

Connaissance de soi et reconnaissance.

## Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricœurienne

Beatriz Contreras Tasso

Pontificia Universidad Católica de Chile

### Résumé:

Cet article tente d'examiner la dimension éthico-anthropologique qui est à la base de l'idée ricœurienne de justice développée plus explicitement à partir de *Soi-même comme un autre* et reprise dans sa dernière œuvre *Parcours de la reconnaissance*. Notre hypothèse de lecture est que l'analyse ricœurienne de la justice suppose une corrélation essentielle entre connaissance de soi et reconnaissance, laquelle est traversée par une tension interne qui réunit et oppose ces deux moments dans une dialectique irréductible. À nos yeux, cette dialectique risque cependant de masquer un *sens de la justice* fondateur de la vie sociale de l'homme, tant au plan interpersonnel que politique, qui renforce l'instauration de la justice sur le plan juridique. Nous essaierons donc de montrer, tout d'abord, comment se manifeste ce sens éthique du juste sur la base de l'analyse anthropologique des capacités de l'homme capable qui renforcent la corrélation originarie de la connaissance de soi et de la reconnaissance. Puis, nous tenterons de mettre en relation les apports fondamentaux de l'herméneutique de soi et de l'idée de justice chez Ricœur.

*Mots-clés:* Connaissance de soi, reconnaissance, justice, éthique, politique.

### Abstract:

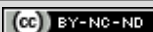
This article seeks to examine the ethico-anthropological dimension at the root of the ricœurian idea of justice, which is developed quite explicitly in *Oneself as Another* and then picked up in his last work *The Course of Recognition*. Our hypothesis is that the ricœurian analysis of justice implies an essential relationship between knowledge of oneself and recognition, which is marked by an inherent tension that both links and opposes these two moments in an irreducible dialectic. However, this dialectic runs the risk of disguising a founding *sense of justice* in the social life of man, both on an interpersonal level and on the political level, which reinforces the institution of justice at the juridical level. So, to begin with, we will try to show how that ethical sense of the just shows itself on the basis of the anthropological analysis of the capacities of the capable man, which reinforces the original correlation between knowledge of oneself and recognition; then we will attempt to relate the fundamental contributions of the hermeneutics of the self to Ricœur's notion of justice.

*Keywords:* Knowledge of Oneself, Recognition, Justice, Ethics, Politics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 2 (2015), pp. 68-87

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.301

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

## Connaissance de soi et reconnaissance.

# Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricœurienne

Beatriz Contreras Tasso

Pontificia Universidad Católica de Chile

### Introduction

L'analyse de ces deux dimensions que sont la connaissance de soi et la reconnaissance permet d'aborder deux moments inhérents à la réflexion sur l'agir humain dans lesquels se développe une complexité irréductible. Les pratiques selon lesquelles l'homme agit et subit sont creusées par des tensions cruciales entre le moment d'affirmation individuel et l'irruption de l'autre, moment que l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable exhibe dans un parcours thématique que nous pourrions décrire de façon ascendante. Cette progression herméneutique se retrouve d'abord dans son développement thématique au plan de l'agir individuel et des composantes intersubjectives de l'action.<sup>1</sup> Un second niveau de l'analyse ricœurienne aborde le sens de la reconnaissance socio-politique de soi. Ce travail que Ricœur fait pendant les années postérieures à la publication de *Soi même comme un autre*<sup>2</sup> trouve son couronnement dans *Parcours de la reconnaissance*.<sup>3</sup> Un tel développement méthodique, néanmoins, ne suppose pas une opposition, puisqu'il s'agit d'une séparation analytique entre des polarités dont les implications mutuelles sont indiscutables.<sup>4</sup> Là où nous trouvons une opposition de pôles entre individualité et collectivité, connaissance de soi et reconnaissance mutuelle, même et altérité, pour ne citer que quelques contrastes très évidents, Ricœur montre qu'il est possible d'établir des niveaux d'analyse qui passent de la simple confrontation horizontale à une complémentarité herméneutique circulaire. Ricœur fait le point d'intersection de ces deux niveaux avec la notion éthico-anthropologique de l'ipseité, comme nous le verrons plus loin.

Chaque fois que l'on évoque ce qui rend possible l'imputabilité de l'homme, on est renvoyé à une interrogation sur les conditions de possibilité de l'agent en tant qu'agent responsable. Une autre question tout aussi pertinente et incontournable dans toute réflexion éthique est celle de savoir comment lier le pôle individuel de la décision avec le pôle interpersonnel et la dimension publique de l'échange impliqué dans l'action? C'est la médiation entre le pôle du "je" de la liberté, le pôle du "tu" et le pôle du "il" qui demande ici à être pensée.<sup>5</sup>

Le précepte delphique de Socrate nous oriente par rapport au pôle du *je* en nous donnant un point de départ moral décisif: le "connais-toi, toi-même" (*gnôti seauton*) exhorte en effet l'homme à retourner sur soi pour bien conduire son action, c'est-à-dire qu'il l'invite à ne pas oublier le rôle actif de la découverte de ce que chacun est; à faire l'examen de ce qui est excellent et raisonnable pour la vie.<sup>6</sup> C'est pour cela que Socrate affirme qu'"une vie non examinée ne vaut pas la peine d'être vécue." Néanmoins, cette orientation de recherche intérieure ne peut pas être séparée, même selon Socrate, de la praxis au sein de la communauté politique. Dans une perspective ricœurienne, le pôle du "je" doit toujours être médiatisé par la communauté politique

qui est représentée par le pôle du “il.”<sup>7</sup> En reprenant l’héritage de la *phronesis* aristotélicienne, Ricœur tente en ce sens de relever le défi qui consiste à restituer à l’éthique sa fonction de guide de l’action, en clarifiant les sources de rationalité pratiques qui sont susceptibles d’éclairer le champ politique.<sup>8</sup>

