corps, et renvoie à mon histoire et à mon affectivité » (65-66).

Autrement dit, bien que la philosophie analytique possède une certaine rigueur pour expliquer les règles du langage et qu'elle aide ainsi à mieux comprendre certaines structures de l'existence, cette philosophie rencontre aussi certaines limites :

[...] la philosophie anglo-saxonne du langage et de l'action fournit une propédeutique à une philosophie pratique, mais il lui manque les notions indispensables pour éclairer la puissance d'agir d'un sujet, notamment le pouvoir de se dire et d'être responsable de ses actions (67).

Ce qui manque, en effet, à la philosophie analytique est l'agent comme existant, l'agent qui est à la fois agissant et souffrant. En s'appuyant sur cette critique du réductionnisme issu de la philosophie analytique, c'est-à-dire sur le fait que « l'existence d'une personne est celle d'un corps et d'un esprit, et qu'elle se résume à des événements physiques et mentaux connectés », Pelluchon dessine le lien existant entre les quatre premiers chapitres de *Soi-même comme un autre* dans leur approche exclusivement théorique et le 5^e chapitre de ce livre dont l'accent est plus pratique.

L'auteure tente d'abord de nous montrer les contours des critiques et des réserves de Ricœur à l'encontre de la philosophie analytique tels qu'elles s'expriment dans les quatre premiers chapitres de *Soi-même comme un autre*.

La question qu'elle se pose est la suivante : pourquoi Ricœur a-t-il fait un tel détour par la philosophie du langage alors qu'il possédait les outils de la phénoménologie ? À ses yeux, ce détour s'est fait au profit d'une herméneutique du soi qui suppose que « le sujet n'accède à lui-même que de manière médiate, et non par une autocompréhension immédiate ni par la réduction phénoménologique » (68). Cela dit, l'auteure admet que cette démarche ne signifie nullement un éloignement de Ricœur à l'égard de la phénoménologie au profit de la philosophie analytique. Si le philosophe « continue à penser que l'expérience s'enracine dans un sol antépédicatif », à l'instar de Merleau-Ponty, il admet aussi que le langage joue un rôle déterminant dans notre expérience de nous-même, des autres et du monde.

Pelluchon revient sur le second chapitre de *Soi-même comme un autre* où Ricœur s'interroge sur les actes de langage (*speech-acts*), qu'il préfère appeler actes de discours ; autrement dit, sur l'apport de la philosophie analytique à la réflexion sur l'identité. L'auteure tente de montrer comment Ricœur introduit la notion d'intentionnalité – tant rejetée par la philosophie anglo-saxonne du langage – au sujet de l'énonciation. Dans ce contexte, « [i]l s'agit [en effet] d'analyser les actes d'énonciation du sujet parlant dans une situation d'interlocution ».

La promesse pour Ricœur est l'exemple privilégié de cette situation. Par la promesse, en effet, on se lie à autrui en s'engageant à faire plus tard et tout de suite ce que l'on dit maintenant que l'on fera.

Afin de montrer que la structure du langage est le reflet de la « petite éthique », Ricœur résiste face à l'interdit de la philosophie analytique et passe directement de la description à la philosophie morale. C'est en s'appropriant la langue par l'acte de la parole que la structure de l'énonciation reflète l'articulation entre le rapport à soi, à autrui et au tiers. La description linguistique passe ainsi à côté du vécu et demeure incapable de penser un « soi-même ». Pour que le sujet puisse représenter son unique point de perspective sur le monde, il faut donc sortir de la philosophie analytique.

Chaque sujet parlant est un centre de perspective privilégié sur le monde, et c'est ainsi qu'il est la limite du monde et non pas quelque chose du monde. Puisque la pragmatique du langage renvoie la réflexivité au fait de l'énonciation traité comme un événement du monde, et non à la personne réelle faisant partie du monde, elle reste incapable de montrer la non-coïncidence entre le « je » considéré comme limite du monde et le nom propre qui désigne la personne réelle désignée par l'état civil. Ainsi, « la réflexivité ici est ipsité » (75). On doit reconnaître en ce sens que le sujet de l'énonciation comporte à la fois une dimension physique et objective et une dimension intentionnelle, liée au sens visé par un sujet.

Le second sous-chapitre, « Philosophie de l'agir », est consacré à la 3^e étude de *Soi-même comme un autre*. Ricœur y montre en effet qu'en raison de la logique propre de la philosophie anglo-saxonne de l'action c'est-à-dire des descriptions auxquelles elle restreint son analyse, elle n'est pas capable d'aborder la question de la responsabilité qui reste caractérisée par le rapport entre l'action et l'agent. Il ajoute en outre que la philosophie de l'action ne scrute pas les vraies pratiques à travers lesquelles un sujet s'exprime et se reconnaît. Ricœur pense que, puisque la

philosophie anglo-saxonne de l'action insiste sur ce qui arrive et non pas ce qui fait arriver, il n'est pas possible de fonder une ontologie de l'agir en s'appuyant sur elle. Or elle transforme l'action en événement sans proposer une conception substantielle du sujet introduisant la notion d'ipséité. Cette seconde critique conduit Ricœur à examiner la différence entre une philosophie de l'action issue d'une ontologie impersonnelle de l'événement et une philosophie de l'agir prenant en considération l'homme agissant et souffrant.

L'argumentation de Pelluchon porte sur ce point précis. La philosophie anglo-saxonne de l'action propose donc « une sémantique de l'action sans agent » et refuse de faire des motifs des événements intérieurs précédant l'action. Ricœur évoque une distinction entre les causes et les motifs sans mentionner une difficulté inhérente à la philosophie de l'action et qui liée au « problème des chaînes causales déviantes ». Ce problème concerne en effet le rapport complexe qui existe entre un événement mental et l'action en tant qu'événement physique. Selon l'auteure, le souhait de Ricœur est de démontrer que l'opposition entre cause et motif ne tient pas sur le plan phénoménologique. À la différence de la description analytique qui ne tient pas compte de la passivité inhérente au désir et à l'action, il met ainsi en œuvre une description phénoménologique qui fait apparaître la dynamique du désir.

