

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990

[Suite d'études qui applique « la méthode fragmentaire qui a constamment été la nôtre » [p345], en f]

Préface

Question du moi émerge avec Descartes: met le moi au début de la construction du monde. Moi → je pense → j'existe (malgré le démon trompeur) → Dieu existe → les choses existent. Descartes rétablit par la suite l'ordre ontologique tradi Dieu > le monde > moi, ms son oeuvre est poursuivie:

- tradition de Malebranche et Spinoza: « je pense » → « l'homme pense »
- tradition idéaliste (le sujet perd sa réalité; cf Kant)

// remise en cause du moi: Nietzsche représente la trad du « cogito brisé ». La déconstruction du langage (il n'y a pas adéquation du langage et de l'être et outrance du langage par la rhétorique; non: tout langage est artifice) et la généalogie tiennent lieu de nouveau démon qui sape de manière radicale le fondement cartésien; le moi devient un champ de phénomènes, au même titre que le monde extérieur, et n'est pas le refuge ultime de la certitude.

Soi-même comme un autre veut rétablir la question du soi entre ces deux traditions

- *Soi*: le soi (*selbst, self*) se distinguant de l'ego (*je, Ich, I*) non réfléchi
- *même comme*: l'ipséité (← *ipse* identité) vs mêmété (← *idem* ressemblance)
- *un autre*: relations de l'ipséité avec l'altérité

→ la confiance naîtra au fil de ces textes dont l'aspect parcellaire est assumé: elle n'est pas la certitude de Descartes ni la défiance et la déconstruction généralisée de Nietzsche (malgré ses tentatives de reconstruire d'un après objectif: monde du surhomme etc), mais la certitude intime du soi, la conscience morale (*Gewissen* plutôt que *Bewusstsein*).

1. Première étude. La personne et la référence identifiante

Comment le langage permet-il de marquer untel comme individu? 1) Par une description définie (« le 1er homme à marcher sur la Lune » ↔ projet de Quine d'un langage sans nom propre) 2) Noms propres 3) Indicateurs (pronoms, déictique)

PF Strawson dans *Les Individus* pose les bases de l'individualisation: il refuse de la fonder sur l'auto-référence (je – tu en dialogue), de même qu'il refuse de la fonder sur l'ipséité (crainte d'un solipsisme « je c'est moi »). Il la fonde sur la référence, et sur la mêmété: Untel est situé dans un cadre spatial et temporel commun; et untel est un corps physique (Strawson évite ainsi de partir des phénomènes psychiques, qui sont la part non-publique de nous-mêmes); le psychique est un prédicat qui en émane [aïe, mon voc est trop naïf] et qui a une visée commune avec les autres psychismes. ==> La mêmété est mise en avant pour définir la personne.

→ base nécessaire pour étudier la personne [en gros: base pratique qui évite de verser tout de suite dans l'ésotérique]. La question de l'auto-référence et de l'ipséité doivent cependant être traitées avec ampleur.

2. Deuxième étude. L'énonciation et le sujet parlant

Le point de vue pragmatique part du point de vue du « je » réflexif: Austin et les énoncés performatifs, puis Searle et les actes de langage (*speech acts*, actes de discours) centrent le discours non plus sur l'énoncé, mais l'énonciateur (bien qu'il y ait eu une tendance de la pragmatique à analyser les *actes* du discours comme de simples *faits* mondain et à ainsi éclipser la place du sujet parlant). H Paul Grice analyse même le discours comme un « échange d'intentionnalités se visant réciproquement » [p60]

→ paradoxe ou aporie: le « je » est-il identifiable comme « il »?

- Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1966: « je » et « tu » sont les seules vraies personnes; « il » n'en est pas une ms désigne n'importe quel objet du monde (« il parle », « il broute », « il pleut », substituable par « quelqu'un », « on », « untel » etc)
- GG Granger, *Langages et épistémologie*, 1979: « ancrage » du je: désigne toujours la même personne de l'ici et maintenant, à l'exclusion de tout autre (c'est le contraire de la conception du « je » comme *shifter*, forme vide et actualisante accueillant n'importe quelle référent).
- Wittgenstein, *Tractatus, Investigations, Cahier bleu*: je est le point de perspective privilégié sur le monde (ancrage) et pourtant il peut être traité seulement comme un simple contenu du monde: « Par je (dans « je vois »), je n'ai pas voulu dire: L.W., quoique, m'adressant à autrui, je pourrais dire: « C'est maintenant L.W. Qui voit réellement », encore que ce ne soit pas cela que j'aie voulu dire » (*Cahier bleu*, p66-67)

→ il faut conjuguer les approches sémantiques (« je » = « il ») et pragmatique (« je » = « je »). Voir Ricoeur, *Temps et récit III*: « maintenant » = « conjonction entre le présent vif de l'expérience phénoménologique du temps et l'instant quelconque de l'expérience cosmologique » [p69-70]. De même « ici ». De même « je » ou « tu »: conjuguer les 2 approches n'est pas artificiel mais répond à la structure de ces concepts.

1. Troisième étude. Une sémantique de l'action sans agent

Recours à la théorie de l'action, ms celle-ci a tendance à minimiser le rôle de l'agent et, partant, sera peu exploitable pr notre démonstration.

Qui? (action ← motif) en effet remplacé par la question du *Quoi-Pourquoi?* (événement ← cause).

Si l'on part de l'intention (cf *L'Intention* de E Anscombe, disciple de Wittgenstein), même déception: l'analyse conceptionnelle ne peut prendre en compte que l'intention passée (« j'ai agi intentionnellement ») ou présente (« j'agis intentionnellement »), mais pas l'intention future (« j'ai l'intention de »), car celle-ci n'est pas déclencheur d'un acte (car celui-ci n'a pas eu lieu et n'aura peut-être pas lieu).

Pourtant, phénoménologiquement, c'est cette *intention de* comme promesse qui définit l'intention.

