

Ks. Dr Piotr Karpiński, <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Polysémie de l'altérité
dans la philosophie de Paul Ricoeur
Polysémie de l'altérité dans la philosophie de Paul Ricoeur
Polisemia inności w filozofii Paula Ricoeura
The polysemy of otherness in Paul Ricoeur's philosophy

doi: 10.34766/fetr.v42i2.264

Abstract: Le texte aborde le problème de l'altérité en termes de Paul Ricoeur. La précieuse contribution de ce philosophe français n'est pas seulement la description phénoménologique de l'expérience de l'altérité, mais la recherche de son principe ontologique par rapport à Platon. En conséquence, ses recherches sont menées sur deux plans: phénoménologique et ontologique. L'altérité est une catégorie ontologique qui, avec l'identité, constitue dialectiquement l'être. Elle se révèle alors dans divers phénomènes de passivité, dont Ricoeur en discute trois: le corps propre, l'autrui et la conscience. L'altérité est donc polysémique et dialectique: c'est une multitude de formes opérant au sein du sujet. Appréciant la contribution de Ricoeur, nous posons enfin quelques questions sur son concept, notamment en ce qui concerne le caractère passif de l'expérience de l'altérité et son catalogue fermé.

Mots clés : altérité, autrui, conscience, corps, passivité, phénoménologie, Ricoeur, sujet.

Abstrakt: Tekst omawia problem inności w ujęciu Paula Ricoeura. Cennym wkładem tego francuskiego filozofa jest nie tylko fenomenologiczny opis doświadczeń związanych z innością, ale poszukiwanie jej ontologicznej zasady w nawiązaniu do Platona. W efekcie jego badania prowadzone są w dwóch płaszczyznach: fenomenologicznej i ontologicznej. Inność jest kategorią ontologiczną, która wraz z tożsamością dialektycznie konstytuuje byt. Ujawnia się ona następnie w rozmaitych fenomenach pasywności, z których Ricoeur omawia trzy: ciało własne, drugiego i sumienie. Inność ma zatem polisemiczny i dialektyczny charakter: to wielość form działających wewnątrz podmiotu. Doceniając wkład Ricoeura na koniec stawiamy kilka pytań pod adresem jego koncepcji, zwłaszcza co do pasywnego charakteru doświadczeń inności oraz ich zamkniętego katalogu.

Słowa kluczowe: ciało, fenomenologia, inność, inny, pasywność, podmiot, Ricoeur, sumienie.

Abstract: The paper discusses the problem of otherness as viewed by Paul Ricoeur. The valuable contribution of this French philosopher is not only the phenomenological description of the experience of otherness, but also the search for its ontological principle in reference to Plato. As a result, his research is conducted on phenomenological and ontological planes. The otherness is an ontological category which, together with identity, dialectically constitutes a being. It then reveals itself in various passivity phenomena, of which Ricoeur discusses three: the body, the other, and the conscience. The otherness is therefore polysemic and dialectical: it is a multitude of forms operating within the subject. Appreciating Ricoeur's contribution, we finally ask a few questions about his concept, especially regarding the passive nature of the experience of otherness and its closed catalogue.

Keywords: body, conscience, other, otherness, passivity, phenomenology, Ricoeur, subject.

Introduction

L'un des défis les plus importants liés aux questions de dialogue et de communication est d'entreprendre des considérations philosophiques sur l'altérité. Toutefois, il n'est possible de parler de quelque chose qu'à quelqu'un d'autre. Parler avec soi-même n'est qu'un monologue. Et la philosophie a eu un tel caractère monologique pendant très longtemps. Qu'il s'agisse d'une réflexion objective tenue à la troisième personne (« c'est un être ») ou d'une perspective cognitive à la première personne (« je pense »), elle n'a jamais dépassé le principe métaphysique de l'identité, et n'a donc pas atteint la vraie altérité. La philosophie n'a donc pas pu être dialogique.

Il semblerait que l'idée d'altérité soit apparue dans la philosophie en relation avec la connaissance d'autres personnes, c'est-à-dire à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle (Ingarden, 1971, p. 407). Le sujet de l'intersubjectivité a intéressé Husserl et d'autres phénoménologues, ainsi que ceux utilisant la méthode phénoménologique des philosophes du dialogue. Cependant, associer le principe de l'altérité avec l'intersubjectivité contemporaine n'est pas approprié, car c'était un concept bien connu et déjà développé dans la philosophie ancienne (Baraquin, 1995, p. 14). De plus, l'altérité ne doit pas se limiter à la connaissance d'une autre personne, mais elle a beaucoup plus de formes et de manifestations. Ces problèmes et ces doutes nous conduisent à nous interroger sur l'idée d'altérité qui sous-tend toutes les considérations sur le dialogue et la communication.

Paul Ricœur a énormément contribué à ce problème. Bien qu'associé le plus souvent à la philosophie herméneutique, il a largement utilisé dans ses réflexions la méthode phénoménologique. L'herméneutique de Ricœur devient un type spécial de réflexion – contrairement à l'herméneutique ontologique de Gadamer, Ricœur fait ce qu'il décrit comme l'herméneutique du soi (Ricœur, 1990, p. 15). Pour le dire simplement, le sujet interprète divers produits culturels, notamment le discours symbolique, en se comprenant. De plus, il découvre en lui-même le travail de l'altérité, qui a une forme polyvalente: de son propre corps, à travers l'altérité de l'autre, jusqu'à sa conscience. Ainsi, nous voyons que l'altérité chez Ricœur a du caractère polysémique : une seule et même idée d'altérité englobe des contenus différents et interdépendants (Foulquié, 1992, p. 551). L'altérité ne doit pas signifier l'altérité d'un autre être humain, mais ce n'est pas non plus quelque chose d'extérieur que l'homme rencontre dans le monde, mais qui en fait l'expérience en lui-même.

