

Peut-on dire que je est un autre ?

Introduction. Enjeu : se questionner sur les mots dans l'introduction / proposer une thèse et une objection pour trouver la tension du sujet

« **Peut-on dire ?** » = qu'est-ce qui autorise à dire « je est un autre » alors même que du point de vue grammatical la formulation est incorrecte. En toute rigueur, il faudrait dire « je suis un autre » mais alors c'est d'un point de vue ontologique qu'il est impossible de dire cela car cela serait incohérent. Dire « je », c'est dire quelque chose de soi en toute conscience, en assumant la position de sujet capable d'être à l'origine d'une action et d'une parole. **Alors dire «je est un autre » n'a aucun sens.**

Pourtant il y a bien sûr une dimension qui fait immédiatement sens dans ces mots de Rimbaud, car être un sujet, c'est rencontrer de façon étrange l'altérité non pas en dehors de soi mais à l'intérieur de soi. Les exemples sont nombreux : quand je voudrais dormir mais n'y parviens pas, quand je voudrais faire cela mais n'arrive pas à le tenir, quand je voudrais être tel sujet mais cela me paraît impossible etc. **Qui est cet autre en moi ?** Ou plus exactement qui sont ces autres en moi qui m'empêchent d'être moi-même ? Ne suis-je pas toujours un « moi-subi », au sens social, historique et psychique de l'expression. **Il est alors possible de dire que je est un autre.**

Comment rendre compte d'une telle contradiction entre un moi-fondement par lui-même et un moi fondé par les autres ?

Essayer de formuler simplement la problématique, la difficulté, la tension qui a été trouvée par une thèse et son objection.

On a donc un problème clair : d'un côté le « je » s'arrache à la catégorie de l'autre sinon il se nie, d'un autre côté, il se découvre comme un je privé de la subjectivité qu'il voudrait être. **Le « je » est à la fois pensant et pensé et vécu comme s'échappant à lui-même.**

→ Comment alors dire vraiment ce « je » **que je suis, si ce n'est sous un dire qui en assume la contradiction ? Je est un autre parce qu'il est à la fois tendu par des instances contradictoires mais aussi parce que paradoxalement pour être un « je » qui ne renonce pas à lui-même, il doit pouvoir devenir autre.**

Annoncer le plan

Dans une première partie, nous montrerons qu'il n'est pas possible de dire que je est un autre car c'est alors nier la spécificité du pronom « je » qui n'est pas seulement un signifiant mais aussi un signifié, renvoyant à la possibilité pour tout sujet de se désigner. Dire « je », c'est se distinguer de tout ce qui n'est pas soi. En cela, je ne peux pas être un autre ou alors je me nie comme un « je » en me débarrassant de ma qualité de sujet. Pourtant le « je » qui dit « je » est toujours précédé par autre chose que lui-même. Ce qui le précède lui impose toujours déjà un certain mode de la subjectivité. Je est un autre car il n'est pas détaché des choses mais déterminé par elles. Dans un troisième temps, nous affronterons cette contradiction. Si nous sommes des sujets déterminés par le monde (je suis un autre), ne pouvons-nous pas nous en libérer (ce qui suppose que je est un autre mais cette fois-ci au sens d'un autre qu'il peut devenir par lui-même)

Première partie : énoncer clairement une hypothèse et la démontrer le mieux possible.
Hypothèse claire de la première partie : Il n'est pas possible de dire que je est un autre

Je ne peux pas dire que je suis un autre parce sinon je me nie comme un je. C'est bien parce que je peux dire « je », me désigner, me présenter, dire ce que je fais, et faire ce que je dis que je suis un « je » non pas seulement au sens grammatical du terme mais en tant qu'être. Dire je est un autre est alors une contradiction dans les termes. Ici c'est le principe de contradiction tel qu'Aristote l'énonce dans son livre *Métaphysique gamma* qui permet de refuser la formulation « je est un autre ». Pour Aristote, la pensée capable de se penser elle-même est la marque la plus haute et la plus spécifique du « je » humain. La plante a une âme végétative, lui permettant de croître et de se nourrir, l'animal a une âme sensitive, capable de sentir, percevoir et se mouvoir, mais seul l'être humain a, en plus d'une âme végétative et sensitive, une âme intellectuelle. Ce qui fait l'identité du je humain, c'est d'être doté d'une âme, au sens d'une raison, capable de penser, de calculer et de réfléchir aux meilleurs moyens possibles pour établir des cités politiques. Le « je » du sujet renvoie alors à la rationalité nous permettant de nous distinguer des autres espèces et à la raisonnabilité, renvoyant à la possibilité politique d'établir des cités justes.