Donald Davidson, *Actions and Events*, 1980: thèse = « l'explication par des raisons est une espèce d'explication causale » [p96] → remet à l'honneur les *raisons* d'une action → retour à la téléologie (cause efficiente disparaît de la physique et de la causalité avec Galilée) en tant que « le fait pour un événement d'être requis pour une fin donnée est une condition de l'apparition de cet événement » [p98]. Les actions sont des entités primitives au même titre que les substances (« Jean abat les cartes »: Jean + abat+ les cartes), comme en témoignent des questions communes sur les substances et les actions-événements: cette substance (Jean/ les cartes) ou action-événement [j'ai l'impression que PR conjugue les 2 chez Davidson] (abat) peuvent-elles apparaître une fois/plusieurs fois? Être quantifiées (une quelque toute)? → « Tout concourt à soutenir la thèse que les événements sont *individus* au même titre que les substances singulières » [p106]

→ perspective limitée par:

- la téléologie induit un but, mais évite l'idée d'une « orientation consciente par un agent capable de se reconnaître comme le sujet de ses actes ». Ainsi l'individuation de l'événement est de l'ordre de l'*idem* (identité réplique) et non de l'*ipse* (identité propre)
- au niveau temporel, Davidson s'occupe de l'« intentionnellement » du passé ou du présent, mais oublie que « l'intention de » ouvre au futur. Cette « intention de » sera abordée par Davidson par son concept du « jugement inconditionnel »

2. Quatrième étude. De l'action à l'agent

Ascription chez Strawson (← to ascribe; mieux que attribution) au centre de ses thèses: 1) tout prédicat est *attribuée* ultimement soit à des corps soit à des personnes (unités ultimes) 2) nous *attribuons* aux personnes des prédicats physiques ou psychiques qui trouvent leur unité en elles (on ne peut les traiter comme des prédicats totalement indep les uns des autres) 3) les prédicats psychiques (ex motifs et intentions) sont *attribuables* à soi-même ou à un autre tout en gardant le même sens.

→ l'*ascription* est une espèce d'attribution, mais si particulière qu'elle n'obéit pas aux principes simples de l'attribution. That's the problem.

Chez Aristote: pas de concept de volonté unifié (comme c'est le cas chez Augustin, Descartes, Hegel...). Les actes ont leur *principe* (*arkhè*) dépendant de (*epi*) l'agent lui-même (*auto*) (*Eth Nico III*, 1, 1110 a17). Mais noter que le principe (*arkhè*) et l'immanence d'un principe interne (*epi*) sont des termes dont Aristote se sert en physique (monde physique et monde animal); ils participent de la jonction du monde éthique (moral) / physique (naturel) chez Aristote. → c'est dans l'*auto* que réside l'intuition de l'ascription; cela est particulièrement visible dans la 3ème cat de choix proposés par Ar: 1) choix de bon gré 2) choix contre son gré 3) choix préférentiel. Choix préférentiel: « L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous » (1113 a9-12) → début du dvlpmt de la vertu. Aristote lie attribution et ascription, ms ne définit le rapport que métaphoriquement (« empire » ou « paternité » de l'agent sur ses actes).

Dans la théorie moderne (Strawson), ascription et attribution distinguées. Pour définir l'ascription, on a recours à la question *qui?* (question de l'agent) à laquelle on peut répondre de manière définie, couplée à la question *pourquoi?* (question des motifs) à laquelle on ne peut répondre de manière définie (cf psychanalyse).

Apories de l'ascription:

- Strawson: les prédicats pratiques et/ou psychiques peuvent être attribués à un autre que moi s'ils peuvent m'être attribués en propre. On ne prend pas en compte le saut qualitatif entre l'action faite par *soi* et l'action faite par *untel* (2 stades de dépersonnalisation: *on/ quiconque / chacun*). Cf de manière + radicale St Thomas, Descartes, Spinoza: les affects et les actions « sont attribuables à quiconque, à chacun, mais leur sens peut être compris hors de toute attribution explicite » [p119]: la persévérance de moi, de *untel* → la persévérance. Redéfinir l'attribution passera dès lors par la pragmatique (j'analyse qui agit, les rapports de force etc), et non plus la sémantique.
- L'ascription peut elle être de l'ordre de l'ordre moral? (+ « prescription » que « description »?); l'ascription est-elle une imputation? HLA Hart analyse l'ascription d'un acte à une personne comme le rendu des responsabilités dans une action *a posteriori* par un juge. Mais ce questionnement nous fait retourner à l'idée d'une puissance d'agir de l'agent et, par là, à la cause efficiente pré-copernicienne.
- Puissance d'agir → Kant a abordé ce pb ds la « Troisième antinomie cosmologique de la raison pure »: il faut distinguer à côté de la causalité naturelle une causalité libre (nécessaire pour la sphère morale notamm.). → idée de la possibilité d'un « commencement absolu » [ie une volonté libre]; Kant précise: « Nous ne parlons pas ici d'un commencement absolument premier quant au temps [ie création du monde], mais quant à la causalité ». Note: Kant laisse cette aporie sans esquisse de réponse. Idée largement reprise; ex Weber et Aron distinguent responsabilité historique et responsabilité morale [de Hitler pex]. Mais on ne réussit jamais à lier fortement les 2 causalités; ex: H von Wright, *Explanation and Understanding*: nous pouvons faire coïncider causes et fin si *we are confident* de pouvoir initier un système de cause (ex: faire démarrer ma voiture) jusqu'à une fin, grâce à l'expérience passée. Causes et fin ici s'entremêlent, ms restent distinctes.