L’herméneutique ricœurienne du soi porte à ses débuts sur la possibilité de l’approfondissement critique de la sphère de la connaissance de soi; chemin herméneutique que Ricœur propose en se revendiquant d’une philosophie médiate du sujet, qui implique un travail d’appropriation du soi “par le grand détour de ses œuvres.”<sup>9</sup> Selon lui, c’est seulement à travers toutes ces médiations que nous pouvons “témoigner de l’être-libre.”<sup>10</sup> Ce détour épistémologique doit être surmonté pour arriver à l’interprétation de l’identité personnelle. Cette tâche, on le sait, Ricœur l’a déjà élaborée dans l’herméneutique de soi qu’il développe dans *Soi-même comme un autre*. Une deuxième étape de cette herméneutique du soi montre l’horizon politique d’effectuation, représenté par les institutions justes<sup>11</sup> et se trouve bien résumée dans l’idée centrale d’une: “*visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans des institutions justes.*”<sup>12</sup> L’acquis le plus remarquable de cette étape est le concept éthico-ontologique de l’attestation. Mais avec ce résultat on arrive justement au seuil d’un nouveau développement de la philosophie ricœurienne qui trouvera en particulier sa formulation dans la deuxième partie de *Parcours de la reconnaissance*<sup>13</sup> à travers l’enrichissement de la notion d’attestation, laquelle – s’appuyant sur des analyses antérieures – se trouvera surdéterminée comme attestation-reconnaissance.

Dans cette réflexion, notre but sera précisément de faire travailler le dynamisme de ce parcours qui va de la connaissance de soi à l’attestation-reconnaissance, en soulignant l’importance de la relation de mutualité et de dissymétrie que nous considérons comme une clé fondamentale chez Ricœur, en tant qu’horizon anthropologique déterminant pour la compréhension de la justice. En somme, nous essaierons de montrer la connexion originaire entre connaissance de soi et reconnaissance dans une double dimension: celle de la reconnaissance de soi et celle de la reconnaissance de l’altérité. Puis, nous tenterons de saisir le sens éthique impliqué dans cette relation pour finalement, à la lumière de ce passage entre soi-même et un autre, montrer le sens du juste qui est à la base de la reconnaissance comme pratique d’approbation mutuelle à l’abri des institutions de justice.

## 1. Questions épistémologiques et ontologiques

Tout au long de son projet anthropologique, la pensée ricœurienne n’a cessé de manifester un intérêt incontestable pour les questions méthodologiques. “L’épreuve par l’extériorité”<sup>14</sup> a été pour Ricœur une stratégie fertile qui l’a conduit à explorer les traces à travers lesquelles l’homme se manifeste, en passant par des chemins indirects et en ayant recours à l’herméneutique pour surmonter les écueils épistémologiques et méthodiques imposés à la phénoménologie quand les choses elles-mêmes l’exigeaient. C’est bien le cas, lorsque l’on essaie de pénétrer dans le plus intime de l’être humain en abordant le “problème de la conscience morale.”<sup>15</sup> Deux antécédents importants de cette exploration de la voie longue sont illustrés par la lecture de la psychanalyse et par ce que Ricœur nomme “le passage par l’objectivation” grâce à la contribution de la philosophie analytique.<sup>16</sup> La portée de ce prélude se reflète dans le traitement de la question du sujet. Comme le reconnaît Ricœur dans son entretien avec J. Lecomte:

Sigmund Freud a radicalement mis en question la croyance en la maîtrise du sujet sur lui-même [...] Je me rapproche de S. Freud en ce sens que je me suis opposé très tôt à l'idée que l'homme se connaît lui-même, d'une façon immédiate et transparente. Je me suis cependant fortement confronté avec la psychanalyse, afin de reconquérir une vision du sujet qui aurait traversé cette épreuve de la non-connaissance véritable de lui-même.<sup>17</sup>

Cette approche explique le tournant qui s'opère dans le langage ricœurien et qui s'exprime en particulier dans son utilisation de l'expression "soi" et le déplacement des expressions comme "moi" et "sujet": comme le montrent les expressions "souci de soi," "connaissance de soi" ou "reconnaissance de soi," il s'agit ici de refuser toute centralité au moi en insistant au contraire sur le rôle de complément du soi. Comme le souligne Ricœur: "le soi est toujours réfléchi, il se situe toujours au deuxième degré, le premier degré étant précisément le passage par le dehors."<sup>18</sup> Dans cette optique, la reconnaissance de la condition d'opacité même de l'homme, c'est-à-dire de son incapacité d'auto-transparence immédiate, détermine l'exploration indirecte du soi.<sup>19</sup> Néanmoins, cette opacité n'empêche pas d'avoir une intention de connaissance, aussi limitée soit-elle. D'un côté, l'influence de l'approche psychanalytique freudienne permet de désactiver la composante "narcissique" implicite dans le *Cogito* cartésien et, de l'autre, la philosophie analytique rend possible l'examen des opérations linguistiques de la référence identifiante et de l'autodésignation en opérant un décentrement par rapport à la première personne. Ces deux bornes préparent l'itinéraire herméneutique de Ricœur dans *Soi-même comme un autre*.<sup>20</sup>