L'autre limite de la philosophie anglo-saxonne de l'action tient également au fait qu'elle fait perdre la référence à l'agent ainsi qu'à l'accomplissement de l'action alors que ce dernier serait susceptible d'être « interprété en fonction des raisons d'agir qui l'expliquent » sur le plan ontologique. Pelluchon admet que « pour Ricœur, les théories analytiques offrent une conception assez pauvre de la vie physique et de la condition humaine » (82).

Dans la 5^e étude de *Soi-même comme un autre*, Ricœur revient sur ce rapport de dépendance de l'action à agent. Afin d'examiner si la pragmatique de l'action est plus apte que la sémantique de l'action à éclairer ce rapport de dépendance, ce dernier emprunte un chemin inverse. Il commence donc par la description des actions et de leurs raisons, pour éclairer le type d'attribution d'une action à un agent. Ce cheminement conduit Ricœur vers la philosophie aristotélicienne qu'il juge plus à même de résoudre l'énigme de l'ascription que la philosophie analytique. Il va donc de la question : « quoi-pourquoi ? » à la question pivot « qui ? ».

Toutefois, la philosophie grecque ne possède pas la notion de volonté. Par conséquent, le recours à Aristote conduit Ricœur à utiliser les catégories propres à la phénoménologie. Pelluchon rappelle à ce titre qu'« Aristote distingue les actions faites malgré soi (*akôn, akousios*) des actions faites de son plein gré (*hékôn, hekousios*) et [que], parmi ces dernières, il accorde une attention particulière à celles qui expriment un choix préférentiel (*prohairésis*) que détermine au préalable la délibération (*bouleusis*) » (85). Ricœur s'intéresse à ces distinctions qui permettent d'éclairer le type de dépendance de l'action par rapport à l'agent.

Dans la mesure où il se situait au-delà de l'attribution ordinaire d'un prédicat à un sujet logique, Aristote faisait appel à deux métaphores pour parler de l'originalité et même de l'énigme du rapport entre l'agent et l'action : puisque nous sommes les « pères » de nos actions, il s'opposait à l'idée que nul n'est méchant volontairement, mais s'appuyait sur une seconde métaphore afin de souligner aussi que nous sommes les « maîtres » de nos actions.

En citant Levinas à la fin de *Soi-même comme un autre*, Ricœur reconnaît que l'éthique implique que l'on pense la responsabilité comme incessible, et même que l'on considère que cette

responsabilité constitue notre ipséité. Ainsi, la responsabilité va au-delà du fait de s'attribuer des actes. L'ipséité nous permet de penser nos actions, mais elle a aussi un contenu moral qui renvoie à la notion de disposition morale chez Aristote. La disposition morale désigne une permanence à travers le temps qui ne relève ni de la psychologie, ni du caractère du sens qui est donné².

Ricœur se sert ainsi d'Aristote comme d'un allié contre la philosophie anglo-saxonne, afin d'introduire une conception riche du sujet qui soit susceptible de penser la responsabilité de nos actes. Tout en montrant comment Ricœur se sert d'Aristote comme allié, Pelluchon souligne en même temps les mérites de la philosophie analytique dans son approche du psychisme. Puisque l'analyse logique de l'identification du sujet auquel l'action est attribuée (l'ascription) est limitée, il faut néanmoins sortir d'une sémantique du langage comme celle de Strawson et penser un agent qui s'autodésigne. Le lien étroit entre l'action et le soi, indispensable à la notion d'imputation, va donc au-delà de ce que la philosophie anglo-saxonne du langage et de l'action peut offrir.

Ricœur définit alors l'imputation comme « l'acte de tenir un agent responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises³ », et Pelluchon précise que « [l]a notion d'imputation implique de prendre en considération la puissance d'agir de la personne, c'est-à-dire sa liberté comme capacité d'initiative ainsi que le lien du sujet à ses différentes actions » (89).

Comme le montre Ricœur lorsqu'il analyse l'attribution d'une action à un agent, la notion aristotélicienne de causalité efficiente met en avant les actions déclenchées par l'agent libre qui sont soumises aux lois de la nature. C'est ainsi qu'il est amené à reprendre la distinction kantienne entre un commencement du monde et un commencement dans le monde ou au milieu du cours du monde. Comme le précise Pelluchon, « la liberté est un commencement relativement premier dans le temps. Comprendre cela éclaire l'aporie de l'imputation, c'est-à-dire les difficultés que soulève l'attribution à une personne d'une série d'effets dont certains lui échappent » (90). Elle ajoute plus loin :

En effet, si le passage du quoi ? est nécessaire pour attribuer la personnalité d'une action à une personne, pour la lui imputer et la juger, on doit se demander où commence le commencement (aporie de l'imputation en amont) et quelle est la responsabilité de l'agent au regard du caractère illimité de la série des conséquences que son action a provoquées (aporie de l'imputation en aval) (91).

Dans cette perspective, l'interrogation mise en avant par Pelluchon repose sur la portée de nos actions et l'étendue de notre responsabilité dans le monde d'aujourd'hui. Pour l'auteure, il est urgent d'admettre que la structure de notre responsabilité dans le contexte écologique, technologique ou encore démographique de nos temps a changé. Il faut donc à la fois penser une forme de responsabilité individuelle et collective et « distribuer la responsabilité des acteurs en fonction de leurs sphères distinctes d'action ». Nous sommes ainsi au cœur du problème des

² Ce type de permanence à travers le temps est la pierre d'édifice de la notion d'attestation chez Ricœur.

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil/Points-Essais, 1990), 121.

responsabilités différenciées qui a conduit Raymond Aron à la suite de Max Weber, à distinguer responsabilité historique et responsabilité morale (93).

Pelluchon rappelle que l'imputation reste un jugement et qu'elle produit, comme le dit Ricœur, un « effet de clôture⁴ ». Or on est toujours amené à trancher entre plusieurs partis pris, revendications ou encore interprétation. En ce sens, la structure conflictuelle demeure toujours et l'antinomie persiste. Ainsi l'aporétique est comme une méthode philosophique qui permet de désigner les difficultés soulevées par un sujet tout en fournissant un point de départ à la construction d'un cheminement philosophique.

Chapitre III. Identité personnelle et identité narrative

Corine Pelluchon débute ainsi son troisième chapitre : « Penser l'identité personnelle et l'action sans prendre en considération la dimension temporelle de l'existence condamne à s'en tenir uniquement à la mêmété et à ignorer la notion d'identité narrative » (99).