Le but de cet article est d'extraire et de présenter les recherches de Ricœur sur l'altérité. Nous aborderons d'abord son concept de sujet, qui est définitivement différent des vues de Descartes, Kant et Husserl. Ensuite, nous reviendrons à l'altérité en tant que méta-catégorie chez Platon, laquelle entreprise aboutira à mener des recherches en deux dimensions: ontologique et phénoménologique avec la catégorie d'attestation qui les relie. Nous montrerons trois figures de l'altérité: le corps propre, l'autre et la conscience. Enfin,

nous formulons des conclusions critiques, notamment dans les discussions avec le concept d'altérité de Lévinas.

1. La subjectivité blessée

Il est possible très souvent de rencontrer l'idée que la modernité philosophique a commencé avec la découverte de l'idée de subjectivité et que cette dernière la domine. Cependant, selon Ricœur, dans la philosophie moderne, deux tendances parallèles sont à noter: la découverte et l'affirmation de la subjectivité d'une part, et sa critique de l'autre. Au début de la première tendance, Descartes se tient avec sa découverte de l'*ego cogito* comme fondement cognitif et ontologique de la nouvelle philosophie, comme le point archimédien et le *inconcussum quid*. Kant, Fichte et Husserl suivront également cette voie, créant un courant d'affirmation et d'exaltation de la subjectivité comme principe philosophique de base (Ricœur, 1990, pp. 15-22). Dans la philosophie moderne, cependant, la tendance inverse se cristallise très rapidement, celle de la critique de la subjectivité. Nietzsche doit être considéré comme son fondateur, pour qui le sujet est une illusion et un mensonge. Aujourd'hui, trois principaux domaines de critique de la subjectivité peuvent être identifiés: Freud et sa psychanalyse, C. Lévi-Strauss et le structuralisme, la critique de cogito chez Heidegger. Toutes ces tendances ont conduit à la destruction de l'idée de subjectivité (Ibid., pp. 22-27).

La philosophie de Ricœur veut suivre la voie médiane entre les tendances ci-dessus. Il renonce à la fois à l'affirmation inconditionnelle de la subjectivité et à l'annonce précipitée de sa destruction. Si Ricœur appelle la première tendance *Cogito exalté* et la deuxième tendance *Cogito brisé* – il introduit au lieu de cela la métaphore de *Cogito blessé* (Ibid, p. 34). Ricœur parle d'un sujet, bien que blessé, affaibli, mais toujours possible. C'est un *Cogito*, qui s'est débarrassé des illusions et connaît ses propres limites, mais en même temps n'a pas été complètement détruit. Quelque chose a été laissé après lui – c'est pourquoi il développe l'idée de subjectivité blessée.

Avant d'analyser le concept d'une faible subjectivité de Ricœur, signalons les quatre blessures subies par l'idée de subjectivité dans la philosophie moderne. Le premier est la découverte par Freud de l'inconscient. Freud a montré que l'idée d'une conscience pure et transparente, comme le voulait Descartes, est une illusion. L'inconscient influence, définit et détermine le soi. La deuxième blessure est la découverte d'une autre personne qui entre dans la conscience de soi et la constitue presque entièrement. L'intersubjectivité est une barrière et une sérieuse limitation à l'autonomie de soi. La troisième blessure de subjectivité est la découverte de la tradition et de l'historicité. La conscience du sujet n'est pas pure, abstraite, comme chez Descartes, mais à bien des égards, conditionnée, historique, ancrée dans sa vie, dans une culture particulière, à un moment historique dont on ne peut s'abstraire. Enfin, comme quatrième blessure, la découverte que notre pensée philosophique dépend du

langage. Nietzsche a déjà montré, par exemple, que la métaphore n'est pas seulement un ornement mais qu'elle définit le contenu de la langue elle-même. La langue est toujours figurative, et donc mensongère, trompeuse. L'existence de *Cogito* n'est qu'une interprétation, un ordre de fiction linguistique.

Conscient de toutes ces limitations, Ricœur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre* développe l'idée d'un sujet blessé (Ibid., pp. 27-35). *Cogito blessé* c'est un sujet affecté dans son ambition d'être la fondation, mais pas complètement anéantie. Ce *Cogito* est toujours possible. Ricœur essaie de le trouver au-delà de l'alternative des forts *Cogito* de Descartes et anti-*Cogito* de Nietzsche. La subjectivité pour Ricœur c'est la capacité de revenir à soi-même, la capacité de se comprendre soi-même et le monde, la capacité de prendre conscience de soi et de qui on est. Chez Ricœur, ce retour est un retour à lui-même du monde à travers son interprétation. La réflexion est donc un élément très important de la subjectivité chez Ricœur (Ibid, p. 28).

La philosophie du sujet de Ricœur, présentée de façon détaillée dans *Soi-même comme un autre*, consiste en trois théories, ou plus précisément trois dialectiques. Premièrement, le remplacement du sujet compris comme Je (moi) par soi. Deuxièmement, la distinction entre deux types d'identité du sujet: l'*idem*-identité et l'*ipse*-identité, et la dialectique mutuelle entre eux. Troisièmement, montrer la dialectique entre soi et l'altérité (Ibid., p. 27-28). La troisième dialectique sera cruciale pour nos réflexions, car elle deviendra un lieu de recherche de l'altérité en soi-même.

Dans la première dialectique, Ricœur remplace *ego cogito* par *soi*. Ici il y a un changement grammatical de la première personne à un pronom réflexif. Ce changement est l'expression de la conviction que l'accès au sujet n'est pas direct mais indirect, c'est un retour, une médiation, une interprétation. Cette façon de réfléchir de Ricœur est décrite comme un détour - une voie longue (Ibid, p. 29; Huneman, Kulich, 1997, p. 168). Saisir le soi est toujours à la troisième personne, et c'est donc en quelque sorte se saisir de l'extérieur, à travers les produits, et non par l'introspection comme chez Descartes.