On peut affirmer en ce sens que la connaissance de soi s'inscrit dans un mouvement de second degré; c'est-à-dire dans un retour réflexif sur soi que Ricœur définit comme un travail d'appropriation de soi et qui peut être aussi lu comme une "reconnaissance de soi." Le préfixe "re" exprime ce retour à soi par l'extériorité; à travers ce pas "au dehors," il apparaît que différentes formes d'altérité sont impliquées. Ce détour est non seulement méthodique, mais il décrit aussi un moment essentiel qui appartient au mode d'être du soi. C'est pourquoi, la médiation de l'altérité est constitutive de l'ipséité. Comme le montre Ricœur, l'altérité vient des opacités spécifiques du corps, de la conscience et de l'autre en tant qu'étranger.<sup>21</sup> Cela nous donne une première idée de ce qui fait l'horizon de complexité de l'identité personnelle.<sup>22</sup> Il ne s'agit pas d'une identité atteinte de manière directe et simple ou d'une dimension isolée, mais d'un mouvement de "retour," de repli suite au déploiement premier de cette médiation de l'autre, du monde et de notre propre condition personnelle. La naissance est à ce niveau un bon exemple de l'accueil qui nous précède: elle est le moment où l'autre se fait notre hôte. Cet événement initial a un double caractère: il détermine une séparation de l'autre à l'origine du commencement, et il nous place désormais devant l'effort de rester vivant. Nous nous trouvons ainsi jetés dans l'être, suivant l'expression de Heidegger dans *Être et temps*, mais cette existence donnée doit être maintenue; c'est l'effort dont parle Ricœur en suivant Spinoza.<sup>23</sup> En même temps, notre être intime s'expérimente toujours comme une fuite, en suivant aussi Heidegger, et nous devons tenter de le retrouver dans ce que Ricœur appelle l'acte d'appropriation de soi. C'est pour cette raison que nous pouvons parler, au sens épistémologique du terme, d'un niveau de "reconnaissance" pré-thématique inhérent à la connaissance de soi.<sup>24</sup>

À la complexité ainsi esquissée s'ajoute une fragilité ontologique significative, associée à ce commencement: nous sommes à la naissance dans une asymétrie de pouvoir irréductible, car notre être est dépendant du souci de l'autre. Nous sommes *reconnus* par un autre qui est appelé à

nous protéger et à nous nourrir, et le besoin d'accueil est déterminant pour notre continuité dans l'être. Sans pouvoir approfondir davantage cette interprétation de l'événement de la naissance, nous dirons simplement qu'il y a une relation où le *souci de soi* est en jeu et la réponse reconnaissante de l'autre est indispensable; il s'agit d'une relation qui renferme une dialectique façonnée d'activité et de passivité constitutives de notre existence dialogique originaire. Cette relation de donation, inaugurée par la naissance, confirme la reconnaissance dans une relation initiale de dissymétrie irréductible. La mère est donatrice-donataire, en tant qu'elle reconnaît la vie qui lui est donnée, et la protège en l'accueillant, sans attendre une réponse réciproque du donataire. De plus, cet acte inaugural montre un commencement qui peut être accompagné d'amour, c'est-à-dire, de reconnaissance de la mère, mais aussi de méconnaissance, c'est-à-dire d'un rejet. Mais entre ces deux extrêmes, il y a toute une tonalité de sentiments possibles, qui sont des traces indélébiles de l'autre, institué dans notre vie humaine dès son début.

On peut trouver une confirmation empirique de l'importance de l'amour entre la mère et l'enfant dans l'interprétation que fait Honneth de la théorie psychanalytique de la relation d'objet chez Donald Winnicott. Selon lui, cette théorie est appropriée pour faire une phénoménologie des relations de reconnaissance. Cette forme de reconnaissance est décisive pour la constitution de liens affectifs chez l'enfant au commencement de la vie – dans ce processus, il s'agit pour l'enfant de réussir à atteindre un équilibre entre symbiose et autoaffirmation. S'il fallait résumer en quelques mots l'apport de cette relecture honnethienne de la vision psychanalytique de Winnicott, on pourrait dire ainsi qu'elle consiste à montrer que le souci de la mère est un facteur considérable et non aléatoire qui doit permettre la transition de l'étape d'indifférenciation initiale de l'intersubjectivité primaire à une subjectivité autonome.<sup>25</sup>

Une seconde question cruciale concerne le caractère herméneutique du projet déjà esquissé. La connaissance de soi doit passer par l'épreuve d'un "éloignement" initial et d'une opacité constitutive, et les deux médiations favorisent la méconnaissance de soi, l'autre face inévitable du phénomène. C'est pour cette raison que l'on peut parler d'un "*devenir soi-même*." Le projet "réflexif" opère donc à un niveau de second degré qui essaie de reconquérir un espace d'interprétation dans lequel le soi se retrouve soi-même, c'est-à-dire dans lequel il se *reconnaît* capable d'identité. Comme la psychanalyse l'a montré à plusieurs égards, ce processus peut-être plus au moins complexe du point de vue psychique, selon les conditions d'accueil primaire qui ont été évoquées précédemment.<sup>26</sup> C'est pour cette raison que l'on peut parler d'une identité impliquant la confrontation avec l'autre.<sup>27</sup> Ainsi, ce projet suppose toujours un moment "rétroactif" dans le sens explicité plus haut, mais aussi un moment "projectif" inhérent à la dimension d'ipseité, constamment ouverte et en voie de réaffirmation,<sup>28</sup> dans les deux sens temporels de l'existence, l'autre est concerné. Dans cette perspective, il nous semble que l'on peut signaler trois éléments essentiels de la recherche ricœurienne: le caractère interprétatif de toute autocompréhension; le rôle déterminant de l'autre dans l'exploration herméneutique du soi; et la composante narrative que toute compréhension présuppose et exprime. L'inscription du narratif au seuil de l'éthique, c'est-à-dire, au cœur de son déploiement,<sup>29</sup> manifeste en outre l'importance du geste imaginaire dans l'effectuation même de l'éthique. La dimension langagière "proportionnée à la dimension temporelle de la vie, c'est le récit."<sup>30</sup> En raison de la difficulté qu'il y a à parler directement d'une vie nous développons la capacité de raconter notre vie et elle devient alors une histoire.