Le « je » n'est pas un autre parce qu'il se sait comme un « je » et par là-même se sépare de ce qui n'est pas lui. Tout ce qui n'est pas lui ne peut constituer sa subjectivité au sens d'un « je ». Le je n'est pas lui, par exemple d'être ce prénom, ce nom, ce corps, car il en a hérité mais aussi ses « pensées », quand elles sont seulement reçues passivement. La philosophie de Descartes consiste précisément à chercher un « je » véritable, un « je » qui n'est pas un autre. Qui suis-je moi qui cherche à me penser ? Pourquoi au fond ne serais-je pas qu'une erreur ou une illusion ? La *Première Méditation* est éclairante car elle entend précisément refuser tout ce qui ne relève pas de la subjectivité en propre. Descartes commence par dire que le « je » ne peut pas se confondre avec « ses opinions », car ces dernières lui ont été données sans qu'il les examine, le plus souvent dans l'enfance. Elles sont alors des préjugés, et non des jugements, puisqu'elles n'ont pas été examinées. Il s'agit contre cette passivité de « détruire généralement toutes (l)es anciennes opinions ». Descartes ne dit pas que toutes les opinions sont fausses mais il affirme que comme certaines opinions sont fausses (par exemple que la terre est le centre de l'univers), elles ne peuvent pas être ce qui définit le « je » par lui-même, car il pourrait s'enraciner dans des propositions fausses. On pourrait alors penser que ce qui fait qu'un « je » est un « je », ce sont ses perceptions qui le relient au monde en permanence. Mais pour Descartes, ces perceptions doivent également être mises en doute car elles peuvent être trompeuses. Quand je dors, je peux me voir courir, voler ou écrire près du feu alors qu'en vérité je suis dans mon lit en train de dormir. Cela signifie en toute rigueur que le « je » ne peut pas se définir par ce qu'il voit ou éprouve de son corps. Quand mon corps agit comme dans la digestion ou la peur instinctive, le « je » n'est pas dans cette digestion dont il n'a pas même conscience, ni dans sa peur instinctive qui est un réflexe du corps. On pourrait penser alors que ce qui résiste au doute ce sont nos pensées les plus pures comme les pensées logiques et mathématiques. Ainsi je me révèle capable de produire des savoirs absolus quand j'affirme par exemple qu'un triangle isocèle est une figure fermée à trois angles, puisque cela ne peut être autrement ou quand j'affirme que si je suis ici, cela signifie que je ne suis pas ailleurs. Mais Descartes continue la mise à l'épreuve du « je » en poursuivant et augmentant la radicalité du doute. Il émet pour cela l'hypothèse d'un malin génie qui prendrait du plaisir à nous faire croire à des vérités absolues mais qui seraient en vérité des erreurs car elles ne correspondraient pas à ce qui est, c'est-à-dire à la réalité. Elles seraient au fond seulement subjectives, sans aucune capacité à dire l'être en son objectivité. Mais si l'on accepte l'hypothèse du malin génie, il se produit alors un fait qui doit étonner, à savoir que je suis bien encore quelque chose moi qui suis trompé par ce malin génie, à savoir que je suis indubitablement cet être qui doute puisque je suis en train de le faire. **Dans le je doute, j'éprouve que je suis cette chose qui doute et je le suis absolument puisque personne ne peut me l'enlever, ni un être trompeur, ni les préjugés de mon époque ou de mon enfance, ni mon corps. Je suis bien ce je qui raisonne.** Je suis capable de m'arracher à ces données du dehors pour éprouver mon intériorité en sa possibilité indépassable et inarrachable : je

peux penser et quand je pense je suis immanquablement pensant, *j'existe*. **Ainsi Descartes trouve-t-il un « je » qui ne peut être qu'un « je ».** La Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 permet de préciser cette différence entre être un sujet par soi et être un animal ou un automate. La pie salue sa maîtresse par habitude et donc par automatisme, là où le sujet peut la saluer « à propos », c'est-à-dire par lui-même et en s'adaptant par liberté à la situation. « Je » n'est pas un autre, parce qu'il peut être à propos, c'est-à-dire qu'il peut parler en son nom et en tenant compte de qui est autour de lui. Il n'est déterminé ni à dire, ni à agir de telle ou telle façon. Il peut exercer sa pensée et son libre arbitre, c'est-à-dire son autonomie. Je est lui-même quand il pense à propos. L'âme, la raison ou encore l'entendement est donc la possibilité logique et ontologique de dire que je est un je et non un autre.