Dans la mesure où la narration permet de penser la parole tenue comme un modèle de la permanence dans le temps qui ne s'apparente pas au caractère et qui confère un contenu moral à sa notion d'attestation, Ricœur considère que son rôle dans la constitution du soi reste tout à fait fondamental.

Quant à l'identité d'une personne, elle est liée à son histoire – à son temps vécu – et à la manière dont elle la raconte. Si la philosophie analytique ne nous offre pas une conception incarnée du sujet, c'est parce qu'elle néglige le vécu ainsi que le rôle du récit et de son interprétation dans la constitution de l'identité. Par conséquent, l'identité narrative suppose que le sujet se constitue et se découvre au fil du temps à travers les récits et la réflexion qu'il a sur ses pratiques. Le fait que cette identité ne soit pas figée éclaire l'enjeu de la théorie ricœurienne de l'attestation qui consiste à penser l'ipséité comme une forme particulière de permanence dans le temps et ce sans exclure les ruptures et les crises existentielles. Si le principe de permanence a cette importance dans la tradition philosophique, c'est parce que le temps est une menace pour l'identité. Il faut donc concevoir la similitude d'un même individu malgré la succession des événements au cours d'une vie.

Dans ce contexte, Pelluchon pose la question suivante : « Quelle forme de permanence dans le temps est donc pertinente à propos de l'identité personnelle ? » Les deux modèles de la permanence dans le temps qui permettent de répondre à cette question à travers la dialectique entre l'*idem* et l'*ipse* sont le caractère et la parole tenue. La question du caractère a été amplement abordée par Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire* et dans *L'homme faillible* : « Le caractère n'est pas simplement une nature immuable et héritée ; il appartient également à l'existence vécue » (103). L'unité de comportement dans le caractère renvoie en ce sens à un niveau moral qui se situe entre le caractère intelligible décrit par Kant et la visée de la vie bonne chez Aristote. Ricœur pense ainsi le caractère comme « la mêmété dans la mienneté ».

⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 130.

Quant à la parole tenue en tant qu'« expression d'un maintien de soi choisi et assumé », elle repose sur l'ipséité. Telle est la raison pour laquelle l'identité-*ipse* reste à construire. Contrairement à la mêmeté, elle ne renvoie en rien à un concept psychologique ou biologique définitif. Dans ce mouvement par lequel chacun tente de saisir son existence et de se comprendre, la narration est donc amenée à jouer un rôle pivot. Cependant, il n'est pas aisé de distinguer l'*idem*, le « quoi » de l'*ipse*, le « qui », car l'*idem* recouvre souvent l'*ipse*. La narration assure la disjonction entre l'ipséité et la mêmeté⁵.

Les paradoxes de l'identité personnelle chez des penseurs comme Locke, Hume et Parfit – c'est-à-dire chez ceux qui se situent dans le positivisme radical d'une tradition anglo-saxonne qui va de Locke à Parfit – font ensuite l'objet de l'analyse de Pelluchon. Selon elle, Ricœur remonte aux sources des présupposés de la philosophie analytique, c'est-à-dire à Locke et à Hume, et suggère qu'ils sont moins dogmatiques que leurs héritiers. Si ces derniers retiennent de Locke l'assimilation entre l'identité personnelle et la mémoire – Locke distingue en effet l'identité corporelle et l'identité psychique liée à la mémoire, et il considère le moi comme ce qui reste le même à travers le temps –, certains d'entre eux, comme Parfit, vont jusqu'à soutenir, en s'inspirant de Hume, que l'identité est une illusion.

Pour Ricœur, l'insuffisance de la démarche de Parfit dans son ouvrage *Reasons and Persons*⁶ tient au fait qu'il déconstruit la notion d'identité-mêmeté sans la remplacer. Parfit ouvre en fait la voie à un réductionnisme qui conduit au nihilisme. Face à ce réductionnisme, la tâche que s'assigne la philosophie ricœurienne, c'est d'aller au-delà des propositions de la philosophie analytique en montrant que l'identité est narrative, c'est-à-dire qu'elle se compose sans cesse.

Pelluchon continue sa lecture en s'interrogeant sur l'identité narrative et sur l'herméneutique du soi. Elle souligne à ce titre que les crises d'identité manifestent un écart entre l'*idem* et l'*ipse* en tant qu'ils constituent les deux pôles de notre identité. L'auteure pense également qu'il est primordial de connaître les ressources que la théorie narrative offre à une compréhension de soi sans être forcément associée à l'engagement envers autrui et à la promesse. Dans cette perspective, elle évoque la question du récit telle qu'elle est exposée dans *Temps et récit*. Selon elle, en s'appuyant sur la mise en intrigues des actions par les récits, la théorie narrative conjugue l'unité et la diversité du personnage. Or à l'instar d'un personnage de roman attaché aux événements de sa vie, on reste constitué par ce qui nous arrive.

Bien plus, notre identité se construit par la manière dont nous agençons les événements et les interprétations, en reconnaissant que certains s'inscrivent dans une certaine continuité avec ce que nous étions (*idem*) et avec ce que nous voulions vraiment (*ipse*), alors que d'autres nous ont poussés à remanier nos valeurs et à procéder à des changements importants de notre ipséité (121).

⁵ Ricœur avait déjà abordé cette question et expliqué le rôle de la narration dans le second volume de la trilogie *Temps et récit* avant de l'approfondir dans la 6^e étude de *Soi-même comme un autre*.

⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford : Oxford University Press, 1986).

Ainsi, le récit est comme un art de la composition qui nous sert à faire le lien entre la concordance et la discordance et qui contribue à une synthèse de l'hétérogène : il met en œuvre une dialectique entre moi et l'autre que moi. Enfin, en mettant en intrigue l'action, le récit permet de rendre compte des différentes formes de l'interaction. Comme le souligne Pelluchon, « l'identité narrative est [donc] une réponse aux apories de l'ascription⁷ » (123).

La théorie narrative permet ainsi de concevoir une unité narrative de la vie et offre ses ressources à l'herméneutique du sujet. Pour Ricœur, qui se réfère ici à la notion diltyenne d'histoire d'une vie comme ensemble cohérent, « l'identité de l'histoire fait l'identité du personnage ».