La deuxième composante de l'herméneutique ricœurienne du soi est le mot *même* inscrit dans le titre de l'œuvre. Il introduit la question de l'identité, c'est-à-dire la durée du sujet dans le temps. Ricœur distingue deux types d'identité: l'*idem*-identité et l'*ipse*-identité. *Idem* c'est l'identité, le même, l'uniformité. C'est une identité substantielle, caractéristique des choses. Elle pointe vers le noyau immuable, grâce auquel la chose reste la même chose, malgré les changements qui s'y produisent. En revanche, *ipse* c'est l'être-soi, l'ipséité ou l'identité personnelle. Comme l'écrit Ricœur, cela « n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité » (Ricœur, 1990, p. 13). Ce n'est donc pas un substrat, mais un projet, un chemin à parcourir, une possibilité d'action et d'expérience. Celui qui est *soi-même* reste lui-même dans le temps, c'est-à-dire qu'il maintient son identité dans diverses activités successives, grâce au projet de « se préserver ». « L'auto-

préservation », par opposition au substrat, n'est pas quelque chose de donné mais de confié, quelque chose d'une manière de tenir le mot donné dans une promesse. L'*ipse*-identité est donc profondément éthique. L'*Ego cogito* de Descartes était un sujet dont l'identité est de type *idem*. Par contre, le *soi* de Ricœur est un tel sujet dont l'identité est de type *ipse*. L'ego (subjectivité forte) a été reconnu comme une substance – son identité dans le temps est la durée ininterrompue du substrat, c'est-à-dire la substance. En revanche, l'ipsité (subjectivité blessée) dure dans le temps de telle manière qu'elle ne nécessite pas la recherche et la supposition d'aucun élément immuable, un substrat – c'est un projet toujours ouvert.

La troisième dialectique constituant l'ipsité, c'est une relation interne de soi et d'altérité. Seulement le soi (par opposition au sujet identique) permet une telle ouverture dans laquelle l'autre n'est pas quelque chose ajoutée de l'extérieur, mais il appartient au sujet si étroitement qu'il constitue son contenu interne. L'altérité brise l'autonomie et l'identité d'un sujet. Il est possible de dire que *Cogito blessé* de Ricœur c'est un tel *Cogito*, auquel la voie la plus courte mène à travers l'altérité. Mais cette dernière quelle est-elle? La réponse n'est pas facile, car l'idée de Ricœur est une polysémie de l'altérité (Jervolino, 2002, p. 41), c'est-à-dire une multitude de relations possibles entre l'ipsité et l'altérité. Notre philosophe dans *Soi-même comme un autre* indique trois centres d'altérité: premièrement, l'altérité comme le corps propre, deuxièmement, l'altérité comme l'autre homme et, troisièmement, l'altérité comme la conscience. Mais surtout, l'altérité n'est pas quelque chose d'extérieur au sujet. Comme l'écrit Ricœur: « Que l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipsité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipsité, ce trait distingue fortement cette troisième dialectique de celle de l'ipsité et de l'identité, dont le caractère disjonctif restait dominant »(Ricœur, 1990, p. 367). La relation entre l'ipsité et l'altérité est donc une relation dialectique et intime.

Après avoir combiné les trois dialectiques mentionnées, nous recevons un concept ricœurien complet de l'homme. Sa définition est contenue dans le titre même de l'œuvre *Soi-même comme un autre*. Le sujet de Ricoeur c'est un *soi*, l'ipsité (première dialectique), le *même* (deuxième dialectique), *comme un autre*, c'est-à-dire dans une relation interne avec l'altérité (troisième dialectique). Le sujet ricœurien est celui qui est soi-même comme un autre, ou plus précisément soi-même en tant qu'autre (Ibid., p. 14).

2. L'altérité comme méta-catégorie platonicienne

Selon Heidegger c'est Husserl, avec sa méthode phénoménologique, qui a apporté de « nouveaux yeux », c'est-à-dire inculquer une nouvelle façon de regarder la réalité (Greisch, 2017, p. 47). Ricœur cependant fait référence à Platon, qui dans *Le Banquet* souligne qu'il a appris à regarder la réalité avec de nouveaux yeux, c'est-à-dire les yeux de l'esprit et de l'âme (Platon, 1989, 219a; Id., 2002, VII, 519b) et à l'interpréter dans une nouvelle dimension, en

utilisant une nouvelle méthode qui rassemble toutes les exigences de la spéculation antérieure, les fondre en une seule, atteignant un nouveau niveau d'enquête qu'il a décrit comme la «seconde navigation» (*deuteros plous*) (Platon, 1999, 99 cd). C'est une métaphore tirée du langage de la navigation qui signifie la baisse de la voile lorsqu'il n'y a plus de vent et qu'il faut utiliser des rames. La « première navigation », en pleine voile, correspondrait au chemin que Platon a parcouru en suivant les philosophes de la nature et en utilisant leur méthode, tandis que la « seconde navigation », en utilisant des rames, correspond à une nouvelle méthode qui conduit à la découverte du suprasensible. Mais il faut préciser que la « seconde navigation » se déroule en deux étapes: la première est la reconnaissance de la réalité suprasensible, intelligible comme véritable cause, et la seconde est de dépasser le monde des idées et de découvrir les principes les plus élevés. Ainsi, la philosophie de Platon, fruit de la « seconde navigation », couvre trois grands thèmes: la théorie des idées, la théorie des principes et la science de démiurge.

La pensée platonicienne est parfois réduite trop rapidement à la théorie des idées, sans tenir compte de ses allusions à la théorie des principes, que Platon appelait de « choses les plus importantes » (Platon, 2006, 278d). Il s'est tout de suite avéré que si la théorie des idées suivait le postulat grec d'explication comme unification, c'est-à-dire la recherche d'un principe final, elle apportait une nouvelle multiplicité, un pluralisme, bien qu'à un niveau suprasensible et plus élevé. Ainsi, la théorie des idées ne pouvait pas constituer le niveau d'explication définitive – la multitude d'idées exigeait des éclaircissements supplémentaires. La sphère la plus élevée n'est pas le monde des idées, mais le monde des premiers principes, qui sont l'Un et la Dyade indéfinie, ainsi que leur structure bipolaire.