Le travail d'interprétation du registre éthique de l'action, développé dans *Soi-même comme un autre*, permet de montrer qu'il doit y avoir une compréhension minimale de soi pour

arriver à une action sensée. Cette compréhension suppose non seulement les médiations de l'altérité, dans ses différents degrés dans le monde de la culture, mais la médiation narrative coexiste aussi avec différents styles de récits qui s'échelonnent du niveau privé jusqu'au niveau public. La propre histoire du soi est toujours enchevêtrée avec les histoires des autres et la médiation narrative présente toujours une dimension symbolique enracinée dans la culture. "Si, en effet, écrit Ricœur, l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes; elle est dès toujours *symboliquement médiatisée*."<sup>31</sup> En ce sens, le projet de chacun est donc tributaire d'une valorisation partagée au sein d'une culture, et c'est dans ce cadre que s'engagent nos décisions et nos compromis vis-à-vis d'autrui. Comme le souligne Ricœur dans *Histoire et vérité*, il existe en effet un "noyau à partir duquel nous interprétons la vie," et ce "noyau éthique et mythique de l'humanité"<sup>32</sup> est précisément ce qui permet de montrer qu'une reconnaissance est à la base de toute possibilité de justice.

Comme le souligne Ricœur, la justice vise la paix sociale et cette finalité touche la reconnaissance mutuelle. Dans la procédure de justice, il y a implicitement une reconnaissance de la validité du procès. Chaque partie accepte le verdict, même celui qui n'est pas favorisé. Rawls montre avec lucidité l'importance de l'aspect distributif de la justice, mais Ricœur y ajoute un sens plus profond. Il va plus loin dans sa réflexion au sujet du schéma de distribution qui détermine la propriété de chacun et cherche à aller au-delà de la simple justice corrective qui permet de rétablir l'égalité "rompue à la suite d'un avantage illicite accepté ou imposé."<sup>33</sup> Ricœur souligne que, même chez Aristote, on retrouve un sens du juste plus élevé qui renforce le lien entre justice et altérité; ainsi, la justice est une vertu complète qui se voit conférer une place d'honneur "parce qu'elle concerne nos rapports avec nos semblables."<sup>34</sup> Aux yeux de Ricœur, il est donc essentiel de retenir cet aspect originaire du juste qui est lié à l'idée du bon. En suivant Aristote, dans le Livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, il montre ainsi que le juste est "au sommet de la sphère pratique, à la place où on attendait les idées du bon ou du bien. Le juste est cet aspect du bon relatif à autrui."<sup>35</sup>

Cette référence à l'idée *du bon relatif à autrui* qui se trouve à la base du juste dans la conception téléologique d'Aristote peut alors opérer comme une idée régulatrice du champ pratique "par rapport au règne des règles, des normes, des lois, qui est celui du droit positif."<sup>36</sup> La reconnaissance mutuelle est à la base de cette possibilité de participer à un projet de vie en commun. Dans la justice s'exerce un acte de juger dont le plein accomplissement, comme nous le verrons plus tard, repose sur la reconnaissance. Comme le souligne Ricœur, l'enjeu est alors de savoir: "qu'est-ce qui fait de la distribution un organe de la coopération? C'est ici qu'il faut faire entrer en ligne de compte une composante plus substantielle que la pure procédure de justice, à savoir quelque chose comme un bien commun, consistant en valeurs partagées; on aurait affaire là à la dimension communautaire sous-jacente à la dimension purement procédurale de la structure sociale."<sup>37</sup>

## 2. L'horizon éthique de la relation de la connaissance de soi et de la reconnaissance

### 2.1. Estime de soi-sollicitude

Ricœur propose une distinction féconde au sein du concept d'identité personnelle et qui renvoie à la condition temporelle de l'homme. Il montre en effet dans *Soi-même comme un autre* comment s'opère une combinaison entre des traits fixes de l'identité, représentés par l'*idem*, et des degrés changeants de l'identité, exprimés par l'*ipse*. Il nous semble important de revenir sur cette détermination déjà bien connue de l'identité personnelle afin de souligner le dynamisme inhérent à l'ipséité comme interaction éthique avec l'altérité.<sup>38</sup> Rappelons que l'ipséité se configure par des relations de réaffirmation de soi dans le temps, qui comprennent les interactions éthiques avec et pour les autres. La liaison du soi à l'altérité est alors constitutive du point de vue ontologique et éthique. Néanmoins, en dépit de la dimension éthique inhérente à ce processus de constitution du soi, le caractère bon et positif de cette liaison n'est pas garantie d'avance; ni sur le plan intime, comme nous l'avons déjà mentionné, ni dans l'espace public, où il peut donner lieu à une épreuve difficile dans la mesure où les conditions de reconnaissance mutuelle ne sont pas toujours faciles. C'est pour cette raison que la justice doit être assurée par des institutions dans la vie sociale et politique. Ricœur montre que le conflit est un élément inévitable, qui peut même se transformer en violence. De ce point de vue, la justice permet justement de jouer un rôle de médiation entre le conflit et la paix sociale afin d'assurer le bon fonctionnement de la société civile. Comme l'écrit Ricœur: "La place de la justice se trouve ainsi marquée en creux, comme faisant partie de l'ensemble des alternatives qu'une société oppose à la violence et qui toutes à la fois définissent un État de droit."<sup>39</sup>

Si l'on aborde maintenant plus spécifiquement la question de l'estime de soi, il apparaît qu'elle doit être nécessairement médiatisée, dans la mesure où le surcroît de la signification éthique du processus de l'affirmation de soi passe toujours par la médiation de l'autre. Le mouvement d'appropriation du soi impliqué dans la connaissance de soi suppose en effet l'autre, car c'est à travers les actions et les valeurs qui répondent à son appel et à sa sollicitude que le soi accède à son estime de soi. L'estime de soi, pourrait-on dire, comporte un degré de "reconnaissance" des capacités de réponse du soi, parce qu'elle est une auto-valorisation qui résulte de l'action bonne en tant qu'elle affecte l'autre. De ce fait, dans la connaissance de soi comme moment de réappropriation de l'identité, nous trouvons une sphère de reconnaissance préliminaire du soi qui est en même temps une reconnaissance de l'autre ancrée dans l'estime de soi et sa sollicitude. Ce même dynamisme présent au niveau premier de la reconnaissance personnelle permet le développement de la reconnaissance publique au sens large.