L'âme est simple à dire parce qu'elle est évidente par elle-même comme le résume très bien le §8 du livre I des *Principes de la philosophie*, dans lequel Descartes écrit : « Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir **pour connaître la nature de l'âme et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps** ; car, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, **nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose qu'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons** ; et par conséquent que **la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée** précède celle que nous avons du corps, et qu'elle **est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait au monde aucun corps, et que nous savons certainement que nous pensons.** » Le « je » est une auto-certitude quand il pense : il est alors substance au sens où il se tient par lui-même, il n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour se savoir comme un sujet de la pensée et se reconnaître comme tel. Il est donc possible de dire que « je » est un « je » sans que cela soit une tautologie vide. Ce qui fonde la condition de possibilité d'un tel énoncé, c'est l'intuition indubitable du « je pense donc je suis » (formulation du *Discours de la méthode*) révélant que penser, c'est exister comme une raison (une âme ou un entendement) insigne.

→ *Ici la thèse de la première partie est énoncée clairement et elle a été démontrée. Pourquoi cependant ne peut-elle constituer le dernier mot du travail ? C'est précisément cela qu'il faut écrire dans une transition.*

Le temps de la transition

Pourtant dans cette reconnaissance de mon identité comme sujet de la rationalité, j'éprouve aussi que si ma raison me qualifie sans aucun doute possible, elle ne saurait me désigner sans restes ou sans résidus. Que faire de mon corps par exemple ? Certes si ce dernier ne me qualifie pas en propre puisque je suis le même indépendamment de ses changements, mon corps est-il pour autant une altérité simple que je pourrais mettre à distance ? Le sujet de la pensée n'est-il pas dans un rapport d'intériorité à son corps et non d'extériorité ? Pour interroger cela, on peut s'appuyer sur la *VIème Méditation*, dans laquelle Descartes écrit : « **Je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire** » Il montre que dans de nombreuses situations, j'éprouve que je suis aussi union du corps et de l'âme, par exemple dans la douleur ou le plaisir. En ce sens, le « je » n'est pas seulement une âme ou une raison, **il est aussi union de l'âme et du corps, laquelle**, dit Descartes, **est intrinsèquement obscure et confuse**. Si l'âme se comprend dans son évidence, l'union de l'âme et du corps échappe à la clarté théorique et à la maîtrise pratique. Si le plus souvent l'union m'est utile, en tant qu'elle m'enseigne comment me maintenir en vie (me nourrir quand j'ai faim, boire quand j'ai soif etc.), elle m'est aussi étrange et incompréhensible, comme dans le cas de l'hydropique qui a toujours soif alors qu'il ne doit pas boire ou dans le cas des passions qui échappent à la maîtrise de mon moi défini comme simple raison ou entendement. Ici l'union que je suis se donne sous la forme d'une expérience de l'aliénation en moi : je suis cet humain effrayé par une bête sauvage, dont les jambes tremblent alors même que cette dernière est attachée et ne peut me faire du mal. On trouve dans le personnage de Phèdre de Racine une telle mise en question de l'équation selon laquelle je = je. Phèdre veut refuser son amour qu'elle sait coupable pour

Hippolyte mais sans jamais y parvenir, car elle est emportée par son corps et ses émotions, qui sont plus fortes que sa raison. Je suis certes un « je » quand je parviens à rendre raison de mes paroles et de mes actes mais je dois bien reconnaître que je n'y parviens pas toujours. Ne dois-je pas alors affirmer, en dépit de la logique et du principe de non-contradiction, que je suis aussi un autre et que c'est cet autre qui, très souvent, me détermine ?

Deuxième partie : hypothèse claire je est un autre. Il faut à présent la démontrer.