L'Un et la Dyade ne sont pas des nombres, mais des êtres métaphysiques, et donc métamathématiques. La Dyade constitue le principe et la source de la multitude d'êtres, elle est indéterminée et indéfinie. La multitude des êtres vient de l'action de l'Un qui détermine le principe opposé de Dyade. Cette action limite et détermine ce qui est illimité, indéterminé et indéfini. C'est pourquoi les êtres sont une synthèse qui apparaît comme l'unité-en-multiplicité.

Ricœur attire l'attention sur le dialogue *Le Sophiste* dans lequel Platon parle de l'être en renversant la thèse fondamentale de l'éléatisme, en commettant le « parricide de Parménide ». Platon détermine les trois idées suivantes: l'être, le repos et le mouvement. Il existe une relation négative entre les deux derniers, car l'un ne participe pas à l'autre. Ainsi l'idée d'être, a une relation positive de participation avec deux autres idées, comme le repos existe et le mouvement existe. Chacune de ces trois idées doit être différente l'une de l'autre et en même temps identique l'une à l'autre, d'où jaillissent deux autres méta-idées: l'identité et la différence. Platon reçoit ainsi cinq méta-idées reliées par un lien dialectique: le mouvement n'est pas du repos, ni le repos n'est du mouvement (Bréhier, 1938, p. 120). Les deux sont existants et sont identiques l'un à l'autre, et participent en même temps à l'être,

à l'identité et à la différence. Le mouvement est, en même temps n'est pas : il est un mouvement et n'est pas du repos. De même, le mouvement participe à l'être – un être est quelque chose en mouvement, et en même temps le mouvement ne s'identifie pas à l'être, donc ce n'est pas un être. En conséquence, le « non-être » peut être déclarée à propos toutes les cinq méta-idées. Platon découvre donc l'idée de non-être, mais elle peut être comprise dans deux sens: comme quelque chose de contraire à l'être (négation de l'être) ou comme quelque chose de différent de l'être. Dans le premier sens, le non-être ne peut pas exister, par contre dans le second sens, il peut exister et a une nature strictement définie, celle de l'altérité, d'être différent. C'est là que se produit le « parricide de Parménide » - le non-être existe tant que nous le comprenons comme quelque chose de différent. L'être n'est pas complet en soi et contient le non-être ou l'altérité.

Selon Ricœur, c'est une grande découverte de Platon, qui a vu en premier l'altérité au cœur des considérations métaphysiques (Ricœur, 2013, p. 393). L'altérité n'est pas quelque chose d'extérieur, mais elle fonctionne à l'intérieur de l'être. Cela signifie que la recherche sur l'altérité doit être menée à deux niveaux: ontologique et phénoménologique. L'altérité se révèle de diverses manières, mais elle a ses racines dans les principes les plus profonds de l'être. Selon Ricœur, le jeu entre ces deux niveaux rend compte du « travail de l'altérité au cœur de l'ipséité » (Ricœur, 1990, p. 368).

3. Phénoménologie - ontologie - attestation

Comment comprendre ces deux niveaux de recherche: ontologique et phénoménologique? Il semble que le niveau ontologique soit plus primaire et que le niveau phénoménologique soit secondaire. Cela peut être ainsi en ordre ontologique, mais pas dans l'ordre de l'herméneutique. Tant chez Platon que chez Ricœur, nous avons d'abord accès au niveau phénoménologique, où l'altérité révèle ses différents visages, et ensuite seulement, en expliquant les phénomènes, nous cherchons une méta-idée, une l'expliquant principe. Il n'est pas surprenant que Ricœur décrive le niveau phénoménologique comme une réflexion du «premier degré», tandis que l'explication ontologique est un discours du «deuxième degré», se référant à la «deuxième navigation» de Platon (Ibid., p. 367).

Contrairement aux approches substantielles de la métaphysique classique, le sujet ricœurien se caractérise par sa complexité interne. Le sujet n'est pas homogène, mais dialectique, c'est-à-dire composé de l'ipséité et d'altérité. On peut utiliser l'image chrétienne de la Sainte Trinité, où les relations entre les trois Personnes ne sont pas quelque chose d'extérieur au sujet de Dieu, mais quelque chose d'intérieur. L'altérité est une catégorie caractéristique du niveau ontologique, elle constitue le sujet dans une relation dialectique avec le soi.

Cependant, le niveau phénoménologique décrit comment cette complexité ontologique se révèle. On peut utiliser cette fois l'image d'une ampoule: la lumière se propageant (niveau phénoménologique) révèle le filament étincelant de l'ampoule (niveau ontologique). Alors que la dimension ontologique est active (filament étincelant), la dimension phénoménologique est passive (propagation de la lumière). Ainsi, l'altérité est une catégorie ontologique qui, cependant, au niveau phénoménologique se révèle comme passive.

La relation entre ces deux niveaux prend chez Ricœur la forme d'une attestation. La passivité est un témoignage d'altérité, car dans la terminologie de notre philosophe, elle témoigne en quelque sorte. C'est la manifestation de la réalité intérieure. Le chemin qui y mène ne passe pas par la spéculation, mais par l'attestation, il a donc un caractère plus moral. Ici encore, nous pouvons utiliser la métaphore. Quelqu'un couvre l'homme sur lequel on tire. C'est un témoignage d'amour qui est à l'intérieur du cœur. La couverture est passivité, et l'activité est l'amour pour cet homme. La couverture ou passivité, témoigne de l'altérité de l'amour dans le cœur humain. Et l'amour, à son tour, est une altérité intérieure à soi. La passivité est un autre nom de l'altérité, sa révélation par l'attestation.

Ricœur, afin de mieux rendre compte de la présence de l'altérité au cœur de soi, mène ses recherches simultanément sur deux niveaux, ontologique et phénoménologique. Comme nous l'avons vu, le plan phénoménologique est une description des différentes expériences de passivité que le soi éprouve et qui témoignent de l'altérité. L'altérité « vécue et assimilée » constitue de l'intérieur le sujet ricœurien. Comme l'écrit l'auteur: « (...) posons que le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'action humaine. Le terme *altérité* reste alors réservé au discours spéculatif, tandis que la passivité devient l'attestation même de l'altérité » (Ibid., p. 368).