Pour Pelluchon, c'est la théorie aristotélicienne de la narration qui a sans doute encouragé Ricœur à mettre en avant la possibilité d'une unité du soi au-delà la diversité. La notion d'identité narrative lui permet en effet de privilégier la dimension de concordance par rapport à celle de discordance tout en élaborant son concept d'attestation. En insistant sur cette notion d'unité, Ricœur écarte en quelque sorte la notion levinassienne de substitution, laquelle suppose d'assumer l'impossibilité de se rassembler. Comme l'écrit Pelluchon, « [l]e cogito de Ricœur est brisé, mais le sujet se rassemble après l'événement ou les événements l'ayant brisé » (126).

En s'inspirant de la *Poétique* d'Aristote, la théorie ricœurienne de la narrativité insiste sur l'unité narrative d'une vie dégagée par la *mimesis*. Cependant, l'objectif poursuivi par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* n'est pas celui de *Temps et récit*. Dans l'ouvrage de 1990, en effet, la théorie narrative est liée à une théorie éthique. Pour avoir le sens de responsabilité ou de la justice dans le chaos et la dissolution, il faut pouvoir se rassembler. L'éthique en tant que visée d'une vie bonne implique que nous puissions saisir notre vie comme une totalité singulière et que nous ayons un minimum d'estime de nous-mêmes qui ne soit pas compromise par la culpabilité ou la présence pathologique du passé. Pelluchon situe cette exigence au cœur de l'ontologie de l'homme capable de Ricœur et en déduit que la dimension éthique de sa théorie narrative est constitutive de sa philosophie.

Néanmoins, elle regrette que Ricœur n'ait pas suffisamment pris en compte les questions autour de la maladie d'Alzheimer ou des personnes ayant vécu des événements tragiques. Elle évoque à ce titre *L'écriture ou la vie*⁸ de Jorge Semprún ou encore *Auschwitz et après*⁹ de Charlotte Delbo : dans ce dernier texte, l'auteure décrit un sujet qui ne réussit pas à habiter le temps en dehors du modèle de la hantise, ce qui laisse place aux narrations brisées du sujet. En s'appuyant sur ce dernier livre, Pelluchon constate que la difficulté de vivre est aussi une difficulté de raconter et de se raconter. Toutefois, même brisé, le récit existe. Le récit est un existentiel, c'est-à-dire qu'il reste nécessaire à la compréhension de soi et qu'il permet aussi de tenir bon, même

⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 175.

⁸ Jorge Semprún, *L'écriture ou la vie* (Paris : Gallimard, 1994).

⁹ Charlotte Delbo, *Auschwitz et après* (Paris : Éditions de Minuit, 1970-1971).

lorsqu'il est repoussé ou raconté par bribes comme dans le cas des affections dégénératives du système nerveux.

Pelluchon aborde alors la question du soin et souligne le fait que « le soin donne raison à Ricœur quand il insiste sur le corps propre et le vécu, et qu'il parle de l'éthique en se référant à l'approche aristotélicienne renvoyant aux dispositions morales acquises et non à la déontologie » (140). Elle évoque aussi la question de la sollicitude présente dans la 7^e étude portant sur les demandes formulées au malade, sur le fait qu'on lui donne l'opportunité d'exprimer son consentement et sa reconnaissance, tout en restituant une sorte de mutualité dans un échange au départ asymétrique.

Dans un chapitre absolument passionnant, Pelluchon situe sa réflexion dans le « Prolongement de la théorie narrative en médecine et en politique » et évoque la médecine narrative, née sous l'impulsion de Rita Charon à la fin des années 1990 aux États-Unis.

Elle rappelle que la médecine narrative repose sur la reconnaissance des différents récits des patients. Cette médecine donne de l'importance à la mise en intrigue des événements de vie des malades et les conduit vers une synthèse de l'hétérogène répondant à la double exigence de concordance et de discordance. Raconter leur récit, aide les patients à reconfigurer le temps et à donner un sens à ce que leur arrive. Toutefois, l'auteure souligne que la médecine narrative reste incomplète si nous ignorons son rôle dans la formation des professionnels de santé et dans la résolution des crises rencontrées au cours de chaque parcours professionnel. Or il est important que les acteurs de ce secteur apprennent à exercer leur jugement moral en situation et qu'ils prennent en compte leurs émotions positives ou négatives face aux patients. Une formation en médecine narrative aide aussi les personnels de santé à déchiffrer la dimension cognitive de leurs émotions et à en tirer un bénéfice pour la connaissance de la réalité et de soi. « Enfin, l'écriture, la lecture et le partage d'expériences, voire le jeu d'acteurs, permettent d'incorporer les principes de l'éthique médicale » (153).

L'auteure poursuit sa lecture quant aux implications éthiques du récit et intitule la dernière partie de ce chapitre « Récit et politique. L'herméneutique comme éthique interculturelle ».

En s'interrogeant sur le lien entre politique et récit, Ricœur évoque le *Der Erzähler* (1936) de Walter Benjamin et sa thèse selon laquelle l'art de raconter est « l'art d'échanger des expériences » ; c'est-à-dire des expériences qui désignent « l'exercice populaire de la sagesse pratique ».

Puisque, l'identité narrative seule ne peut répondre aux dérives de la politique telle que le nationalisme, l'explication des liens existant entre le déclin du récit et l'intolérance reste nécessaire. L'herméneutique reste ainsi essentielle à la démocratie. Pelluchon juge primordial « d'insister sur l'une des affirmations principales de *Soi-même comme un autre* : pour raconter l'autre sans avoir peur de lui ni chercher à l'écraser il faut savoir qui l'on est » (154). À ce titre, un travail herméneutique visant à déchiffrer les images culturelles et les symboles qui forment « le

rêve réveillé d'un groupe historique¹⁰ » est nécessaire pour prendre en compte la diversité des cultures et – comme l'écrit Ricœur dans « Civilisation universelle et cultures nationales » – pour les approcher « autrement que par le choc de la conquête et de la domination » (155)¹¹.