Dans cette deuxième partie, il s'agit d'explorer plus avant l'idée selon laquelle « je » est un autre, non pas parce qu'il ne serait pas un sujet de la raison mais parce qu'un tel sujet ne lui permet pas d'empêcher les déterminismes qui sont en lui. Si d'un point de vue logique, l'affirmation « je est un autre » paraît impossible, elle est pourtant vraie, dès lors que l'on montre que le « je » est toujours situé dans des matières affectives, corporelles, historiques et par là-même constitué par des altérités qui le déterminent. Il s'agit de montrer que la thèse selon laquelle le « je » n'est jamais une substance absolue détachée du monde, sauf dans un idéalisme illusoire comme chez Descartes, qui pense son sujet en dehors du monde concret, doit et peut être démontrée afin d'établir que je est un autre.

On peut dire que je n'est pas un autre, si et seulement si on le pense dans l'idéalité de la pensée qui détache le « je » de ses ancrages matériels. **La philosophie de Marx permet justement de refuser un tel désancrage car il empêche de penser le sujet en sa vérité, à savoir qu'il est toujours un être matériel, pris dans des données sensibles.** Contre la pensée idéaliste du sujet, il s'agit de faire voir sa liaison première et principielle au monde concret dans lequel le sujet est pris et par là-même défini. Le concept d'aliénation signifie cette impossibilité pour le « je » de ne pas être rendu autre par la place qu'il occupe dans une société donnée. L'aliénation désigne une séparation avec l'idée générique et générale du concept de sujet comme substance pure. Le sujet réel n'est pas le sujet idéal. Elle désigne également une inversion par rapport au statut de sujet, car le sujet est rendu objet par des relations déterminées. En effet, le « je » est objectivé par la place qu'il occupe. Ainsi la classe dominante ne produit pas les mêmes pensées et comportements que la classe dominée. Ici la subjectivité est seulement le reflet d'une objectivité produite par la société. Enfin, elle désigne une oppression du sujet par ces relations historiques matérielles auxquelles il doit se soumettre pour vivre. Dans l'organisation sociale du travail capitaliste, le travailleur est séparé de sa propre humanité, puisqu'il devient machine de la machine pour pouvoir travailler. Il est alors inversé, car il n'est plus sujet vivant d'une vie mais objet mort ou animal devant se soumettre au rythme du grand machinisme et du capital. Il est par conséquent dépossédé de son intériorité pensante et désirante, « c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. » (*Manuscrits de 1844*) De la même façon, le maître se dépouille de son humanité pensante et désirante, pour n'être plus que celui qui surveille et contrôle en donnant des ordres. Marx fait ainsi surgir contre l'idéalisme et l'illusion d'un sujet désancré, hors monde, le rôle déterminant des circonstances matérielles et des conditions sociales sur les sujets que nous sommes. En cela, « je » est un autre parce qu'il est constitué par les rapports matériels auxquels il ne peut se soustraire par lui-même sans risquer de mourir.

Dire que je est un autre, c'est alors montrer que le sujet est relatif, au sens où il est toujours déjà pris dans des relations et des organisations qui le précèdent et lui imposent une identité. Cette relativité nous oblige à penser l'altérité comme une intériorisation identitaire, car nous sommes des sujets soumis aux conditions spatio-temporelles du monde. Le travail du psychanalyste et philosophe Frantz Fanon permet de prolonger la thèse marxienne selon laquelle les identités sont déterminées par les relations historiques. Ainsi met-il au jour que les empêchements du moi, ses troubles et ses pathologies mentales ont à voir avec des contextes de domination et de mépris, tels qu'ils sont à l'œuvre dans la colonisation de l'Algérie française et auxquels Fanon est