3. Cinquième étude. L'identité personnelle et l'identité narrative

Rapport identité - temporalité à approfondir. Pour cela, théorie narrative (cf mon *Temps et récit*) utile, car la narration, entendue largement, traite galt de la durée d'une vie (tps bcp + large que les actions courtes de la théorie de l'action). Problème de l'identité: se mesure à sa permanence dans le temps (cf cas d'un outil dont on changerait toutes les pièces ms resterait le même; cas du code génétique). *Ipséité* sera donc une permanence sans substrat; permanence visible dans:

- le caractère: « ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même » [p144]; cf le « caractère »-personnage de théâtre ou de roman. ici *ipse* (*qui suis-je?*) et *idem* (*que suis-je?*) se recouvrent: cf les dispositions d'un individu faites de:
 - habitudes. « l'habitude donne une histoire au caractère; mais c'est une histoire dans laquelle la sédimentation tend à recouvrir et, à la limite, à abolir l'innovation qui l'a précédée » [p146]
 - identifications acquises: adhésion à des valeurs, des normes, des idéaux: ici clairement l'identité se fait par projection sur l'altérité (une *autre* personne dans le cas d'un héros ou d'une star).
- La parole tenue: si mon désir ou mon opinion change, je maintiendrai → ici marque l'écart *idem/ipse*: l'*ipse* (« j'ai donné ma parole et je suis moi-même... ») prévaut sur l'*idem* (« ...même si je suis différent, si j'ai évolué depuis que j'ai fait cette promesse »)

Paradoxes de l'identité personnelle:

- Locke, *Essai sur l'entendement humain*, 1694: l'identité se définit par 1) la permanence dans l'organisation 2) la réflexion et la mémoire (comme « extension rétrospective de la réflexion »). Incohérence dans la pensée et les résultats de Locke (si je suis amnésique etc), ms permet d'amorcer le tournant *mémeté* → identité.
- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1794 (livre I, 4, 6): pas de sentiment de l'*ipséité*: « Quant à moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière, chaleur ou froid, lumière ou ombre, amour ou haine, douleur ou plaisir. Je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception (trad Leroy, 1968, t.I p343). Comment se convainc-t-on que l'on est soi-même au fur et à mesure de nos perceptions? 1) par l'imagination (2 exp se ressemblent, j'imagine qu'il y a un lien entre elles) 2) par la croyance (mes impressions sont réelles).
- Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1986: reprend cette tradition (adverse / mes thèses) de l'absence d'identité:
 - Réductionnisme: « L'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurrence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux » (p211 [trad

de PR, cité p157]). → Réductionnisme au corps et au psychologique (2 phénomènes de la mêmété) sachant que 1) Parsit ne fait pas allusion au soi propre, au fait que je possède, je suis mon corps 2) pour le psychologique, le cerveau est choisi comme symbole du psychologique pour éviter également le retour sur le soi propre: « Le *cerveau*, en effet, diffère de maintes parties du corps, et du corps tout entier en tant qu'expérience intégrale, en ce qu'il est dénué de tout statut phénoménologique et donc du trait d'appartenance mienne. J'ai un rapport vécu à mes membres en tant qu'organes de mouvement (la main) ou de perception (l'oeil), d'émotion (le coeur) ou d'expression (la voix). Je n'ai aucun rapport vécu à mon cerveau » [p159] → l'ipséité se fonde ds la mêmété; de même, « cela pense » peut se substituer chez Parsit au « Je pense ».

- Mise en lumière des cas d'indécidabilité. utilisation intensive ds ses démonstrations des *puzzling cases*: pex si un personnage est copié (par radio du cerveau) à l'autre bout du monde, survivra-t-il à son double? Ex de science-fiction, avec intention réductionniste, à étudier par la suite ds notre théorie de la narration.
- et au final « personal identity is not what matters » (p255). Réaction teintée de bouddhisme à la thèse utilitariste de l'intérêt propre dominante ds le monde anglo-saxon.

4. Sixième étude. Le soi et l'identité narrative

→ passage d'une démonstration « défensive »

L'identité narrative et la dialectique de l'ipséité et de la mêmété

- la narration transforme la notion d'événement, avec sa faillibilité, par la notion d'intrigue (cf Propp puis Greimas). Personnage intimement lié à l'intrigue (il n'y a pas un portrait du personnage: le personnage se dégage par ses actions). « [Le récit] constitue, sous ses multiples aspects, la *réplique poétique* que la notion d'identité narrative apporte aux apories de l'ascription » [p175], notamm de la 3ème aporie de Kant (téléologie de la volonté / enchaînement des événements selon l'ordre naturel): le récit donne au personnage une initiative et offre un cadre (début / milieu / fin) par son narrateur qui donne un sens à l'action du personnage.
- la narration transforme l'appréciation de la personne par le personnage en intrigue: « la personne, comprise comme personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses « expériences » » [p175]. → « De cette corrélation *entre* action et personnage résulte une dialectique *interne* au personnage, qui est l'exact corollaire de la dialectique de concordance et de discordance déployée par la mise en intrigue de l'action » [p175]: 2 traits de permanence du personnage à travers ses actions:
 - Mêmété: « caractère »: cf ds les contes, les personnages gardent le même caractère. Dans les fictions technologiques, l'humain laisse place au clone; « les variations imaginatives de la science-fiction sont des variations relatives à la mêmété, tandis que celle de la fiction littéraire sont relatives à l'ipséité » [p179] car « les fictions littéraires diffèrent fondamentalement des fictions technologiques en ce qu'elles restent des variations imaginatives autour d'un invariant, la condition corporelle » [p178].
 - Ipséité: « maintien de soi »: cf ds les romans d'apprentissage ou du stream of consciousness, le soi demeure malgré les métamorphoses du caractère. Les cas limite (*L'Homme sans qualités* de Musil, où l'identité se dissout parallèlement à la narration) sont à voir plutôt comme une « mise à nu de l'ipséité par perte de support de la mêmété » [p178]

Entre décrire et prescrire: raconter

On peut allonger la durée des segments étudiés: NB: on passe d'une durée à l'autre de haut en bas mais aussi de bas en haut:

- Durée des « pratiques » (← GB « to practice »): exercer un sport, pratiquer un métier... Longue chaîne d'action entremêlant pt de vue systémique et pt de vue téléologique par l'agent. Durée limitée en +: notion de « règle constitutive » (empruntée à la théorie des jeux): je passe tel moment en tant que joueur de tennis pex, cela « compte comme » une partie de tennis (et non une chasse aux mouches); je suis en interaction avec d'autres, et même dans les activités solitaires (jardiner seul, faire de la recherche universitaire) j'agis selon des règles apprises, selon une tradition.
- Durée des « plans de vie »: vie de famille, vie professionnelle, vie de loisirs.
- Durée d'une vie: « Unité narrative d'une vie » (Alastair MacIntyre, *After Virtue*, 1982, recoupe *Temps et récit*).