L'auteure s'intéresse aux arguments de Benjamin quant à la fin du récit à notre époque et s'interroge sur le changement que cela pourrait apporter dans notre rapport au monde. Enfin, elle aborde le thème du rapport à la mort selon Benjamin. Elle en conclut ici que l'herméneutique demeure une partie intégrante de toute réflexion sur la temporalité humaine, grâce à laquelle la communication interculturelle devient possible. Comme l'écrit Pelluchon, « [p]arce que "comprendre, c'est traduire", l'herméneutique est une herméneutique de l'hospitalité ». Elle ajoute quelques lignes plus loin : « [...] le plus court chemin pour aller vers soi passe par l'autre » (160).

Chapitre IV. Soins, sollicitude et justice

Ce chapitre est consacré à la 7^e étude de *Soi-même comme un autre* et il aborde également quelques textes de Ricœur sur la médecine, comme « Les trois niveaux du jugement médical » ou « La souffrance n'est pas la douleur ». Dès le début de ce chapitre, Corine Pelluchon rappelle la vision éthique de Ricœur et sa structure ternaire, à savoir « la visée de la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes ». L'éthique médicale située dans ce contexte manifeste clairement le lien entre la visée de la vie bonne et la sollicitude. Le rôle des normes et l'importance de la sagesse pratique comme ultime recours quand les lois restent insuffisantes pour résoudre des dilemmes moraux sont aussi des points à souligner dans le cadre de l'éthique médicale.

Afin de mieux configurer le positionnement de l'éthique médicale, l'auteure rappelle la distinction ricœurienne entre éthique et morale et la primauté de l'éthique sur la morale. Cela signifie que « le respect des normes repose sur un sujet responsable qui les reconnaît ». Ainsi, toute action s'inscrivant dans un contexte donné et encadrée par des normes est susceptible d'être examinée. Nos actions témoignent également de l'enchevêtrement de notre vie dans celle des autres. Selon l'auteure, l'herméneutique de soi et du soi vient donc remplacer la notion de nature ou d'essence de l'homme et elle permet à chacun de donner un contenu à son idéal d'une vie accomplie.

Comment l'herméneutique est-elle en mesure d'assumer cette tâche ? s'interroge Pelluchon. Au-delà du retour sur soi qu'elle permet, l'intérêt de l'herméneutique réside surtout, selon elle, dans le fait qu'elle conduit à la compréhension et à la connaissance des valeurs essentielles dans toute existence humaine. Dans le cadre de cette lecture de la 7^e étude de *Soi-même comme un autre*, il s'agit d'une idée essentielle car elle permet de répondre à la question :

¹⁰ Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », in *Histoire et vérité* (Paris : Seuil/Points-Essais, 2001), 333.

¹¹ Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », 337.

« qui suis-je ? ». L'herméneutique est donc une médiation permettant à chacun de prendre connaissance de son attestation (ou ipséité morale). Puisque la visée de la vie bonne propre à chacun motive les décisions les plus marquantes de toute vie, on peut dire qu'il existe un cercle herméneutique entre la visée de la vie bonne et les choix particuliers de chacun. L'herméneutique de soi est un va-et-vient entre ces deux pôles ; elle est ce qui conditionne l'estime de soi.

L'estime de soi correspond quant à elle au moment réflexif de la visée d'une vie bonne. En suivant Aristote, Ricœur ajoute la dimension de l'amitié à la visée d'une vie accomplie. L'amitié ajoute à l'estime de soi « l'exigence de mutualité dans l'échange entre des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes », écrit Ricœur (173)¹². Il étend cette vision à la sollicitude, c'est-à-dire à une relation dans laquelle il existe une sorte d'asymétrie entre les personnes, comme c'est le cas de la relation entre un médecin et un patient.

Il ne faut toutefois pas confondre l'amitié avec la justice. L'amitié est un face-à-face où on connaît les visages de nos amis. Comme le rappelle Ricœur dans son texte « Le *socius* et le prochain », « la justice s'adresse aux autres et au chacun (*socius*) dont on ne voit pas le visage ». Au-delà de cette référence implicite à l'importance du visage chez Levinas, Ricœur rejoint à nouveau la vision aristotélicienne selon laquelle « le rapport à autrui s'inscrit dans la solidité du rapport à soi et dans l'estime de soi » (178).

Pour Pelluchon, la pensée de Ricœur s'applique parfaitement bien à l'éthique médicale parce qu'elle parvient à réhabiliter les affects dans l'éthique. Or, au-delà de l'estime de soi, le sujet doit aussi se montrer disponible par rapport à l'appel de l'autre et des autres.

Toutefois, l'estime de soi implique la sollicitude. La sollicitude se nourrit de l'égalité profonde entre les hommes et se fonde « sur l'exigence de compenser les inégalités de situation par la reconnaissance de la valeur de chacun » (182).

Quant à l'attestation, elle suppose pour sa part l'estime de soi qui inclut la reconnaissance et la sollicitude. Pelluchon pense que c'est la raison pour laquelle Ricœur insiste sur « la réversibilité, l'insubstituabilité et la similitude », trois notions qui traduisent l'exigence de mutualité propre à la sollicitude et qui correspondent au second moment de l'attestation. C'est justement cette notion de similitude qui permet d'estimer autrui comme soi-même. Dans cette perspective, le rôle de la justice est de garantir cette similitude et la qualité des échanges entre les êtres.

Ces considérations nous conduisent alors vers « le sens de la justice » qui correspond au troisième moment de l'éthique selon Ricœur. Sa conception de la justice, entre le légal et le bon, est une institution et une vertu. Pour Pelluchon, la fin de la 7^e étude est révélatrice de la profondeur de la pensée politique de Ricœur puisqu'elle débouche sur une phénoménologie des normes. Or le philosophe « reconduit notre regard des normes aux dispositions morales, du devoir à la visée de la vie bonne, de la règle de la réciprocité et des procédures garantissant l'équité, la délibération publique ou la participation, vers l'exigence de mutualité, de la justice

¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 220.

vers sollicitude » (184). L'auteure ne manque pas de souligner qu'en dépit des nombreuses références à John Rawls, dans les 7^e et 8^e études de *Soi-même comme un autre*, Ricœur se démarque des théoriciens de la justice procédurale. Enfin, le souhait de vivre-ensemble garantit le maintien des institutions justes et la vitalité de la démocratie en tant que régime qui correspond le mieux à la conception ricœurienne de la justice.