confronté, dans sa clinique quotidienne, puisqu'il travaille à l'hôpital de Blida-Joinville avant la décolonisation. Le colonisé et le colon sont tous deux rendus autres, à la fois comme autres d'eux-mêmes, puisqu'ils sont privés de leurs qualités d'humains et comme autres entre eux, puisqu'ils ne peuvent entrer en relation sans se haïr. Le colon s'identifie contre le colonisé qu'il méprise et humilie, ce qui renvoie à la position de l'homme blanc se construisant contre l'homme noir qu'il bestialise pour justifier sa position de puissance. Mais le colonisé est lui aussi séparé de son humanité quand il rêve d'être celui qui violente pour ne pas être violenté. On comprend ici que c'est l'aliénation des humains, qui leur confère leur identité réelle comme identité violente aussi bien pour soi que pour l'autre contre leur identité idéale de sujet de l'humanité, qui est rendue impossible par des contextes qui hiérarchisent les humains. « Monde compartimenté, manichéiste, immobile, monde de statues : la statue du général qui a fait la conquête, la statue de l'ingénieur qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échinés écorchés par le fouet. Voilà le monde colonial. L'indigène est un être parqué, l'apartheid n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial. La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. » (*Les Damnés de la terre*). « Je » est un autre parce qu'il ne peut échapper aux logiques du monde qui est le sien. En cela, le « je » est fragile et vulnérable, car il ne peut agir sur ce qui, inévitablement, l'aliène, c'est-à-dire le rend autre.

→ ***On aboutit à une autre thèse forte : « je » est un « je » est une proposition qui ne vaut que si on pense le sujet en dehors du monde matériel. Si on remet le « je » dans le monde auquel il appartient nécessairement alors on doit bien admettre que « je » est un autre. Pourquoi cependant ne pas finir sur cette (anti)thèse ?***

Le temps de la transition

Pourtant Fanon écrit dans *Peau noire, masques blancs* : « Il n'y a pas de monde blanc, il n'y a pas d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche. Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent. » Ce qui signifie que ce qui est ôté aux sujets, dès lors qu'ils sont pris dans des rapports institués de violence, c'est de pouvoir devenir à égalité et ensemble « des hommes qui cherchent ». Chez Marx, c'est également en dépassant les rapports de classe, que les humains pourront accéder à leur réelle humanité qui est de produire un monde commun dans lequel chacun peut exercer sa qualité de sujet, comme être aussi bien intellectuel que manuel. On trouve alors dans les philosophies de Marx et Fanon le vœu de rendre possible un sujet désaliéné, c'est-à-dire capable de se construire contre les déterminismes. Il s'agit pour cela de mettre en œuvre un monde, empêchant les rapports d'inégalités et d'injustice, qui privent aussi bien les humains d'eux-mêmes que des liens entre eux. Comment alors penser un tel sujet à la fois pris dans des déterminismes matériels mais pouvant s'en libérer, au moins en partie, en vue de les transformer ?

Troisième partie : il est possible de penser un « je » qui devient autre parce qu'il est davantage que ses propres aliénations mais ce devenir autre, pour ne pas être une pure idéalité rêvée, doit se faire dans et par l'espace et le temps.

Si nous avons vu dans une première partie que le « je » peut se posséder dans sa certitude indubitable et inarrachable d'être un sujet de la pensée, cette auto-affirmation cesse en sa possibilité réelle, dès lors que l'on comprend que le sujet est toujours aussi le produit de son époque et de sa société, lesquelles agissent sur son corps et ses représentations. Comment alors comprendre la contradiction entre un sujet s'auto-instituant par la pensée et un sujet soumis à l'extériorité ? Ne doit-on pas essayer dans cette troisième partie de penser cette contradiction comme la possibilité de dire que je est un autre, non plus au sens d'une aliénation, qu'il est toujours en partie mais au sens d'une libération progressive. **En effet, si je est un autre, c'est parce qu'il n'est jamais complètement ou définitivement lui-même.**