Ms McIntyre ne pousse pas aussi loin que moi l'épaulement littérature/vie, t riche, malgré ses objections propres:

- équivocité de la notion d'auteur. Ms si je ne suis pas créateur de ma propre vie, j'en suis le co-auteur
- inachèvement « narratif » de la vie (cf Franck Kermode, *The Sense of an ending*). Ms la litt offre une vision des limites
- enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres (cf Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*). Ms la litt offre un mode de clarification et de mise en compétition de ces histoires.
- application de la narration aux phases révolues d'une vie vs aspect anticipatif et ouvert vers l'avenir d'une vie. Ms la litt offre une vision du souci qui peut s'appliquer à l'avenir (cf les pages projectives de la fin du *Temps retrouvé*).

Les implications éthiques du récit

Walter Benjamin, « Der Erzähler » (« Le Narrateur »): la litt était à l'origine (épopée puis s'efface avec le roman) un échange d'expérience.

→ tout texte a une visée éthique; même les textes les + neutres (historiographiques): l'historien va s'intéresser à ce qui représentait le + important, la vraie vie pour tel scribe.

Identité narrative se tient dans l'entre-deux entre caractère (mêmeté et ipséité) et maintien de soi (ipséité seule)

Septième étude. Le soi et la visée éthique

[NB: Etudes 7, 8, 9 structurées de la même manière: a) moi-moi b) moi-les autres c) moi-les institutions]

Distinction (non inscrite ds le langage, ms + pratique pr moi):

- éthique = « visée d'une vie accomplie » [p200] selon la « vie bonne » (téléologie, aristotélisme). Visée éthique = « visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes » [p202]
- morale = « articulation de cette visée dans des normes » [p200] (déontologie, kantisme)¹

Visée de la « vie bonne »

- au niveau de la pratique: la « règle constitutive » nous donne des étalons d'excellence (« *standards of excellence* » MacIntyre) selon un consensus « coopératif et traditionnel » [p207] guidé par les maîtres ou virtuoses ds chacun des domaines
- au niveau des plans de vie: le choix d'une vocation fixe les buts ultimes de nos actions, et nous pouvons ensuite nous lancer dans des pratiques qui auront leurs buts en eux même (ici Aristote avait préféré dénier aux actions tout but ultime et préciser que chaque action avait son but en soi)
- au niveau de la vie: question de la « vie bonne » (la « vraie vie » dirait Proust). La *phronésis* d'Aristote (future *prudentia*) doit être interprétée comme la nécessité d'interpréter ses actes et soi-même

Avec et pour autrui

[passage un peu vague à mon goût: Ricoeur ajoute des notions comme sollicitude ou autre selon son humeur (chrétienne)]

L'estime de soi n'est pas un repli sur soi: 1) c'est le meilleur de soi-même que l'on vise 2) ce n'est pas l'estime de « moi », mais de soi. → rôle médiateur de l'autre ds l'estime de soi: fil conducteur = Aristote, « Traité de l'amitié » in *L'Ethique à Nicomaque*, VIII-IX.

Question centrale: Doit-on s'aimer soi-même avant d'aimer les autres? En fait *mutualité* de la relation d'amitié et d'interpersonnalité:

- Aristote: « La possession des amis est tenue d'ordinaire pour le plus grand des biens extérieurs »: l'amitié intellectuelle/ utile / plaisante apporte dans tous les cas un surcroît, une réponse à un manque. Assimilation à des « biens » [(comme des biens matériels, hein)].
- Husserl a trop insisté sur le fait d'être soi
- Lévinas trop insisté sur le primat de l'autre. Le visage de l'Autre « est celui d'un maître de justice, d'un maître

¹ NB: on peut retrouver cette distinction pr la désignation de soi: le *respect de soi* étant l'aspect que revêt sous le régime de la norme *l'estime de soi*.

qui *instruit* et n'instruit que sur le mode éthique: il interdit le meurtre et commande la justice » [p221] → ms cette relation à sens unique de « spontanéité bienveillante » doit pouvoir être renversée, ainsi dans le sens de l'infériorité de l'être souffrant (souffrance = ne pas pouvoir), « Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même » [p223] → évolution de Lévinas par rapport à la def d'Aristote; sens de la *sollicitude*.

Dans des institutions justes

Ambiguïté de la justice: elle apparaît comme une contrainte extérieure imposée par un pouvoir extérieur. Mais: la justice est avant tout l'expression du *pouvoir-en-commun* (Arendt: marqué par la *pluralité + la concertation*) plus que de la *domination* (Arendt); « C'est par des moeurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement » [p227]. Ainsi lien de continuité entre: 1) relation à soi 2) relation interpersonnelle (l'amitié) 3) relation à ma société. La justice est (si l'on reprend la restriction du concept chez Aristote) essentiellement distributive, mais cette distributivité n'est pas le signe d'une dépersonnalisation: elle est animée par le sens de l'*égalité* (de même que la sollicitude anime les relations interpersonnelles).