À la suite de son analyse de la structure ternaire de l'éthique chez Ricœur, Pelluchon étend sa lecture de la « petite éthique » à la médecine. Elle considère à ce titre que le texte de Ricœur intitulé « Les trois niveaux du jugement médical¹³ » – issu d'une conférence datant de 1997 – illustre une structure où le point de vue individuel et les impératifs collectifs sont pris en compte. Ricœur exprime en ces termes la contradiction qui traverse la médecine : « La souffrance est privée, mais la santé est publique. » À ses yeux, les tensions qui existent en médecine entre le point de vue individuel et l'intérêt commun viennent, en réalité, de l'impossibilité totale de séparer le vœu de vivre bien et les normes, l'éthique et la politique.

L'auteure développe toute une série d'arguments riches et inédits pour expliquer cette dialectique entre l'individu et le collectif dans l'objectif de comprendre la relation entre soignants et soignés à travers les trois niveaux du jugement médical. Le premier niveau est prudentiel et repose sur des protocoles médicaux, sans effacer l'inégalité existant entre le patient et le corps médical. Le second niveau du jugement médical est le niveau déontologique ; il introduit un pacte de soin. Quant au troisième niveau, il est imprégné par l'exigence du pluralisme dans la société et concerne la construction de consensus sur des sujets qui divisent la société.

Dans la mesure où elle souhaite également parler de la spécificité de la pratique médicale qui a pour objectif de mettre fin à la douleur et à la souffrance des malades, l'auteure propose une lecture du texte de Ricœur intitulé « La souffrance n'est pas la douleur » (1992)¹⁴. Dans ce texte, en effet, le philosophe essaie de décrire phénoménologiquement la souffrance « en partant de la manière dont elle se manifeste pour en cerner le sens » (194). La souffrance reste incommunicable. La question que pose ici Pelluchon est de savoir « comment répondre à la souffrance d'autrui et que signifie endurer la souffrance ».

Dans une formule brève, Ricœur évoque le fait que « souffrir, c'est souffrir trop » et Pelluchon interprète la brièveté de cette affirmation comme le signe de l'impuissance de la raison face au déchirement causé par la souffrance. D'où la nécessité de faire comprendre au souffrant que toute souffrance reste excès.

Pelluchon évoque également la question du suicide, en déclarant qu'afin de résister à cette tentation, il faut prendre conscience de tout ce qui provient d'un état dépressif chez

¹³ Ce texte est publié dans *Le juste 2*.

¹⁴ Communication faite au colloque organisé par l'Association française de psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier 1992. Titre du colloque : « Le psychiatre devant la souffrance ». Le texte de cette communication a été publié dans *Psychiatrie française*, numéro spécial, juin 1992 ; et dans la revue *Autrement*, « Souffrances », n° 142, février 1994.

l'individu. Elle reproche à Ricœur de ne pas avoir abordé cette question dans le prolongement de sa réflexion sur l'appréhension de la souffrance comme excès. Or le philosophe a préféré insister sur le rapport à autrui et sur sa capacité d'agir. Mais cela constitue le paradoxe de la souffrance : « [...] la souffrance ne peut se dire et, en même temps, le sujet qui souffre a besoin de s'exprimer » (198). Ricœur parle d'une « déchirure qui s'ouvre entre le vouloir dire et l'impuissance à dire ».

Toutefois, la douleur se manifeste également au niveau du *visage*, par des cris et des mimiques. Pelluchon ne partage pas l'idée de Ricœur selon laquelle la douleur resterait enfermée dans le silence des organes.

À la différence de la douleur, la souffrance peut également impliquer une certaine passivité du sujet qui est vécue comme le résultat de l'action des autres. Quand Ricœur écrit « souffrir, c'est alors se sentir victime de... », il entend en effet souligner le fait que l'on endure la souffrance dans notre rapport avec l'autre. À l'inverse, personne ne pourrait être considéré comme responsable de ma douleur (sauf si celle-ci est provoquée par la torture). Cet axe de la relation soi-autrui permet en ce sens de *dévisager* la souffrance du point de vue de la narration. Ricœur dit à cet égard que la souffrance déchire le « tissu inter-narratif ». La souffrance prive le sujet de sa capacité à habiter le monde. Elle met le sujet « toujours en exil ou hors du temps ». Il est ainsi dans l'impossibilité de s'estimer soi-même et de posséder la capacité d'avoir des valeurs. Malgré le fait que Ricœur ne cite pas directement Hannah Arendt, l'auteure estime qu'il reste très proche de cette philosophe quand elle définit la désolation (*loneliness*) comme la perte de tout rapport spontané et créatif au monde commun.

Il reste toutefois que, pour rester bon et pour être en mesure de faire le bien avec solidité, surtout dans les périodes troubles, il faut s'estimer soi-même en tant que porteur du vœu de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes.

Chapitre V. Le soi, la norme et le tragique

Dans ce cinquième chapitre, Corine Pelluchon continue sa lecture de *Soi-même comme un autre* en abordant avec Ricœur la question de la soumission de la visée de la vie bonne à l'épreuve des normes. À ses yeux, la phénoménologie des normes développée dans la 9^e étude constitue une contribution essentielle de Ricœur à la pensée politique. Au-delà de cette contribution, l'auteure s'intéresse également à l'analyse ricœurienne de la conflictualité : cette dernière montre en effet quel est le rôle des conflits dans le passage de la règle aux situations singulières qui constituent l'épreuve de la morale et de la politique. Le cas de la tragédie d'*Antigone* dans laquelle les tensions entre la conscience individuelle et les lois positives ou l'État restent insurmontables en est l'exemple paradigmatique. Pelluchon parle ainsi du jugement moral en situation, c'est-à-dire de la sagesse pratique qui doit pour sa part beaucoup à la sagesse tragique. « Le tragique, écrit-elle, survient lorsque les protagonistes, étant "au service de grandeurs

spirituelles qui les dépassent¹⁵, s'arc-boutent sur leurs positions, livrent un combat qui libère des "énergies archaïques et mythiques¹⁶" et ne peut ouvrir la voie à aucune solution et à aucun compromis » (204). Il faut dorénavant retrouver des conditions justes et appropriées sans pour autant trahir les règles.