Pour résumer, on peut donc affirmer que la notion éthique d'estime de soi développée par Ricœur fait de la participation de l'autre, qui sollicite une réponse, la possibilité même de l'action responsable du soi. En ce sens, l'estime de soi comme figure éthique ne renvoie pas à une valorisation narcissique du moi, mais reflète une valorisation du soi comme résultat de l'interaction accueillante et "sensible" à l'égard du prochain. Dans cette relation d'aller-retour, notre ipséité est mise à l'épreuve. D'un côté, s'il n'y avait pas l'autre qui m'interpelle pour le reconnaître, je ne pourrais pas exercer ma capacité de réponse hospitalière. Mais, d'un autre côté, et pour contester ici l'hyperbole lévinasienne de l'Autre, s'il n'y avait pas un soi attentif et

disponible à l'interpellation de l'autre, ce dernier ne pourrait pas compter sur moi.<sup>40</sup> C'est dire en ce sens que le rôle "actif" et réceptif du soi en tant qu'agent de réponse ne peut pas être délégué. Néanmoins, dans la perspective de l'éthique de la sollicitude ricœurienne se conjuguent les deux pôles du soi et de l'autre, à travers la dialectique de l'estime de soi et de la sollicitude. Ainsi, la sollicitude de l'autre rend possible le nivellement de l'échange entre le soi et l'autre, dans la figure de la reconnaissance réciproque. La sollicitude prend chez Ricœur une figure double qui permet de corriger l'inégalité tant vers le haut que vers le bas: la dissymétrie émanant de l'autorité par laquelle le maître gagne la reconnaissance libre de son disciple, et la sollicitude à l'égard de l'autre en raison de sa situation de souffrance. Dans le premier cas, ce qui s'exprime, c'est la reconnaissance de la supériorité du maître à travers l'admiration qu'il suscite et dans le second cas, c'est la reconnaissance de l'infériorité de l'autre qui subit: dans ce dernier cas, c'est la compassion du soi à l'égard de la souffrance de l'autre, le fait qu'il "donne sa sympathie," qui rétablit la réciprocité.<sup>41</sup> En somme, la figure éthique de la sollicitude rétablit la réciprocité là où elle n'existe pas. En même temps, l'éthique montre les conditions anthropologiques qui sont à la base de la possibilité d'établir des relations de justice dans le cadre élargi de la vie sociale.

La reconnaissance éthique dans le cadre de la relation de face à face de la sollicitude doit donc être bien distinguée de la relation impersonnelle à l'autre impliquée dans la notion de justice.<sup>42</sup> Le "chacun" que Ricœur caractérise comme agent anonyme de l'action dans le contexte des relations élargies au niveau social, exige en effet le passage de la simple relation intersubjective à la référence à un tiers. C'est le pôle du "il" – représenté par les institutions de justice – qui est requis, tant pour arbitrer que pour corriger les relations de distribution. Dans cette perspective, il s'agit en ce sens de comprendre comment des relations d'égalité originaire entre le soi et les autres – à la fois étayées sur la reconnaissance d'une dissymétrie irréductible et développées sur la base d'un souci mutuel – préparent l'homme à ce défi que représente le déploiement de la reconnaissance d'un autre qui n'est pas connu. Comment pouvons-nous, en tant qu'être humain, nous mettre à la place d'un autre qui n'est pas l'autre de la relation amicale, mais l'autre de la justice?<sup>43</sup> Comme le remarque Ricœur:

L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que l'amitié – ou d'autres diraient la pitié, la sollicitude – est aux relations interpersonnelles. L'amitié, nous l'avons déjà dit, donne pour vis-à-vis au soi un autre qui ait un visage [...] La justice pensée comme égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun. Par là le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à l'amitié, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est la cité, la communauté historique régie par l'État et, idéalement, l'humanité entière.<sup>44</sup>

C'est dire que la justice est toujours une vertu qui se pratique dans la vie politique, à l'abri des institutions, mais cette pratique ne pourrait se développer s'il n'existait pas dès le départ *un sens du juste* comme "idée régulatrice du champ pratique"<sup>45</sup> contenu implicitement dans l'intentionnalité d'une vie bonne avec et pour autrui. Telle est la raison pour laquelle Ricœur maintient une distinction essentielle entre "le juste comme idée régulatrice et le légal comme le prédicat commun à tout ce qui relève du droit positif."<sup>46</sup>



## 2.2 Connaissance de soi et dépouillement de soi: attestation

Nous venons d'analyser un pôle de déploiement du soi – en tant que connaissance/reconnaissance de soi – qui reste encore dans l'optique d'un soi "protagoniste," c'est-à-dire d'un soi actif qui marque son territoire. Dans le cadre de l'herméneutique ricœurienne du soi, la réciprocité se développe donc dans le domaine des capacités de l'homme capable qui concernent son être responsable. Le soi est capable de dire, d'agir, de raconter et de se raconter, et il s'agit aussi d'un soi qui répond à l'autre. Même si cette dernière capacité l'ouvre explicitement au-delà de soi, finalement, le point de référence reste le soi. Nous avons néanmoins nuancé cette perspective en parlant des médiations qui accentuent les relations originaires avec l'altérité. Nous tenterons maintenant d'aller plus loin, en montrant que chez Ricœur on trouve aussi de façon claire une ligne d'analyse qui marque la condition de passivité du soi, sa capacité et sa nécessité de dépouillement. L'acte exemplaire de cette condition d'ouverture à l'autre est l'attestation.