5. **Huitième étude. Le soi et la norme morale**

Retour sur la morale (après l'éthique) et au respect de soi (après l'estime de soi); ce dernier se comprend selon la triade appliquée à l'estime de soi, car morale et éthique liée fdtalement:

La visée de la « vie bonne » et l'obligation

Obligation n'est pas détachée de toute visée à la « vie bonne », cf Kant, *Fondement de la métaphysique des moeurs* où le concept kantien de « volonté prend en morale kantienne la place que le désir raisonnable occupait en éthique aristotélicienne » [p240]. Le travail de Kant est de tenter de distinguer dans les affects les affects du désir, de l'inclination de ceux d'un désir exprimant la raison, afin de dégager une volonté pleinement autonome; la liberté se définira ainsi comme 1) négativement l'affranchissement total par rapport à la nature et à sa causalité 2) positivement comme « autodonation de la loi » [p245] → caractère universel et un du jugement moral se définit par la séparation de ces 2 désirs (naturel vs rationnel et abstrait). « Cette unité n'est pas celle d'un ego solitaire. *L'universalité* de vouloir, saisie en ce moment abstrait où elle ne s'est pas encore distribuée entre la pluralité des personnes » [p246]

Quelques apories qui naissent de là (et que Kant a reconnues):

- comment séparer les désirs pathologiques des désirs raisonnables?
- Le concept de *respect* suppose le contrôle du sujet qui respecte, mais aussi un attachement, une passivité à l'objet qui va à l'encontre de la règle d'autonomie affichée.
- Le mal: Kant est conduit à le valoriser (cf *Essai sur le mal radical*) pour en faire l'équivalent du *respect* en négatif: comme ce dernier basait de manière radicale la morale, le mal détruit de manière radicale l'édifice moral [oula, je suis un peu imprécis niveau voc] en sapant l'universalité. Il accentue notre libre-arbitre, puisqu'un choix radical peut être fait entre morale et mal (qui ne sont tous les 2 pas de l'ordre causal naturel).

La sollicitude et la norme

Norme = tu ne dois pas

- Règle d'Or: « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait » (Hillel, maître juif de St Paul). Prise en compte de la dissymétrie grammaticale (je fais / on te fait) agent/patient, réductible à l'extrême à la règle « Tu ne tueras pas » → règle *morale* positive, guidée par une indignation *éthique* contre
- Chez Kant: « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »
 - « humanité » = terme [abstrait], « médiateur entre la diversité des personnes [qui] a pour effet d'atténuer, au point de l'évacuer, l'altérité » [p259]
 - « personne »: « la notion de *personne* en tant que fin en elle-même vient équilibrer celle d'*humanité*, dans la mesure où elle introduit dans la formulation même de l'impératif la distinction entre « ta personne » et « la personne de tout autre » » [p261]
 - → « respect des personnes » chez les autres semblable à la mise en valeur de l'« autonomie » dans le moi, les 2 valeurs gardant une valeur [abstraite] universelle (même si « exister comme fin en soi » n'est pas la même chose que « se donner à soi-même une loi »

Du sens de la justice aux « principes de justice »

La règle d'autonomie est un « fait de raison » qui fonde la morale (on suppose raisonnablement qu'elle existe dans les faits); mais l'idée d'un contrat pour fonder la justice est, elle, totalement factice, « fictif ».

Rawls: reprend l'idée de contrat originel (cf déjà Rousseau et Kant), ms en l'orientant clairement contre les théories téléologiques de l'utilitarisme (tout homme vise à sa sécurité propre etc), en voulant fonder une théorie déontologique (éloignée des questions des fondations, dans le Bien pex).

« Position originelle » et « voile d'ignorance »; ms l'idée que l'on ne connaît pas sa position dans la société suppose que 1) chacun ait une idée des aspirations de l'humanité en général (éduc de masse?) 2) chacun doit savoir les besoins primaires d'un individu raisonnable 3) chacun doit être informé des différents syst de justice pour, au final, choisir le système de Rawls.

Mais: Rawls ne pose pas l'adoption de ses principes de justice au bout de sa démarche d'ignorance méthodique; son système est plutôt semblable à un cercle: Rawls suppose des principes qui déterminera une situation particulière qui aboutira à justifier les principes énoncés au début par Rals. Il ne faut donc pas cacher les caractères de ces principes de justice selon Rawls, et notamment leur caractère anti-sacrificiel (car l'utilitarisme suppose le sacrifice de sa liberté et, dans les faits, le sacrifice d'une classe de la société pour assurer la liberté de l'autre (Jean-Pierre Dupuy reprenant le ppe du bouc émissaire René Girard, *Esprit*, n°1, 1988).), et, au final, la foi dans la personne humaine comme fin et non moyen...

3. Neuvième étude: le soi et la sagesse pratique: La conviction

Interlude: le tragique de l'action

Tragédie permet de réfléchir sur l'action → domaine de la morale. Cpdt d'autres sphères en jeu: « une théologie, inavouable spéculativement, de l'aveuglement divin se mêle de manière inextricable à la revendication non ambiguë ambiguë, que chacun élève, d'être l'auteur seul responsable de ses actes » [p282]

Cpdt assez universel pour pouvoir être traité du pt de vue moral (malgré la contamination de l'exemple par cette théologie évoquée). Le pb qui se pose est l'apparente insolubilité des dilemmes, qui montre le « fond agonistique de l'épreuve humaine » [p283] selon Steiner (hommes vs femmes, vieux vs jeunes, société vs individu, vivants vs morts). Cas d'Antigone: 2 protagonistes aux vues restreintes (Créon identifie morale = Cité; Antigone morale = liens familiaux). Insolubilité? Non, car le chœur fait trop souvent des appels à la prudence (*phronesis, euboulia*) → malgré le sacrifice individuel des protagonistes de la tragédie, la tragédie (« sagesse tragique ») est un appel à une sagesse pratique chez le lecteur.