La catégorie du temps permet d'envisager le sujet autrement que comme nous l'avons fait au début. En effet, **s'il est impossible de dire que je est en même temps, c'est-à-dire en acte, un je et un autre, il n'est pas impossible de dire que je est un autre en puissance**. Pour montrer cela, on peut s'appuyer sur la philosophie d'Aristote distinguant l'être en acte de l'être en puissance. Si en acte, il est impossible d'avoir A et non A en même temps, il est tout à fait possible en puissance d'avoir A et non A en même temps. Autrement dit, le principe de contradiction porte seulement sur les choses du passé et du présent et non jamais sur les choses du futur. Ainsi quand je fais ce que je fais il est impossible que je ne fasse pas ce que je fais. En revanche, en puissance, je peux très bien faire quelque chose et ne pas le faire, puisque je ne l'ai pas encore fait. Je peux très bien aller à cette soirée ou ne pas y aller, tant qu'elle n'a pas eu lieu. Dans le chapitre 9 du *Traité de l'interprétation*, Aristote explique que ce qui limite le principe de contradiction, ce sont les futurs contingents. Ainsi explique-t-il à travers l'exemple de la bataille navale que s'il est nécessaire que demain il y ait ou qu'il n'y ait pas de bataille navale, il n'est pas pour autant nécessaire que nous choissions de mener une bataille navale ou de ne pas la mener. La nécessité porte sur l'alternative logique des deux propositions mais en aucun cas sur la réalisation. En cela, c'est à la cité de délibérer et donc de choisir s'il faut partir en guerre ou au contraire la refuser. Cette décision doit reposer sur une évaluation prudente et réfléchissante des circonstances et sur une consultation collective en vue de prendre la meilleure décision possible, **autrement dit, il y a une dimension qui relève seulement de nous**. Il s'agit de réfléchir s'il est juste ou injuste de mener cette guerre navale. A partir de cet exemple, on comprend que ce qui ouvre l'être, c'est le devenir, puisqu'il n'est pas déjà écrit. Il est alors possible de dire que « je » est un autre parce qu'il est ouvert par l'avenir qui ne relève pas du nécessaire mais de la contingence. Et c'est parce que l'avenir est contingent que je peux lui donner un sens par moi-même. C'est donc dans l'avenir que le « je » est un sujet de la liberté qui peut devenir, au sens de changer quelque chose par lui-même de lui et du monde à venir. Je est un autre, parce qu'il peut se modifier dans le temps selon ce qu'il décide. Et pour Aristote, ce qui prévient le mieux le sujet de l'erreur, c'est la délibération collective. **Ainsi le voleur est voleur quand il vole mais il ne l'est pas en puissance, puisqu'il peut cesser de voler. En cela, je est un autre, parce qu'il n'est pas une essence définitive, mais qu'il peut faire autrement en réfléchissant le sens de ses actes**. L'identité humaine relève du faire et non de l'être. Je est un autre, parce qu'il peut toujours se différencier de ce qu'il est en acte, c'est-à-dire s'inventer contre un je passé qu'il choisit, et qu'il peut, ne plus être. Il apparaît alors clairement que le je n'est pas une essence.

On aboutit alors à un paradoxe mais qui paraît indépassable : il est possible de dire « je » seulement parce que je peux devenir un autre. **En effet, si j'étais toujours ce que je suis sans pouvoir établir aucun changement ou écart, je serais finalement un « non-je » puisque cela signifierait que je ne pourrais jamais être autrement que je suis comme le sont les choses**. Ainsi je ne pourrais promettre à l'autre de devenir grâce à lui, puisque je ne pourrais que lui dire « je suis moi indépendamment de toi ». Mais inversement je ne suis pas seulement un autre, sinon je dirais à celui avec lequel j'entre en relation que je ne peux jamais répondre de qui je suis puisque je m'échappe en permanence à moi-même. La réalité du « je » se manifeste alors en sa contradiction même : je suis moi si seulement si je puis aussi devenir un autre.

Le « je » est à la fois lui-même puisqu'il a été et est mais il peut aussi être un autre car il est toujours aussi un pas encore jusqu'à sa mort. Cette contradiction est sue et vécue pour elle-même par le « je » comme le montre Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. Pour Ricoeur, en effet, le « je raisonne » de Descartes pose problème parce qu'il est désancré et collé à lui-même. Descartes trouve bien une identité absolue mais elle est coupée du monde et des autres. Le matérialisme a en cela le mérite de rappeler contre les prétentions du sujet de la métaphysique qu'il n'y a pas de « je » pur et isolé du monde. Être un « je », c'est nécessairement être déterminé par des rapports affectifs, familiaux, sociaux, psychiques et historiques. Nous sommes en cela des pâtreurs, car ce qui agit sur nous se répercute sur notre psychisme et notre corps vécu. L'histoire aussi bien collective qu'individuelle laisse en permanence des traces et des traumatismes dans les sujets que nous sommes. Mais pour Ricoeur, nous avons la possibilité de revenir sur ces traces pour continuer de les penser, de les élaborer et par là-même de les faire jouer autrement pour l'avenir. Le « je » peut