Pour avancer dans cette hypothèse, nous devons toutefois rester encore dans l'horizon de l'identité personnelle. Selon Ricœur, en effet, l'identité n'est pas un réservoir d'être, ni une couche substantielle, mais – sans se dissiper pour autant dans l'air –, elle acquiert une "consistance" à travers l'appropriation narrative de la vie; une vie qui doit être racontée, c'est-à-dire, qui a besoin pour cela d'un interlocuteur. Comme le souligne Ricœur: "*une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée*. Et dans l'interprétation, la fiction joue un rôle médiateur considérable."<sup>47</sup> En ce sens, l'identité est la réaffirmation de soi médiatisée par l'interprétation, et ce processus est aussi une mise en intrigue de notre existence qui exprime nos actions et nos souffrances, avec une certaine continuité et appartenance. Ricœur parle d'une "qualité pré-narrative de l'expérience humaine," comme condition préliminaire d'une *narrativité virtuelle* pour exprimer cette quête d'articulation de la vie dans une histoire.<sup>48</sup> De fait, on peut reconnaître dans la mise en œuvre de nos projets particuliers ou dans la prise de décisions de façon pré-compréhensive, inconsciente, cette virtualité qui doit être mise en œuvre. De même, et sans contradiction, Ricœur montre que nous avons aussi une identification avec les histoires racontées.<sup>49</sup> Cet horizon symbolique est donné et il se caractérise par des convictions acquises dans le monde de la culture, où les autres sont directement compris ou concernés. En somme, l'identité n'est pas un état, l'identité s'atteste et l'attestation a une double direction. D'une part, l'attestation est la confiance en soi et, d'autre part, c'est une manifestation de l'ipseité, et en ce sens elle est impensable sans l'altérité.<sup>50</sup> Ainsi, s'entrelacent à nouveau la reconnaissance de soi et l'attestation-reconnaissance de l'autre.

D'autre part, l'attestation peut avoir une portée épistémologique, ontologique ou éthique, mais dans tous ces niveaux de lecture, un degré basique "d'autoréférence" est présupposé qui implique la confiance en soi. Nous essaierons d'examiner principalement la portée éthique de l'attestation. Dans cette optique, la capacité de réponse du soi à l'appel de l'autre peut être interprétée comme un acte qui *témoigne* de sa capacité (de soi); il s'agit d'un acte qui est inséparable de sa propre auto-connaissance, mais cet acte est impossible sans la présence de l'autre. L'ipseité est en ce sens un acte de réceptivité où le soi est comme "reçu à lui-même" en recevant la reconnaissance de l'autre. À travers l'attestation, le soi donne un *témoignage de soi* et l'autre devient son *témoin*: dans cette séquence, les parcours s'unissent puisque la connaissance de soi devient reconnaissance, tandis que la reconnaissance devient aussi attestation.

L'autoréférence déjà mentionnée implique une reconnaissance qui se déploie dans les deux moments de la référence à l'*autós* et de la référence à l'*heterós*. Ainsi, la reconnaissance qui provient de l'estime de soi appartient à la sphère de l'intimité d'un soi dont la conscience morale a atteint un niveau de cohérence basique, chaque fois révisable. Mais, en même temps, cette reconnaissance de soi est inséparable du moment d'hétéronomie qui provient de l'ouverture au monde, de l'initiative avec et pour l'autre, et donc de la réponse à sa sollicitude. Dans les différents types d'implications à l'œuvre dans les échanges avec autrui qui vont d'une implication désintéressée, gratuite ou surrogatoire, à un niveau d'implication plus rudimentaire, on trouve une précompréhension primaire sans laquelle il n'y aurait pas d'identité possible. C'est dire que, pour Ricœur, les affirmations "tu peux compter sur moi," ou "je ne te tuera pas," de style lévinasien supposent une capacité minimale de cohérence et de liaison du soi avec ses actions, laquelle a besoin d'un déploiement narratif. Cette capacité est précisément ce qui me permet de distinguer mes actes, de me les attribuer et de les reconnaître comme des décisions que j'ai choisies et qui ne me sont pas imposées, parce qu'en elles je me reconnais moi-même. Ce moment n'est pas sans contenir une part "d'inexploré," parce que chacun peut trouver son propre chemin, en faisant appel à son imagination créative. L'attestation éthique s'appuie alors sur la confiance gagnée par la fidélité aux actes proposés. L'attestation est une forme d'être du soi qui se réaffirme dans chaque cas à partir de la continuité avec un projet déjà initié. Ricœur souligne que l'attestation est une assurance "au sens où la parole de quelqu'un est fiable ou non."<sup>51</sup> L'attestation est alors confiance en soi: "la sorte de confiance ou d'assurance (statut épistémologique non doxique) que chacun a d'exister (statut ontologique) sur le mode du soi (statut phénoménologique)."<sup>52</sup> La limite d'une telle attestation, c'est que le soi ne peut pas se montrer, ni démontrer cette confiance en soi. Il a besoin de l'autre pour exprimer *ce qu'il* est; le soi doit "se reconnaître agent de ses propres actions – tout cela est attesté avec insistance, et pourtant sans certitude, au sens d'assomption vérifiée."<sup>53</sup> En ce sens, l'incertitude est un phénomène exemplaire de ce que Ricœur appelle la "problématique" de l'attestation.<sup>54</sup> Le soi peut être authentique ou mensonger; il peut avoir des intentions mais aussi des hésitations; enfin, le soi doit confronter son débat propre, interne, avec la crédibilité ou la contestation de l'autre. Ainsi, l'attestation doit toujours prendre la forme d'un témoignage devant l'autre, et la réponse de ce dernier peut soit reposer sur la confiance et l'acceptation, soit reposer sur la défiance et la forme spécifique du soupçon.<sup>55</sup> Ce parcours implique une reconnaissance de l'autre, qui nous légitime. Le point sensible ici est cet espace d'incertitude, ou de risque, face à l'interprétation de l'autre: parce que l'autre a le dernier mot, parce qu'il nous confirme et nous reconnaît comme quelqu'un de fiable. De ce point de vue, nous sommes fragiles, notre passivité est toujours liée à l'altérité. De plus, il s'agit d'une *attestation elle-même brisée*<sup>56</sup> en raison de notre propre condition finie – l'action n'étant pas séparable de la passion –, qui dépend de nos propres hésitations. Elle est dépendante de ce que Ricœur appelle "le trépied de la passivité et donc de l'altérité."<sup>57</sup> En somme, nous trouvons ici un premier degré du dépouillement: nous sommes lancés au-delà de nous mêmes, grâce à l'accréditation de l'autre. L'attestation vient réaffirmer cette passivité (réceptive) de soi par rapport à l'activité (affirmative) de l'autre: cet espace vide où nous ne pouvons qu'attendre et laisser la parole à l'autre.