Une question se pose alors : si l'on affirme un primat de l'éthique – dans son ancrage aristotélécien –, sur la morale et ses ressources kantienne, pourquoi avons-nous besoin des normes et du devoir ? La réponse de Ricœur est claire : parce que nous avons un penchant au mal. Et c'est pour cela qu'il examine deux caractéristiques de la philosophie morale kantienne à savoir l'universalité et la contrainte. Ricœur rejoint Kant pour dire que le mal réside dans la formation de la maxime. Grâce à notre raison pure qui est pratique, toute la mesure du bien et du mal est en nous.

Le mal n'est donc pas l'absence du bien. Il est une positivité. Et puisque l'humain est faillible, le mal est radical. Toutefois, selon Kant, si nous avons un penchant au mal, nous avons également une disposition au bien plus profonde et authentique que ce premier. Comme le souligne Pelluchon, l'insistance de Ricœur sur la faillibilité humaine trouve ses ressources dans la philosophie de Jean Nabert. La présence du mal exige que la visée de la vie bonne assume l'épreuve de l'obligation morale et de l'universalité, ce qui nous conduit vers la notion d'autonomie. Cependant, pour Ricœur, on ne peut pas affirmer que la volonté est auto-législative.

Selon Pelluchon, l'auteur de *Soi-même comme un autre* introduit, d'un côté, une forme de passivité et d'hétéronomie au cœur de l'autonomie : il tente de repenser une dialectique entre autonomie et hétéronomie qui est au cœur de sa notion d'attestation. Mais, d'un autre côté, il insiste également sur une phénoménologie des normes et situe la norme de la réciprocité au cœur de la sollicitude afin de garantir l'estime de soi d'autrui tout en compensant la dissymétrie initiale dans laquelle une personne est active, tandis que l'autre est passive. Dans cette perspective, les normes vont à l'encontre de la violence comme de toutes les formes d'abus de pouvoir et elles exigent la répartition de l'autorité. En ce sens, s'il faut des normes, c'est parce que le mal existe et que l'abus de pouvoir est une tentation.

On est ainsi renvoyé à la seconde formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». La formulation de ce second impératif kantien dit en premier lieu que le respect de l'autre témoigne de mon autonomie qui reste l'obéissance à la loi de ma raison. En second lieu, il montre la symétrie existant entre mes devoirs envers moi-même et mes devoirs envers autrui.

Pour Pelluchon, la lecture ricœurienne de la seconde formule de l'impératif catégorique de Kant qui consiste à relier la notion d'humanité à celle d'altérité et de pluralité reste très originale. « Au lieu de ne voir dans l'humanité qu'un universalisme abstrait, qui serait aveugle à

¹⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 281.

¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 281.

la singularité de chacun et à la diversité, il insiste sur le fait que l'altérité donne tout son sens à cette notion », écrit-elle (215). Quant à l'altérité d'autrui — son visage —, elle est au fondement d'une société qui reconnaît la pluralité, comme l'a montré Levinas. L'auteure ne manque pas de souligner la proximité de Ricœur et de Levinas dans cette réflexion sur la phénoménologie des normes.

À partir de là, il est désormais possible de s'interroger sur l'utilité (efficacité) des principes de la moralité et des normes quand la sagesse pratique (qui est le recours au jugement moral) est instruite par le tragique ou encore quand nous sommes au cœur de conflits insurmontables. Pelluchon nous explique que « les conflits existants au sein de la société sont tellement surdéterminés, "surchargés de sens"¹⁷, que leur compréhension comme leur résolution ne peuvent passer par le choix et la délibération, au sens où Aristote et Kant en parlent » (222).

En évoquant la sagesse tragique, nous acceptons, en réalité, l'irruption du tragique dans la vie politique et morale. Lorsqu'il aborde cette question, Ricœur préfère évoquer *Antigone* car elle invoque le devoir envers des morts, la limite du politique et dénonce le caractère trop humain des institutions. « L'instruction de l'éthique par le tragique exige la reconnaissance de cette limite » (223).

Si la tragédie nous enseigne plus que la philosophie, c'est parce qu'elle propose une « conversion du regard¹⁸ », un changement d'attitude. La tragédie souligne la conflictualité propre à l'action humaine et engendre une aporie éthico-pratique qui s'ajoute à celles qui ont jalonné la quête de l'identité prise entre la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, du soi et de l'autre que soi. La sagesse tragique nous invite à admettre une certaine fragilité de chacune de nos certitudes. Une fois passé par l'épreuve du tragique, il faut modifier notre regard sur nous-mêmes, sur les autres et sur le monde.

Instruite par la tragédie, la sagesse pratique est essentielle au moment des conflits ou encore lorsque le respect de la loi se heurte au respect de la personne. On peut évoquer ici le cas de la promesse où la présence d'une certaine structure du maintien de soi n'empêcherait pas les conflits. Pour Ricœur, la fidélité pourrait constituer ici une réponse à ce problème ; selon lui, « il s'agit d'agir en étant toujours responsable de l'autre, de ne pas l'abandonner et de garantir la réciprocité, de ne pas agir de manière égoïste, quitte à renouveler la manière dont cet engagement et cette fidélité peuvent s'exprimer » (230).

À ce titre, la sagesse pratique doit également être prise en compte dans le domaine médical : par exemple, quand le corps médical est dans l'obligation d'annoncer une maladie létale à un patient tout en restant attentif à son état mental ou physique. La sagesse pratique est aussi appelée à adapter ses jugements aux nouvelles problématiques et aux situations inattendues. *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas en est un exemple.

¹⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 282.

¹⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 286.

Par ailleurs, les conflits présents dans la sphère pratique demandent un travail de reconstruction « qui consiste à traverser le fonds agonistique et ténébreux de l'expérience humaine en laissant émerger ce que Ricœur appelle après Nabert l'affirmation originaire » (232)¹⁹. L'affirmation originaire désigne Éros qui résiste face à toute volonté de destruction. En admettant l'abandon de la volonté de maîtrise, l'éros offre au sujet les conditions d'une prise de décision juste. On a ainsi affaire à une autonomie redéfinie qui est pensée non comme un point de départ mais comme un point d'arrivée.