Hegel a traité d'Antigone dans cette perspective:

- *Phénoménologie de l'Esprit*: la tragédie montre l'aspect dialectique de la morale
- *Leçons sur l'esthétique*: dans la tragédie, les caractères sont inéluctablement menés à la mort, à l'opposé de la comédie où domine le rire et la subjectivité

→ mais au final, Hegel ne montre que l'opposition des caractères et non pas des idées. L'opposition des caractères permettra de dégager les idées. Il oriente alors la morale (auparavant abstraite, *Moralität*) vers la *Sittlichkeit*, une morale pratique fondée sur des entités supérieures (l'Etat notamm)

OK avec Hegel sur la tragédie comme mise à l'épreuve ds l'action de la morale, ms on ne peut recourir à la *Sittlichkeit* et aux entités extra-morales forgées par Hegel

1. Institution et conflit

Comme ds étude 7 et 8, sous-parties moi / les autres / les institutions, ms on commence ici par la dernière (qui permet de régler son compte à l'Idée d'Etat dans la *Sittlichkeit* de Hegel).

Pb de la justice: une juste distribution signifie-t-elle 1) chacun a sa part délimitée ou 2) un partage solidaire des « biens sociaux premiers » (expression de Rawls)? Kant disait ainsi que la morale (abstraite) ne pouvait que se borner à séparer le mien du tien. Ces biens sociaux premiers sont d'ailleurs aimantés par l'idée de « bon » donc on frise une pensée téléologique; de +, ils sont trop divers. Cf analyses de Michael Walzer²

→ tentative de déléguer au politique la tâche d'échelonner ces biens sociaux premiers pour faire fonctionner la justice
→ *Sittlichkeit* et Etat hégelien??

² Résumé p294 par citations: « Tous les biens auxquels la justice distributive a affaire sont des biens sociaux »; « les hommes et les femmes doivent leurs identités concrètes à la manière dont ils reçoivent et créent, donc possèdent et emploient les biens sociaux »; « on ne peut concevoir un unique ensemble de biens premiers ou de base qui engloberait tous les mondes moraux et matériels »; « mais c'est la signification des biens qui détermine leurs mouvements »; « les significations sociales sont historiques par nature, dès lors les distributions - justes et injustes – changent avec le temps »

Non! Car l'Etat et les institutions ne sont pas le lieu du non-conflit, mais, au contraire, dans une démocratie, l'espace réservé au conflit:

distinction de Arendt pouvoir (délégation par un groupe de l'autorité à un chef) / domination (exercice de l'autorité par un chef sur un groupe); cf Spinoza *potentia* / *potestas*. La politique se situe entre les 2 (entre la puissance déléguée / la puissance historique, héritée ou imposée), avec ses pbs propres:

- « la démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrage connues » [p300]; idée du « statut public » [en 2010 on parle d'« espace public »].
- les fins du bon gouvernement tournent autour de mots-clés: « sécurité, prospérité, liberté, égalité, solidarité, etc » [p301]. Or chacun de ces mots-clés a une polysémie insurmontable. La question d'UNE fin bonne du gvt est d'autant + indécidable.
- La « crise de légitimation » de la démocratie est en fait partie intégrante de la démocratie. Cf Claude Lefort: la démocratie est le régime qui accepte les contradictions au point d'institutionnaliser le conflit. « Ce fut précisément l'erreur -plutôt le crime – du totalitarisme de vouloir imposer une conception univoque de ce qu'il croyait être un homme nouveau et d'éluder par ce moyen les tâtonnements historiques de la compréhension de soi de l'homme moderne » [p303]. Dans les faits, les citoyens démocratiques peuvent douter de la légitimation de leur régime, mais savent aussi ce dont ils ne veulent pas; le processus d'*Aufklärung* inachevé (Habermas) et les héritages (judeo-chr notamm) peuvent aider à forger ce « bon conseil » qui correspondrait à une *phronesis*, (prudence) collective.

2. Respect et conflit

Sollicitude « critique » (pr la différencier de la sollicitude « naïve » de la 7ème étude) envers les personnes = forme de la sagesse pratique dans les relations interpersonnelles.

Ex du mensonge et de la promesse trahie chez Kant. Gabriel Marcel montre bien que le respect de la parole donnée n'est pas slt respect de la Loi ou respect de soi-même (puisque je suis seul maître de ma parole), ms aussi respect de l'autre.

Kant occultait cette césure respect pour la règle / respect pour la personne. Ainsi dans mentir à un mourant sur son mal peut être moral en prenant en compte le bonheur de la personne mourante (cf Peter Kemp³).

Ex du foetus humain.

3. Autonomie et conflit

Retour à la base: l'idée d'autonomie et de l'autolégislation pour l'éthique. 3 évolutions à opérer sur l'héritage kantien:

1. ne pas faire primer l'autonomie sur les liens du sujet avec les autres ou avec les institutions. Il faut constater les limitations de l'autonomie (a) autopositionnement suppose une auto-affection b) la raison est affectée par les modes de l'humiliation ou de l'exaltation c) propension au mal) et souligner les relations non asservissantes aux autres (relation du maître au disciple et non du dominateur à l'esclave).
2. Ne pas réduire l'universalisation (d'une maxime morale) au principe de non-contradiction, mais adopter une conception + constructive, sur le modèle du raisonnement juridique (philo anglo-saxonne). Cf Alan Donagan⁴. On doit cpdt doubler cette construction selon les précédents d'une « critique acérée des préjugés et résidus idéologiques » [p324] car chez la personne, le passé est + bordélique que dans l'institution [assez vague, tout ça...]
3. Réunifier les 3 impératifs kantien évoqués (unité, pluralité, totalité [qui doit correspondre à soi, les autres, les institutions] en 1 problématique: c'est ce qu'ont fait Apel⁵ et Habermas⁶ avec leur morale basée sur la

³ « Ce dont la sagesse pratique a le plus besoin dans ces cas ambigus, c'est d'une méditation sur le rapport entre bonheur et souffrance. « Il n'y a pas d'éthique sans idée d'une vie heureuse, rappelle opportunément Peter Kemp dans *Ethique et Médecine*. Encore faut-il situer le rôle le rôle du bonheur dans l'éthique » (p.63). Or Kant, en enveloppant dans la *Critique de la Raison pratique* (Théorème III, corollaire et scolie) sous une unique rubrique, celle de la faculté inférieure de désirer, toutes les formes d'affectivité, a fermé la voie à une investigation différenciée qui décomposerait le terme équivoque de bonheur entre la jouissance de biens matériels et ce que P. Kemp désigne comme « une pratique commune du donner et recevoir entre personnes libres » (p64). Ainsi considéré, le bonheur « n'entre plus en contradiction absolue avec la souffrance » (p.67) » [p313]