Dans cette perspective, l'attestation se joue de façon exemplaire dans la promesse, en tant qu'anticipation des actes futurs. Il s'agit d'un pari à propos du maintien de soi dans le temps, qui se réalise à travers cette institution du langage qui consiste à "donner sa parole à quelqu'un." La

promesse rend compte de la spécificité morale de l'ipséité. C'est à travers elle que se met en jeu la capacité de reconnaissance-attestation de l'autre, sa confiance et son attente.<sup>58</sup> L'action éthique de promettre reproduit le processus complet par lequel le soi passe d'une instance d'autocompréhension à une expérience de dépouillement. Si le soi peut miser sur soi avant l'autre, c'est-à-dire anticiper l'accomplissement d'une action dont il n'a pas de preuves, c'est parce qu'il dispose d'une certaine anticipation compréhensive de ses pouvoirs. En même temps, il possède une capacité de dépouillement de soi pour mettre de côté sa propre convenance au profit du besoin de l'autre. Cette mise entre parenthèses de soi dans la promesse, c'est une façon de décentrer le soi vers l'autre, qui permet – paradoxalement – de le voir, de le sentir comme un autre semblable et de capter son dénuement. La promesse est le lieu le plus approprié pour l'attestation, car avec elle est la mise à l'épreuve de notre confiance dans notre capacité d'être responsable, sans assurance de son pouvoir concret de faire quelque chose, mais néanmoins avec la conviction, toujours "fragile," bien que déterminée, qui confirme la relation réciproque de la sollicitude et de l'estime de soi.

Cette confiance dans l'institution du langage exprimée dans l'acte de la promesse se retrouve aussi dans l'institution judiciaire dans la mesure où celle-ci fait intervenir la composante essentielle du *débat*. Ricœur insiste en effet sur le rôle du débat dans le procès qui conduit "la cause pendante d'un état d'incertitude à un état de certitude."<sup>59</sup> Le procès met en relation deux agents qui ont confiance en un tiers, le juge, et le reconnaissent comme quelqu'un capable de garantir l'application juste de la loi, c'est-à-dire capable d'ajuster l'universalité de la loi au cas singulier. Cette décision ne repose pas seulement sur une personne, car le débat convoque toujours en même temps "une pluralité de protagonistes qui tous ensemble – juge, accusateur public, conseils des parties –, contribuent à l'instauration de ce qu'on a appelé juste distance, cette fois entre le plaignant et l'accusé."<sup>60</sup> Néanmoins, c'est le juge ou le jury qui a la charge de prononcer du jugement équitable. C'est lui ou eux qui doivent déterminer *ce qui convient* non selon une équation mathématique, mais selon une interprétation plus large. Outre la confiance dans l'impartialité du système de justice, l'institution juridique suppose par conséquent la capacité du juge à déterminer la meilleure argumentation et à accomplir ainsi la finalité du jugement qui consiste faire prévaloir le discours afin d'éviter la violence.

À cet égard on peut dire que l'équité du jugement est la face objective dont l'intime conviction constitue le répondant subjectif. Le lien entre l'intime conviction et l'acte de parole consistant à dire le droit dans une circonstance particulière soustrait le jugement en situation au pur arbitraire.<sup>61</sup>

La capacité d'équité confirme la juste distance de l'acte de juger pour mettre fin à l'incertitude mais elle rend en même temps visible un autre aspect important de l'instance du jugement: comme le signale Ricœur, grâce à la médiation du procès les parties réussissent à reconnaître, chacune, la part que l'autre prend à la même société. En ce sens, "le gagnant et le perdant du procès seraient réputés avoir chacun leur juste part à ce schème de coopération qu'est la société."<sup>62</sup> C'est dire qu'il y a toujours ici une reconnaissance mutuelle en jeu et c'est précisément le rôle de l'institution juridique que de la garantir. Dans cette perspective, on ne doit cependant pas oublier que le procès est fait par des personnes qui, si elles sont capables de reconnaissance, ne sont en même temps jamais à l'abri de la méconnaissance, en raison même de la fragilité humaine. À ce titre, le rôle de vigilance à l'égard des institutions est essentiel afin de

préservent leur visée de justice. Comme le remarque Ricœur: "Quant au juge, figure du tiers, il n'est pas forcément celui qui punit, il peut être aussi celui qui préside à la conciliation."<sup>63</sup>