revenir sur ses traumatismes et ses douleurs, sur le sujet souffrant qu'il est et qu'il doit reconnaître tout comme les communautés peuvent et doivent revenir sur leur histoire. Les récits doivent être sans cesse refaits et pluralisés. Faire un récit sur ce qui s'est passé, c'est chercher le sens et les significations de ce qui a eu lieu comme le narrateur cherche à rendre compte des actes et des sentiments de ses personnages, selon un sens extérieurs aux actes et aux sentiments eu-mêmes. Le récit relève de l'herméneutique, c'est-à-dire du besoin et de la capacité humaine de chercher des significations contre toutes les formes de récitation d'un sens qui serait figé et clos sur lui-même. Dès lors, c'est cette recherche permanente et réitérée de sens, toujours fragmentaire, qui permet de conférer aux humains que nous sommes une identité ouverte, qui se fait et se défait parce qu'elle peut se faire autrement. Mais **ce retour sur soi n'est pas seulement une possibilité de la pensée pour Ricoeur, il est aussi un devoir pratique**

Pour Ricoeur, nous sommes aussi des « je » agissant, au sens où nous ne sommes ni seulement des êtres du passé, ni seulement du présent. Nous sommes fondamentalement tournés vers l'avenir, comme le montre Aristote avec l'être en puissance. Le rapport à l'avenir nous découvre, en effet, comme des sujets de l'activité par soi, ce qui est en partie occulté par le matérialisme strict, car si nous sommes toujours déterminés par des contextes historiques, économiques et sociaux, comment penser la possibilité d'un « je » agissant ? Pour Ricoeur, si nous produisons des récits, c'est parce que nous avons en charge l'avenir. Les récits révèlent au « je » qu'il est aussi un « je peux », c'est-à-dire un « je » du faire qui en se faisant se transforme lui-même et transforme le monde. Par l'agir-initiative, le « je » tend à déjouer les déterminismes, puisqu'en faisant autrement (par exemple en refusant un rapport de violence), il fabrique à son échelle un autre monde. Ricoeur écrit dans *Temps et récit* : « En d'autres termes, si le monde est la totalité de ce qui est le cas, **le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité**. En d'autres termes encore, le faire *fait* que la réalité n'est pas totalisable ». L'initiative pour Ricoeur inscrit le possible dans le réel, non comme un idéal rêvé mais comme une exigence, et par là-même une possibilité de transformation. **Alors le réel n'est pas seulement figé en des déterminismes absolus, puisque l'agir peut les transformer**. Autrement dit, c'est parce que le « je » est un autre, comme un sujet du devenir, que le monde est ouvert. Mais cette possibilité d'un monde autre suppose que l'on reconnaisse que le je est toujours souffrant et agissant, c'est-à-dire rivé à des empêchements qu'il peut cependant dépasser, comme un sujet de la métamorphose.

Conclusion : résumez le trajet qui a été parcouru en vue de quelle proposition finale (la troisième partie)

On a vu dans un premier temps qu'il y a bien dans le « je » un soi dans lequel il se reconnaît car c'est lui-même qui le produit, à savoir son activité de penser. Le « je » humain peut produire de la pensée car il n'est pas seulement une instance passive et enregistreuse d'un réel qui s'impose à lui. On a alors l'idée que c'est par sa raison qu'un « je » est un « je ». Mais on a vu aussi que définir le « je » par la seule rationalité, c'est ne pas prendre en considération son ancrage dans un monde singulier. Le « je » peut être autre, au sens d'aliéné parce que les relations établies selon les contextes historiques, économiques et sociaux le déterminent jusque dans ses structures les plus enfouies et les plus sensibles comme le montrent Marx et Fanon. Il n'en demeure pas moins que le « je » se sait en ses altérités, il peut en livrer des éclairages et des récits en vue de les comprendre et s'en libérer. Faire cela n'a alors de sens que si l'altérité n'est pas seulement derrière nous mais aussi devant nous. Alors nous sommes bien des autres, parce que nous sommes toujours aussi des sujets de la transformation, des sujets du droit et de l'éthique, c'est-à-dire des « je peux ». Il est alors possible et fondamental de dire que le « je » que je suis et dans lequel je me reconnais n'est pas une substance figée mais une initiative possible, c'est-à-dire un devenir autre, toujours en même temps singulier et public.