⁴ Alan Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977. « Celui-ci a entrepris de remettre sur le métier l'entreprise kantienne de dérivation d'une pluralité de devoirs à partir de l'impératif du respect dû aux personnes en tant qu'êtres rationnels, en tenant compte des ressources constructivistes, mais en subordonnant comme Kant la légalité à la moralité » [p323]

⁵ APEL Karl-Otto, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad fr de R. Lellouche et I. Mittmann, Presses Universitaires de Lille, 1987

⁶ HABERMAS Jürgen, *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle*, 1983

communication. A la différence de Kant, le primat n'est pas donné au raisonnement déductif (ni à la preuve empirique), ms à l'argumentation: la pragmatique transcendentale (idée d'une « contradiction performative » [de toute une société qui dialogue]) remplace la déduction transcendentale chez Kant [qui n'était l'oeuvre que d'un philosophe]. A la différence de Rawls, il s'agit d'une argumentation réelle et non fictive qui est à la base de la morale. Apel s'oppose à Habermas en ce qu'il fonde sa morale sur une « communauté illimitée de communication » (il objectivise la relation de communication) tandis qu'Habermas insiste plutôt sur l'aspect jamais fini de cette communication et d'auto-définition

→ demeurent certains pb: dès qu'on aborde l'idée de distribution, on aboutit à celle des « biens sociaux premiers » et dès lors on fait appel à des notions mises en avant de manière historique et communautaire (faire prévaloir la citoyenneté, ou les besoins, ou les marchandises, ou la position de responsabilité etc; pour les embryons faire prévaloir le sujet adulte, la vie biologique, etc) →

Problème de l'historicité: « l'adjudication de parts – de quelque nature qu'elle soit – ne résulte-t-elle pas finalement d'une confrontation d'arguments, et cela, non pas seulement dans la situation originelle de la fable rawlsienne, mais dans les discussions réelles ayant pour enjeu la distribution juste de quoi que ce soit? » [p332]. De ce point de vue, Habermas montre une défiance systématique envers tout ce qui est convention pour faire émerger slt la communication (de même que Kant épurait toute inclination, recherche du plaisir ou du bonheur). Rejet rigoriste de toute trace du passé [je dirai contre la tradition GB de la jurisprudence et de la tradition].

Cette opposition argumentation / convention n'en est pas une [ici Ricoeur ne développe pas] et doit être remplacée par une dialectique argumentation / conviction. En effet, au final, on argumente certes en vue d'une universalisation, mais à partir de récits personnels (« on recourt par exemple à des récits, à des histoires de vie, suscitant, selon les cas, l'admiration, voire la vénération, ou le dégoût, voire la répulsion, ou plus simplement la curiosité pour des expériences de pensée où sont explorés sur le mode de la fiction des genre de vie inédits » [p334])

→ finalement, ne pas opposer universel / culturel, l'universel se fonde sur la conviction de chacun; prévoir tout de même des « universels potentiels » [p336] pr ne pas bloquer la discussion [d'après ce que j'ai compris: la conviction intime de chacun permet de faire émerger une universalité, mais on doit être assez ouverts et ne pas restreindre le sens de l'universel, afin de laisser le champ libre à une évolution de cette universalité].

Bilan des études 7, 8, 9. Emergence de mots d'ordre pr chacune des questions initiales:

- *Qui?* (et *quoi? Pourquoi?*): idée que qqch est imputable à qqn (imputer ne contient pas l'idée de bien/mal d' « incriminer »)
- Identité idem # identité ipse: idée de la responsabilité (envers le futur, cf Hans Jonas « agis de telle sorte qu'une humanité future existe), envers le passé avec la notion de dette cf chap suivant, envers le présent avec le maintien de soi-même).
- Soi / l'autre: reconnaissance = conjonction du même et de l'autre dans mon for intérieur

1. Dixième étude. Vers quelle ontologie?

Quel mode d'être est donc celui du soi??

Ici on va utiliser les méta-catégories, un « discours du 2nd degré »: on parlera du Même et de l'Autre (// Platon), et non des existentiels et cat du « discours du 1^{er} degré » [cad + appréhendables] tels les personnes et les choses.

Il s'agit d' « interpréter ontologiquement ma propre herméneutique du soi » [p360-361]

1. L'engagement ontologique de l'attestation

Revenons à la préface: la crise du soi cartésien par Nietzsche.

Le soi atteste l'être. Notion d'attestation suppose qu'un jugement aléthique (véritatif) est porté: l'être est vrai ou l'être est faux (catégories d'Aristote): l' « attestation » est l'équivalent de l'être-vrai; le soupçon en est son contraire et mène en même temps vers l'attestation.

2. Ipséité et ontologie

Rapprocher de l'ontologie aristotélicienne de l'acte et de la puissance? Hasardeux:

1. Acte et puissance s'entredéfinissent chez Aristote + puissance ne peut être attestée que s'il y a eu un acte + domaines d'applications se multiplient, notamm entre physique du repos et cosmologie du mvmt. A garder: le primat de l'agir (praxis au sens large, ce qui m'a permis de me démarquer de l'interprétation trop étroite de la