On peut se demander pourquoi cette méthodologie de recherche. Ricœur lui-même explique que la recherche phénoménologique et ontologique est une conséquence de l'adoption d'un concept spécifique de subjectivité. Le *Cogito blessé* et affaibli se caractérise par le fait qu'il ne peut pas être la base de certaines connaissances, comme ce fut le cas chez Descartes. Le sujet se retrouve chez Ricœur dans la « situation ontologique insolite » (Ibid.). Il n'est pas question d'un fondement subjectif de certitude, mais de l'altérité en tant que méta-catégorie, c'est-à-dire un concept ontologique et spéculatif, qui se confirme dans diverses expériences de soi.

4. Figures de l'altérité

Ricœur parle d'un trépied de passivité et en même temps d'altérité (Ibid., p. 369; Ricœur, 2013, p. 400). Sa première forme est la passivité de son propre corps, médiateur entre

soi et le monde. La corporéité se caractérise par différents degrés de passivité. La deuxième figure est la passivité envers autrui, c'est-à-dire celle observée dans la relation intersubjective. La troisième forme d'altérité est la passivité la plus cachée, interne, par rapport à soi, et plus précisément par rapport à la voix intérieure de la conscience. Regardons ces formes de passivité qui témoignent de l'altérité.

4.1. L'altérité du corps propre

Ricœur explique qu'en parlant du corps, il entend un corps propre ou un corps vivant (Ricœur, 1990, p. 369). Pourtant, cela reste ambigu. Initialement, dans la théorie de l'action, notre philosophe montre son caractère actif: « Le corps propre est le lieu même – au sens fort du terme – de cette appartenance [à l'ordre des choses – PK], grâce à quoi le soi peut mettre sa marque sur ces événements que sont les actions » (Ibid., p. 370). Néanmoins, l'activité du corps est définitivement dominée par sa passivité, que l'auteur montre dans les dernières parties de *Soi-même comme un autre*. Le corps propre a une certaine dimension d'activité, mais il est imparfait, incomplet. Le corps est avant tout une expérience de la passivité.

Ricœur dans ses réflexions sur le corps se réfère principalement au Maine de Biran et Husserl, se disputant également avec Heidegger. Cependant, ce sont encore des études assez fragmentaires (Laoreux, 2013, pp. 185-186; Tiaha, 2009, pp. 117-129).

Maine de Biran a découvert que, dans la même certitude, nous avons le soi actif et son opposé, ainsi que le complément – passivité corporelle. Le corps propre présente des degrés croissants de passivité, en particulier divers types de résistance, à la fois du corps et des choses externes. On pourrait dire qu'exister, c'est résister. Ces différents niveaux de passivité témoignent que le corps est un médiateur entre le moi intérieur et le monde extérieur. C'est ainsi la base de mon être-au-monde et de mon être avec un autre (Maine de Biran, 1988, p. 222; Henry, 1965, p. 12). C'est aussi la base pour s'analyser en tant que sujet agissant et expérimentant, c'est-à-dire un sujet moral avec une conscience.

Ricœur fait également référence à la distinction de Husserl dans *Méditations cartésiennes* entre le corps propre (*Leib*) et le corps physique (*Körper*) (Husserl, 1994, pp. 67-68; Franc, 1981, p. 13). Quelles sont les caractéristiques phénoménologiques du corps vivant (*Leib*)? Il est le plus à l'origine du mien, de toutes les choses les plus proches de moi, il a la capacité de sentir, qui se révèle, par exemple, au toucher. Ces caractéristiques font qu'un corps vivant peut être un organe de la volonté, un support au mouvement libre, mais on ne peut pas dire qu'il est l'objet de la volonté, du choix. Moi, en tant que cet homme – c'est la première altérité du corps vivant par rapport à toute initiative. A partir de cette altérité, je peux « gouverner » quelque chose, c'est-à-dire influencer quelque chose. Mais l'originalité n'est pas la domination. Un corps vivant est en avance sur toute distinction entre le volontaire et l'involontaire. Il peut être caractérisé par « je peux », cela ne sort pas de « je veux », mais lui donne une base, un enracinement. En ce sens, le corps propre est le lieu de

toutes les synthèses passives sur lesquelles s'élèvent les synthèses actives, ou réalisations. Comme le dit Ricœur, l'être-soi suppose sa propre altérité basée sur un corps vivant (Ricœur, 1990, p. 372). Le corps révèle la passivité radicale de soi. C'est un domaine qui n'est pas soumis qu'aux lois de synthèse de la conscience constitutive.

Dans son livre *Soi-même comme un autre* Ricœur montre qu'il existe une expérience particulière qui montre plus clairement la passivité de la corporéité humaine. C'est l'expérience de la souffrance (Ibid., p. 370). Le subir et le pâtir se révèle dans la souffrance comme un complètement passif. On peut donc parler de la souffrance comme de l'expérience de passivité la plus radicale. Quand apparaît la souffrance en entier? Ricœur répond: « Avec la diminution du pouvoir d'*agir*, ressentie comme une diminution de l'effort pour *exister*, commence le règne proprement dit de la souffrance » (Ibid., pp. 370-371). Nous voyons donc que la souffrance va au-delà de la pure douleur physique. Ricœur souligne que la souffrance est le plus souvent infligée à l'homme par l'homme, d'où dans la souffrance de l'altérité du corps propre se croise avec l'altérité de l'autre.

Ricœur a inclus une analyse intéressante de la souffrance dans sa conférence de 1992 devant l'Association Française de Psychiatrie dans le cadre du colloque « Le psychiatre devant la souffrance ». Le texte *La souffrance n'est pas la douleur* a été initialement publié dans la revue « Psychiatrie française » (juin 1992) (Ricœur, 2013a, pp. 13-33). Quelle est la différence entre la douleur et la souffrance? Le terme « douleur » est réservé aux sensations ressenties comme étant situées dans des organes individuels du corps ou dans tout le corps. La souffrance, cependant, ce sont des expériences qui sont ouvertes à diverses expériences humaines à bien des égards: introspection, langage, attitude envers soi-même, attitude envers l'autre, attitude envers le sens, questionnement, etc. Il faut se rappeler que ces deux termes ne peuvent pas être séparés définitivement: la douleur purement physique et seulement la souffrance mentale sont des cas limites idéaux. Les deux phénomènes se chevauchent plutôt, nous parlons de douleur due à la perte d'un ami, mais nous souffrons de maux de dents.