Il s'agit, en effet, d'une démarche régressive qui permet de penser l'autonomie tout en intégrant l'altérité et la pluralité dans sa définition. Pour l'auteure, cette démarche régressive éclaire « le lien entre autonomie et hétéronomie, qui implique de prendre en compte la triple altérité constitutive du sujet : l'altérité liée à la loi que la liberté se donne ; celle qui s'ensuit au respect de l'autre comme tel ; celle qui vient du mal radical » (233). Ainsi, la conjonction entre le même et l'autre au sein du soi montre l'insuffisance du concept d'autonomie issu des philosophies de la liberté. « Une ontologie servant de base à une philosophie de l'action suppose que l'on approfondisse le rapport entre autonomie et hétéronomie qui noue la notion d'attestation à celle de responsabilité » (237).

Chapitre VI. Éthique et ontologie

Dans cette perspective, l'attestation désigne une structure de l'existence. Elle est considérée comme une manière d'exister sur le mode d'ipséité. Ce qui signifie que l'éthique est articulée à l'ontologie.

Corine Pelluchon rappelle cette fois la dette de Ricœur à l'égard de Heidegger. Car en comprenant que la conscience est une manière de se penser soi-même, ce dernier a mis Ricœur sur la voie de la distinction entre la mêmeté et l'ipséité. Toutefois, selon l'auteure, même si l'ontologie de l'agir ricœurienne se sépare de celle de Heidegger, la dialectique de l'ipséité et de l'altérité reste le fondement de l'ontologie de l'agir de Ricœur.

Il faut également noter que la notion d'altérité est polysémique et ne se réduit pas uniquement à l'altérité d'autrui. À ce titre, la notion de passivité — qui correspond en phénoménologie à la catégorie ontologique de l'autre — désigne la relation de soi à l'étranger au sens de l'autre que soi, mais elle désigne aussi la passivité de la chair. Cette phénoménologie de la passivité implique une réflexion sur le pâtir et donc sur la violence et la domination des autres sur moi. Elle met aussi le corps au centre de tout contact entre moi et le monde, moi et les autres. Or mon corps me fait sentir tout mon mal-être.

Comme le souligne Pelluchon, en « faisant l'expérience de mon corps qui est aussi une chair, je peux grâce à ce que Husserl appelle l'appariement (*paarung*), attribuer à l'autre une chair, constituer autrui à partir de moi comme autre conscience psychique incarnée » (245).

¹⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 318.

Quant à la passivité, elle indique en phénoménologie tout débordement de la conscience par l'étranger, « qu'il s'agisse d'autrui, qui reste transcendant en ce que sa signification excède sa phénoménalité, ou que l'on pense au corps, dont les altérations et même les sensations, comme la douleur et le plaisir, échappent à ma maîtrise et débordent mes représentations ». Selon Pelluchon, « cette phénoménologie de la passivité est une phénoménologie de la corporéité, c'est-à-dire que mon être-au-monde est conçu comme une immersion dans le monde par mon corps-chair et donc comme un être-avec-le-monde-et-avec-les-autres » (246).

La dialectique entre le soi et l'autre demeure au sein de l'herméneutique du soi de Ricœur, qui tantôt se rapproche et tantôt s'éloigne de pensées aussi différentes que celles de Heidegger et Levinas. Si Heidegger concevait l'extériorité comme étrang(ère)té, et non comme altérité, et si la voix (*Anruf*) ne renvoyait pas chez lui à la transcendance ou à l'hétéronomie, Levinas insistait pour sa part sur la primauté de l'altérité sur l'ipséité (ce que Ricœur conteste lorsqu'il se penche sur la question de l'altérité en termes d'extériorité chez Levinas).

Comme le souligne Pelluchon, « la notion de visage, qui signifie que la donation d'autrui est paradoxale, c'est-à-dire que je le vois, mais que "son apparaître ne peut être inclus dans l'enceinte de mes représentations"²⁰, est précieuse : autrui n'est pas un phénomène comme les autres » (249). Levinas, en effet, parle du visage non pas comme un spectacle mais comme une voix qui me dit : « Tu ne tueras pas. » Contrairement à Heidegger pour qui la conscience convoque le *Dasein* à sortir de sa déchéance dans le « on », pour Levinas l'éthique part de ce visage. L'auteure résume parfaitement bien le point de vue de Ricœur en soulignant la manière dont ce dernier « salue la force de cette phénoménologie alternative ou paradoxale qui aboutit à une herméneutique autre, à une manière inédite de renverser la subjectivité en inscrivant l'altérité d'autrui en elle et en faisant de la responsabilité une expérience de la passivité, et non le corrélat d'un choix ou d'un engagement préalable » (250). Le visage est aussi différent de la morale kantienne car, contrairement à elle, il singularise le commandement, puisque c'est à chaque fois et pour la première fois que tel autre me dit : « Tu ne tueras point. »

Ainsi, l'interprétation ricœurienne de l'altérité se démarque aussi bien de celle de Heidegger (comprise comme étrang(ère)té) que de celle de Levinas (comprise comme extériorité d'autrui). Ricœur préfère en effet parler de « l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité » (256)²¹.

Selon Pelluchon, cette interprétation témoigne à l'évidence de la richesse de la formule de l'attestation de Ricœur, qui écrit :

²⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 338.

²¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 409.

Se trouver interpellé à la seconde personne, au cœur de l'optatif du bien-vivre, puis de l'interdiction de tuer, c'est se reconnaître enjoint 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 (256)²².

Ainsi, « mener une vie bonne, c'est affirmer malgré tout la surabondance du bien et sa supériorité sur le mal [...], afin que d'autres se nourrissent à cette source qui vient de l'Autre, c'est-à-dire des autres, de l'histoire, de l'Infini dont le visage d'autrui est la trace, "de Dieu — Dieu vivant, Dieu absent — ou d'une place vide" » (259)²³.

Cette lecture achevée, on constate ainsi que l'approche riche et profonde de *Soi-même comme un autre* qui nous est proposée par Pelluchon, tout en s'appuyant sur la phénoménologie française, permet d'ouvrir de nombreuses pistes de réflexion et d'interprétation concernant les questions éthiques contemporaines. L'ouvrage nous donne déjà beaucoup à penser et on souhaiterait qu'il suscite chez l'auteure de nouveaux développements au sujet de la pratique et de l'éthique médicales.

Corine Pelluchon nous prouve encore une fois que l'œuvre de Ricœur continue à instruire notre temps et à apporter des réponses éclairantes à nos interrogations quant à l'épreuve de la vie.

²² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 406.

²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 409.