

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.

Marc Imbeault

Volume 18, Number 2, Fall 1991

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027164ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027164ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Imbeault, M. (1991). Review of [Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.] *Philosophiques*, 18(2), 190–191. <https://doi.org/10.7202/027164ar>

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 424 p.

par Marc Imbeault

Le dernier livre de Ricoeur couronne brillamment une méditation qui s'étend sur quelques dizaines d'années. L'auteur scrute à nouveau le statut philosophique de l'être humain en mettant à profit une vaste érudition et une grande expérience de la vie. L'objet du livre est, comme son titre l'indique, la notion de « soi ». Pour espérer comprendre le statut ontologique du soi il faut, selon l'auteur, 1) contrecarrer l'alternance d'exaltation et de déchéance qui affecte les philosophies du sujet, 2) dégager les conséquences philosophiques de l'ambiguïté qui entoure la notion d'identité (identité-*idem* des choses qui persiste à travers le temps et identité-*ipse* de la personne qui ne se maintient qu'à la faveur de la parole tenue), 3) renouveler l'ancienne dialectique du Même et de l'Autre.

Quiconque a eu à construire (ou à reconstruire) un « moi » (tout le monde) devrait comprendre aisément l'intuition de base du philosophe: le moi ne se constitue qu'à la faveur d'une rencontre avec l'autre. C'est-à-dire, pour simplifier, en étant capable de se témoigner à soi-même de la sollicitude comme s'il s'agissait d'un autre. La discussion du statut ontologique de l'ipsité doit mettre en lumière la promotion légitime du moi et sa condition de possibilité: le respect de l'autre. Plus précisément le respect de la parole donnée à l'autre. Le thème de la parole est exploité au maximum. Ce qui explique l'importance des discussions consacrées à la pragmatique du langage depuis Austin et Searle, où, comme on le sait, la « promesse » sert de modèle pour tous les autres actes de langage (ou de discours comme préfère dire Ricoeur afin de conserver la référence à la parole que le mot « langage » atténue au profit de la référence au système).

Outre cette complicité avec la pragmatique du langage, il faut mentionner la présence de discussions très élaborées des doctrines aristotélicienne de l'éthique et kantienne de la morale. Fidèle à ses habitudes, l'auteur tente d'articuler des réflexions qui, à première vue, sont incompatibles. Le défi est considérable: il s'agit de marquer les traits par lesquels la tradition téléologique fait signe en direction du formalisme, sans nier pour autant la rupture opérée par ce dernier (238). Je ne mentionnerai qu'un seul aspect du rapprochement tenté par Ricoeur. Selon lui l'établissement par Aristote d'un critère commun à toutes les vertus (le terme moyen) prend rétrospectivement le sens d'une amorce d'universalité (238). On voit par cet exemple à quel point la « suture » dont il est question ici est faite d'un fil ténu.

Un dernier aspect du livre doit être mentionné. Il s'agit de la discussion de nature politique que l'auteur greffe sur son herméneutique du soi. La réflexion s'appuie cette fois principalement sur les travaux

de Max Weber et Hannah Arendt. Ricoeur s'inspire du premier pour la définition générale du politique et de la seconde quant à la condition de possibilité du pouvoir: « Le pouvoir, avons-nous admis à la suite de Hannah Arendt, n'existe qu'autant et, aussi longtemps que le vouloir vivre et agir en commun subsiste dans une communauté historique » (299). Il importe à une herméneutique du soi de bien distinguer entre *pouvoir* et *domination*. La structure hiérarchique de domination entre gouvernants et gouvernés recouvre si bien la signification du pouvoir que nous en sommes venus à oublier cette distinction. Ricoeur semble à certains moments donner raison à ceux qui croient que la philosophie politique moderne a mis de côté un peu vite la dimension éthique, qui était au cœur de la conception politique des anciens, pour y substituer la violence. La discussion s'articule autour des notions de *conflit* et d'*institution juste*, et aboutit à une tentative de redéfinition de la notion éminemment politique d'égalité.

L'ouvrage conclut par une « étude exploratoire » intitulée: « Vers quelle ontologie? ». Celle-ci vise à élucider les implications ontologiques des recherches antérieures: « Quel mode d'être est donc celui du soi, quelle sorte d'étant ou d'entité est-il? » (345). C'est l'occasion de rattacher l'une à l'autre les notions d'*ipséité* et d'*altérité* dans la dialectique des grands genres, dont les deux pôles constitutifs sont le Même et l'Autre. Au regard de son projet initial, cette étude permet de conclure que « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, elle appartient au sens et à la constitution ontologique de l'ipséité » (367). Ainsi le « soi » n'est pas conçu comme un fondement ultime mais plutôt comme l'un des termes qui servent à désigner le rapport complexe et intime qui existe entre moi-même et les autres.

Collège militaire royal de Saint-Jean