Ricœur organise différentes manifestations de la souffrance en les plaçant autour de deux axes: soi-autrui et agir-pâtir. Sur ce second axe, on voit surtout que la souffrance consiste à réduire la capacité d'agir et s'avère passive. Il peut être décrit selon la même typologie que Ricœur a utilisée dans son travail auparavant, c'est-à-dire « quatre usages que nous faisons du verbe modal *je peux* (...) : je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur » (Ricœur, 2002, p. 81). Souffrir signifie handicap, mutilation dans ces domaines. Ricœur pointe les formes de souffrances suivantes: l'incapacité de parler, l'incapacité d'agir, l'incapacité de raconter et l'incapacité de se respecter (Ricœur, 2013a, p. 19).

Les deux axes se croisent – un tel point de croisement est une souffrance auto-infligée. Cela est particulièrement évident en cas de perte d'une personne aimée. L'homme est prêt

à se convaincre: « Je devrais être puni pour quelque chose » (Ibid., p. 31). Dans l'âme d'une personne humiliée, à son tour, la honte surgit. Selon Ricœur, l'illustration de s'infliger des souffrances à soi-même sont les passions. Que sont-elles ? Elles sont différentes des émotions et des pulsions. Les passions consistent en des investissements du désir dans des objets érigés en absolu » (Ibid., p. 27). Elles sont donc caractérisées par l'immodération. Un passionné met tout son soi dans un objet – alors la perte d'un objet est la perte de tout. Par conséquent, il souffre deux fois: s'efforcer de ce qui est hors de sa portée et manquer inévitablement son objectif.

4.2. L'altérité d'autrui

Une autre forme d'altérité *resp.* de la différence dans l'approche de Ricœur est un autre homme, donc cela se déroule dans une relation intersubjective. Ici aussi, la recherche est menée dans un double plan : phénoménologique et ontologique. Premièrement, dans le discours du premier degré, nous avons accès à divers phénomènes qui témoignent de l'impact de l'autrui sur le soi, qui devient passif. L'autre affecte notre perception de telle manière qu'elle la médiatise. Les façons d'influencer de l'autre peuvent être positives et négatives. D'une part, il peut s'agir de soins, d'amitié, de respect manifestés par l'autre, mais aussi de coercition, de domination ou même de violence de l'autre. Tous ces phénomènes montrent le soi comme passif, car, comme nous nous souvenons, l'altérité dans le plan phénoménologique c'est la passivité (Ricœur, 2013, pp. 408-411). Ricœur met fortement l'accent sur l'asymétrie de la relation intersubjective. Les deux côtés de cette relation sont inséparables l'un de l'autre: l'action et l'expérience, faire et recevoir l'acte, mais le soi passif est dans une situation pire, car il peut être victime des actes de l'autre. Par conséquent, la relation intersubjective ne doit pas être directe mais médiatisée. En d'autres termes, il demande une médiation qui équilibre cette interaction. Pour Ricœur, ce sera l'universalisation sous forme de subordination à une norme morale générale.

L'ordre phénoménologique, qui nous a révélé divers degrés de passivité d'un sujet, son absence de résistance à l'action d'un autre, nécessite une clarification à la lumière des principes les plus grands, c'est-à-dire le passage à l'ordre spéculatif. À cet égard, Ricœur mène une polémique avec deux auteurs qui ont proposé une telle ontologie de la relation intersubjective: Husserl et Levinas. Husserl est toujours coincé dans un paradigme égologique, dans lequel le point de départ est le moi constituant et dérivant de soi, un autre comme *alter ego* (Deprez, 1999, p. 62). Levinas fait le contraire, attribuant toute l'initiative à une autre (Levinas, 1971). Les deux auteurs ont donc une perspective différente: Husserl sort de soi à l'autre dans un ordre cognitif, et Levinas de l'autre à soi dans un ordre éthique. Ricœur ne cache pas son intention ambitieuse de concilier ces deux positions.

Pour Husserl, il y avait deux formes de transcendance, ou « non-soi »: celle d'un autre homme et d'un monde objectif. Les deux types d'altérité sont constitués par le sujet, car c'est

l'exigence de sa méthode phénoménologique. Cependant, ce raisonnement contient une contradiction: d'une part, la méthode nécessite la constitution d'autrui basée sur le moi, mais d'autre part, la même méthode nécessite la description eidétique d'un autre comme différent du moi, et pas seulement une modification de son expérience. L'autrui est donc un paradoxe: il m'apparaît comme un étranger, mais aussi comme semblable à moi. L'altérité d'autrui a deux formes: l'aliénation de sa conscience et l'aliénation de son corps propre (*Leib*). Chez Husserl, cependant, l'autre est toujours constitué par le moi, il est l'*alter ego*, l'autre moi. Ricœur postule donc que le concept Husserl doit être équilibré par un mouvement inverse – une relation éthique, où la priorité serait donnée à l'autre qui m'appelle à la responsabilité.