- philo de l'action) ; le décentrement opéré par cette notion (tout n'est pas dans l'acte, mais dans un « fond d'être à la fois puissant et effectif » [p357])
2. Réinterprétation d'Aristote par Heidegger: proximité des notions *mêmeté* / *ipséité* // *Vorhandenheit* / *Dasein*. Le souci joue le même rôle dans le *Dasein* (avant que le Temps n'intervienne ds la 2ème partie du livre d'Hg) que la *praxis* chez Aristote: *Sorge* bien + large que le *Besorgen* (souci pr les choses) ou la *Fürsorge* (souci pour les autres). Cpdt je préfère Aristote qui laisse ces notions côte à côte (*theoria, praxis, poeisis*) plutôt que d'essayer de les unifier Rémi Brague continue le parallèle ms: 1) refuse l'assimilation *Soi (Dasein)* / homme, ce qui trahit les intentions d'Aristote 2) tire l'*energeia* (cf *praxis*) du côté de la *facticité*, alors qu'il faut souligner avec moi le « fonds à la fois puissant et effectif » de l'existence de l'homme.
 3. *Conatus* de Spinoza (persévérer dans l'être) placé avant la conscience de soi. Toute la philo de Spinoza centrée sur la vie. Cette énergie agissante, cette vie est redoublée si la conscience intelligente refuse les idées inadéquates et utilise sa puissance. Du potentiel.

3. Ipséité et altérité

Ici catégories les + importantes de l'ouvrage.

Au niveau phénoménologique, altérité se manifeste par la passivité à travers mon corps (a), à travers le contact avec l'étranger (b), ou de la passivité de moi à moi-même (c). Relations complexe; la conscience est un tiers dans cette relation, absolument fondamentale pour sa force d'attestation.

a) le corps propre ou la chair

- Maine de Biran: distingue substance/existence. Existence = je me meus, je vis (efforts et résistances / humeurs capricieuses / résistance des objets extérieurs)
- Husserl: paradoxalement ce réintroduteur de Descartes va promouvoir une ontologie de la chair. Distingue Corps (*Körper*) / Chair (*Leib*) qui permet la dérivation de la notion d'étranger (*alter ego*) à partir de la sphère du propre (*ego*), la distinction de *l'ici* et du *là* en dehors de toute ref à une géographie objective. Ms « C'est parce que Husserl a pensé seulement l'autre que moi comme un autre moi, et jamais le soi comme un autre, qu'il n'a pas de réponse au paradoxe que résume la question: comment comprendre que ma chair soit aussi un corps? » [p377]
- Heidegger, au contraire, était tout désigné pr approfondir une ontologie de la chair, « En progressant régressivement du sens de la « mondanéité » englobante au sens du « dans », n'a-t-il pas pointé le lieu philosophique de la chair? Bien plus, n'a-t-il pas fait place à l'affection (*Befindlichkeit*), au-delà de toute psychologie des affects, dans la constitution existentielle du là? » [p377] & ds les dvlpts sur l'être *jeté-là*. Pourtant pas d'ontologie de la chair chez lui. Pq? Trop d'accent mis sur les angoisses fdtales et non le souffrir (examiné par Michel Henry) + pas de dvlpt de la phénoménologie de la spatialité (initiée par Husserl), ms hypertrophie du temporel > spatial.

b) l'altérité d'autrui

Bilan de cet ouvrage: « L'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens » [p380], cf plan linguistique (interlocution; omniprésence du soi ds les pronoms), narratif (expérience de ce qu'est la vie de l'autre), moral (la Règle d'Or).

Du coup, comment considérer désormais l'altérité de cet autrui qui affecte le moi?

- Husserl: Mouvement du Même vers l'Autre: *epochè* doit me permettre de déterminer la sphère du propre (= ce qui ne doit rien à autrui). Ms reconnaît qu'il y a une « mondéanisation » inévitable & concurrente + notion d'apprésentation (« transfert aperceptif issu de ma chair » *Méditations cartésiennes*, §50): ce n'est pas une représentation de l'autre, ms une véritable donation, sans que je puisse par ailleurs vivre les vécus d'autrui. Idée de la constitution d'un *alter ego* comme « seconde chair propre » (D. Franck). « Il pense », « elle pense » signifie « il/elle dit dans son coeur: je pense » [p387]
- Lévinas: Mouvement de l'Autre vers le Même: Husserl ne va pas assez loin: son autrui est toujours pensé sous la catégorie gnoséologique et n'échappe pas à la représentation. Autrui est du domaine éthique (et non gnoséologique), et surgit comme un commandement par l'apparition de son visage. Mais Lévinas lui même pousse trop loin l'hyperbole (« excès dans l'argumentation philosophique » [p389] par sa « pensée de l'altérité absolue » [p388]). Etapes chez Levinas: séparation et enfermement du moi / ouverture à l'autre (conçue comme passivité totale, l'autre s'imposant comme un impératif) / Substitution (qui ressemble un peu à mon « attestation du soi »).

c) la conscience

Cel sur le terme de conscience entre ipséité et altérité.

- 1) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, et surtout Nietzsche: Soupçon: la conscience est svt proche de la

- mauvaise cs. Idée d'une 2nde innocence chez Nietzsche. NB: 1) ces auteurs rejettent la cs comme morale de tribunal, ms Pierre Rosenzweig la lie plutôt au commandement du Cantique des Cantiques: Toi, aime-moi!
- 2) Heidegger: rétablissement d'une conscience a-morale (refus de la déontologie de Kant ou de la théorie des valeurs de Scheler); idée de la voix intérieure et supérieure à moi (*aus mir und doch über mich*), qui nous sort du « on » inauthentique. Mais ici, Hg nous donne une cs comme attestation pure de soi, mais sans dvlpt moral, sauf lorsqu'il évoque en passant que « Mais *phronesis*, c'est *Gewissen!* », sachant que la *phronesis* est une voie droite de morale pratique. Pourtant [là je crois que Ricoeur parle en son nom plus qu'en celui d'Hg]: « la passivité de l'être -enjoint consiste dans la situations 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 coeur 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 voeu* » [p406]
 - 3) Autre = autrui? Chez Hegel on hésite, chez Freud Autre = autrui (mon père et mes ancêtres); chez Lévinas primat d'autrui, qui n'est que la « trace de l'Autre ». Autre = autrui? Mes ancêtres? Dieu absent? Dieu vivant? Une place vide????