Un tel concept a été développé par Levinas. Le moi en tant que « le-Même » vit dans un monde égoïste. Une relation cognitive signifie prendre la matière et la transformer en soi, c'est pourquoi l'autre ne peut pas être connue. Il est radicalement différent et séparé du moi. Il interrompt le monde égoïste du moi à travers un événement de discours, révélant son visage et appelant à la responsabilité. La relation avec l'autrui n'est pas une relation cognitive, mais éthique, où l'initiative appartient à l'autre. On peut dire qu'il n'y a pas de moi sans appel de l'autre. Cependant, le concept de Levinas aboutit au creux de soi, qu'il devient vide. De nominatif il devient accusatif, et donc complètement passif. C'est un otage appelé à donner une réponse, mais il ne peut que répondre: *me voici*. Le moi ne se constitue que dans cet appel, abnégation, retrait, substitution, expiation et obsession de l'autre. Et cela signifie qu'il n'y a pas de structure réflexive et subjective en lui. « Le-Même » est une pure exposition et ne peut pas donner de réponse. Et certainement, la responsabilité n'est pas l'auto-responsabilité. C'est pourquoi Ricœur postule, comme dans le cas de Husserl, à l'addition inverse: le mouvement d'appel devrait rencontrer un mouvement inverse: de soi à l'autre (Ricœur, 1990, p. 389).

En juxtaposant les concepts de Husserl et Levinas, Ricœur se bat pour la réciprocité des relations intersubjectives, ainsi que pour le contenu subjectif de soi, même sous la forme de la capacité de répondre. Malgré toute passivité, le soi a besoin d'un « qui » et d'une structure réflexive qui pourra répondre. Cette relation mutuelle entre soi et l'autre devrait alors être intériorisée – la voix de l'autre devrait devenir sa propre voix, jusqu'à ce que la croyance se développe. Ce dernier assimile l'accusatif (« me voici ») au nominatif (« Ici, je me tiens »). Les concepts de Husserl et Levinas semblent compatibles et se complètent, mais cela n'est pas encore apparent au niveau de la relation intersubjective. Seule la troisième forme d'altérité parle de ça – la voix de la conscience.

4.3. L'altérité de la conscience

La conscience comme troisième forme de dialectique entre identité et différence constitue le pont entre la phénoménologie et l'éthique, entre le concept de Husserl et l'approche de Levinas. La conscience est la voix convoquante et instructive d'autrui, mais qui

résonne en moi-même. Il s'agit donc d'un moyen qui rétablit l'équilibre dans la relation asymétrique intersubjective (Ibid., p. 394; Ricœur, 2013, p. 412).

Phénoménologiquement parlant, la conscience révèle la passivité du soi qui consiste à être instruit, enjoint. C'est être dans une situation d'écoute. Mais ce qui est important, c'est la conscience qui se tourne vers le soi à la deuxième personne. Comme l'écrit Ricœur: «Se trouver interpellé à la seconde personne, au cœur même de l'optatif du bien-vivre, de l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation, 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» (Ricœur, 1990, p. 406).

Quelle est l'altérité de la conscience à son tour? Levinas la réduit à l'altérité d'autrui, et Heidegger à l'aliénation d'être-au-monde. Pour eux deux, Ricœur oppose le fait d'être-instruit comme la structure d'être soi-même (Ibid., p. 409). D'une part, l'ordre de conscience doit être associé à l'attestation d'être soi-même, sinon il perdrait sa nature. D'autre part, il doit avoir une autre stimulation séparée, sinon ce serait inutile, une autre personne suffirait. Par conséquent, Ricœur soutient que l'ordre de conscience est une source de l'attestation de soi-même.

La dernière et fondamentale question se pose: qui est à l'origine de l'ordre de conscience? La réponse de Ricœur n'est pas claire. Comme il l'écrit: « Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne *sait* pas et ne *peut* pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête » (Ibid.).

5. Conclusions et critiques

À la fin de notre réflexion, suivons le développement du chemin philosophique qui, avec Ricœur, nous a permis d'être à la recherche de la présentation et de l'étude la plus adéquate du problème de l'altérité. Le point de départ était l'acceptation du fait que sans catégorie d'altérité, il n'y a pas de rencontre, de dialogue ou de communication. Par conséquent, pour que ces phénomènes soient possibles, la philosophie doit rendre compte de la catégorie de l'altérité. L'altérité signifie dépasser l'identité et est donc un mouvement de transcendance.

La première forme d'altérité et la plus évidente est celle de l'autrui. Par conséquent, il va de soi de conclure que l'altérité a été remarquée en philosophie avec la recherche sur les relations intersubjectives et avec des questions sur la possibilité de rencontrer une autre personne. Cependant, cette perspective semble trop limitée et n'utilise pas pleinement tous les résultats de la tradition philosophique. Ricœur, bien qu'il doive beaucoup à la méthode

phénoménologique et l'utilise volontiers dans la mesure du possible, ne s'y limite pas, mais examine la catégorie de l'altérité dans une perspective plus large, poursuivant en particulier la réflexion de Platon.

Nous avons également remarqué une autre circonstance importante, qui est le nouveau concept de subjectivité chez Ricœur. Nous avons vu comment le sujet a perdu sa puissance et ne peut plus être la base de certaines connaissances. *Cogito blessé* c'est un sujet qui cherche son identité dans l'être-soi-même, mais en même temps découvre en soi l'altérité qui le constitue.

Par conséquent, la compréhension de l'altérité chez Ricœur est définitivement différente. Tout d'abord, l'altérité est l'un des principes métaphysiques, elle constitue donc en quelque sorte l'être. Cette affirmation paradoxale est adoucie lorsque nous comprenons l'altérité, non pas comme une négation de l'être, mais comme une différence. Deuxièmement, l'altérité n'est pas quelque chose d'extérieur que le soi pourrait rencontrer, que ce soit sur une base cognitive ou éthique, mais il entre dans une relation dialectique, et donc interne et intime, avec l'identité. Troisièmement, la recherche sur l'altérité doit être menée selon deux plans: dans le discours phénoménologique et herméneutique du premier degré et dans le discours ontologique et spéculatif du deuxième degré. La première étape révèle diverses formes de passivité, ce qui atteste l'altérité au deuxième niveau. Quatrièmement, l'altérité qui nous est donnée dans l'expérience c'est diverses formes et degrés de passivité. Cinquièmement, l'altérité ne doit pas seulement signifier un autre être humain, mais inclure également l'altérité du corps propre et de la conscience.

Nous avons ensuite retracé trois manifestations d'altérité qui fonctionnent dans le soi et se manifestent comme passivité. La première figure de la passivité est sans aucun doute le corps propre qui, bien qu'il soit un instrument d'action, a aussi ses limites, résiste ou rencontre des résistances du monde, se fatigue, tombe malade, etc. La souffrance comme diminution de la possibilité d'action est un cas extrême de passivité du corps vivant. De plus, l'autrui affecte aussi le soi: conversation avec l'autre, confession, soins, amitié, sans parler de la violence et de la coercition – tout cela révèle la passivité de soi-même. Enfin, la conscience est la voix d'un autre, mais qui devient en moi mon commandement, ma vision, ma valeur ou mon devoir, auquel je m'identifie et me détermine ainsi. Cette auto-attestation est également une forme de passivité, bien que la moins évidente et la plus difficile à expliquer.

Nous avons pu voir que les pensées de Ricœur coulaient dans un large courant, reprenant les résultats de Platon, Descartes, Kant, Hegel et des philosophes contemporains. Parmi ces derniers, Ricœur se dispute principalement avec Husserl, Heidegger et Levinas. Le cadre théorique dans lequel il aborde la question de l'altérité est déterminé d'une part par une référence critique au concept de Husserl de la constitution d'autrui, qui est un analogue de l'ego, et d'autre part par la critique de la séparation radicale de Levinas. Restant au milieu de la route entre Husserl et Levinas, Ricœur rappelle la catégorie hégélienne de

reconnaissance (*Anerkennung*), qui lui a permis d'élaborer la reconnaissance mutuelle soi-même et des autres. L'approche dialectique de la subjectivité indique non seulement la diversité ontologique de l'être humain, mais suppose également une polysémie inépuisable de l'altérité, qui est une composante indispensable du processus de conscience et de reconnaissance de soi-même.

Malgré les nombreuses découvertes précieuses et inspirantes de Ricœur, deux questions se posent à propos de son concept d'altérité. La première est associée à une identification probablement trop hâtive et sans équivoque de l'altérité à la passivité humaine. Il semble cependant que ce ne soit pas toujours une passivité pure et finale, mais que chacune soit doublée d'une certaine activité. Nous pouvons considérer l'exemple de Jésus souffrant sur la croix. Il s'agit sans aucun doute d'une passivité radicale, qui combine en quelque sorte trois formes de passivité: le corps de Jésus souffre, la douleur lui est causée par d'autres, et il ressent également l'appel interne de la conscience à donner sa vie. Cependant, le travail humain actif n'est-il pas fait quelque part aux niveaux les plus profonds? N'est-ce pas l'acte d'accepter volontairement la souffrance et de s'offrir au père? Il serait donc une situation paradoxale: accepter la passivité la plus intense deviendrait l'acte le plus actif du sujet. Il semble que les liens dialectiques dont parle Ricœur sont plus complexes et multicouches. Il faut certainement se demander si l'expérience de l'altérité ne déclenche pas une dialectique de l'activité et la passivité au niveau phénoménologique.

La deuxième question concerne ce trépied dans une polysémie d'altérité. En lisant les recherches de Ricœur, nous devenons convaincus que l'ontologie du soi-même-comme-un-autre doit rester ouverte, sinon elle deviendrait immobile et glisserait dans l'être identique. Cela donc nécessite une prise, une continuation et une spécification constantes. Le trait le plus ontologique du sujet de Ricœur est son ouverture. Cela ne peut pas être finalement expliqué. D'où, d'une part, la précieuse idée de polysémie de l'altérité, d'autre part, il s'agit du catalogue fermé à trois formes. Ces trois figures révèlent la richesse sémantique et phénoménologique de l'altérité, mais qui ne peut se refermer dans ces trois concepts. L'idée de l'altérité doit rester ouverte à de nouvelles possibilités de réalisation. De plus, la passivité dans des domaines distingués par Ricœur peut également être différenciée, comme dans le cas du corps propre – la passivité de la souffrance est différente de celle de la relation érotique.

Les questions que nous formulons ne diminuent cependant pas la contribution de Ricœur à notre compréhension de l'altérité. Au contraire, ils témoignent de la grandeur de sa philosophie, puisque la mesure de ce dernier se réveille précisément pour poser des questions.

Bibliographie:

Baraquin, N. et coll. (1995). *Dictionnaire de philosophie*, Paris: Armand Colin.

- Bréhier, E. (1938). *Histoire de la philosophie*, tome 1, Paris: PUF.
- Depraz, N. (1999). *Husserl*, Paris: Armand Colin.
- Foulquié, P. (1992). *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris: PUF.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit.
- Greisch, J. (2017). „Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XXe siècle”, (in:) P. Dupond, L. Cournarie (éd.), *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, 45-74, Paris: Ellipses.
- Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris: PUF.
- Huneman, Ph., Kulich, E. (1997). *Introduction à la phénoménologie*, Paris: Armand Colin.
- Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris: PUF.
- Ingarden, R. (1971). O poznawaniu cudzych stanów psychicznych, (w:) *U podstaw teorii poznania*, 407-427, Warszawa: PWN.
- Jervolino, D. (2002). *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris: Ellipses.
- Laoureux, S. (2013). „Vers quelle ontologie du corps propre? Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de *Soi-même comme un autre* à Michel Henry”, (in:) P. Canivez, L. Couloubaritsis (éd.), *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, 177-195, Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhof.
- Maine de Biran, P. (1988). *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris: J. Vrin.
- Platon, (1989). *Le Banquet*, trad. P. Vicaire, Paris: Les Belles Lettres.
- Platon, (1999). *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris: Flammarion.
- Platon, (2002). *La République*, trad. G. Leroux, Paris: Flammarion.
- Platon, (2006). *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris: Flammarion.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2002). „Lectio magistralis”, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris: Ellipses.
- Ricoeur, P. (2013). *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2013a). La souffrance n'est pas la douleur, (in:) C. Marin, N. Zaccà-Reyners (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, 13-33, Paris: PUF.
- Tiaha, D. (2009). *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, Paris: L'Harmattan.