Il nous semble que l'on peut alors faire un dernier commentaire important en ce qui concerne la relation toujours enrichissante, et en même temps difficile, entre la reconnaissance au sens intime et son passage au niveau social, c'est-à-dire au sens plus large. On trouve en effet dans *Le Juste 1*, eu égard à l'analyse de la sphère judiciaire, une confirmation de l'importance de la reconnaissance dans le domaine de la justice réparatrice. Dans son essai intitulé "Sanction, réhabilitation, pardon,"<sup>64</sup> Ricœur insiste beaucoup sur la signification morale de la sanction et il souligne à ce titre, de façon lucide, l'importance de la parole *qui dit le droit*. Il apparaît alors que la reconnaissance peut se lire à plusieurs niveaux. Comme le souligne tout d'abord Ricœur: "la victime est reconnue publiquement comme être offensé et humilié, c'est-à-dire exclu du régime de réciprocité par ce qui fait du crime l'instauration d'une injuste distance."<sup>65</sup> Il s'agit ici d'une reconnaissance publique qui a une signification restauratrice et un effet moral très important sur la personne de la victime, parce que de la reconnaissance publique dérive une reconnaissance plus intime qui touche *l'estime de soi*. La victime récupère sa dignité et retrouve le respect de soi eu égard à son honneur et sa réputation qui ont été violés. Pour Ricœur, l'intérêt décisif de cette reconnaissance publique, c'est qu'elle est en outre susceptible de médiatiser la mise en œuvre, par la victime, d'un certain *travail de deuil*. "Dans ce travail de deuil, écrit Ricœur, prolongeant la reconnaissance publique de l'offensé, il est possible de reconnaître une version morale et non plus seulement esthétique de la *catharsis* offerte, selon Aristote, par le spectacle tragique."<sup>66</sup> En allant plus loin, on peut alors souligner que la sanction judiciaire touche aussi l'opinion publique car elle est le moyen de canaliser et de transformer le sentiment "primitif" et négatif de la soif de vengeance en un sentiment d'indignation – sentiment nécessaire à partir duquel, seulement, "l'éducation du public à l'équité a des chances de réussir."<sup>67</sup> Pour couronner son analyse, Ricœur souligne enfin que la sanction à l'égard du coupable est susceptible de présenter une véritable finalité morale. La sanction opère en effet un passage qui transforme le statut passif du condamné en un statut actif: celui d'un agent susceptible d'être puni, réhabilité et finalement pardonné. Cette reconnaissance est importante parce qu'elle donne la possibilité à une personne, au-delà de sa culpabilité et à travers la sanction, d'être traitée comme une personne digne de reconnaissance. En d'autres termes, elle fait en sorte que "l'accusé se sache reconnu au moins comme être raisonnable, responsable [...] auteur de ses actes." Selon nous, ce sens restaurateur de la justice est essentiel car il illustre la signification de la reconnaissance au cœur même des échanges les plus réglés de la sphère judiciaire. Comme le suggère Ricœur dans les propos conclusifs de son essai intitulé "Sanction, réhabilitation, pardon":

Ne faudrait-il pas dire, à titre idéal au moins, que la sanction aurait atteint son but, rempli sa finalité, si la peine était, sinon acceptée, du moins comprise par qui la subit? Cette idée-limite, peut-être faudrait-il dire cette idée régulatrice, était impliquée par l'idée de *reconnaissance*: reconnaissance du plaignant comme victime, reconnaissance de l'accusé comme coupable.<sup>68</sup>

Comme l'annoncent clairement ces dernières phrases, ce sont alors les notions de réhabilitation et de pardon qui viennent couronner l'analyse ricœurienne concernant le point d'aboutissement de l'acte du jugement. Ce qui est en jeu dans cette réflexion finale, c'est finalement la possibilité de restituer au coupable une *capacité humaine fondamentale*: celle "d'être

citoyen porteur de droits civiques et juridiques.”<sup>69</sup> Si nous ne pourrions pas approfondir cette analyse dans le cadre de la présente réflexion, il nous paraît en revanche important d’insister sur sa signification morale: toute personne, même celle qui est reconnue coupable d’un délit pénal, est digne de respect et doit être reconnue comme telle.

En allant de la connaissance de soi à l’attestation-reconnaissance, ce second moment de notre réflexion a donc consisté à examiner les présupposés éthico-anthropologiques qui sont à la base de la relation d’estime de soi et du prochain,<sup>70</sup> ainsi que ses implications dans l’institutionnalisation de la justice. Dans cette perspective, l’estime sociale nous est apparue comme la mise en œuvre d’une capacité de l’homme à respecter l’autre, qui montre un sens du juste enraciné très primitivement dans l’existence. Cette visée éthique fondatrice de la justice est latente malgré toutes les difficultés et déviations que nous rencontrons dans l’arène publique et dans la lutte pour la reconnaissance. Selon nous, c’est précisément cette base éthico-anthropologique qui permet de comprendre pourquoi Ricœur subordonne la morale à l’éthique, en retrouvant le sens du juste qui lui est implicite; c’est cette base qui lui permet aussi de développer dans sa “petite éthique” l’instance de la sagesse pratique, en lui confiant la tâche d’équilibrer la tension entre ces deux pôles irréductibles de l’action.<sup>71</sup> En ce sens, c’est la morale déontologique qui a la tâche d’organiser et de régler l’instauration de la justice – tâche que Kant tente d’assurer par la voie de l’autonomie et de la liberté et qui est reconnue par Ricœur.<sup>72</sup>

### 3. La reconnaissance comme espace d’approbation mutuelle

Dans cette dernière partie, nous essaierons de fermer le cercle herméneutique, en suivant l’affirmation de Ricœur selon laquelle: “Dans la reconnaissance mutuelle s’achève le parcours de la reconnaissance de soi-même.”<sup>73</sup> *Parcours de la Reconnaissance* essaie d’ouvrir un chemin dans la dissymétrie sociale susceptible de fournir une base de mutualité à la reconnaissance, au-delà de la “simple” réciprocité de la justice. Cela ouvre la possibilité d’établir une relation de donation et de gratitude qui ne se limite pas à une stricte logique d’équivalence là où il y a un échange éthique horizontal et parallèle. Pour arriver à la proposition de ce modèle de reconnaissance mutuelle, Ricœur est obligé de mettre en œuvre une démarche de différenciation des sphères de la reconnaissance et de sa mutuelle corrélation. À ce titre, comme le souligne Olivier Abel,<sup>74</sup> il est nécessaire de rendre permanent le “travail de reconnaissance”; de parcourir les chemins qui traversent inévitablement la reconnaissance et la méconnaissance. La différenciation des sphères ne doit pas seulement avoir lieu dans les institutions ou entre les personnes; elle doit aussi donner un espace à la différenciation des demandes et des conflits et à leurs possibles voies de canalisation. De même, la différenciation des sphères, même quand elle octroie un rôle important au registre politique, qui d’une certaine manière englobe toutes les autres,<sup>75</sup> permet d’établir des relations de contrepoids et de corrections mutuelles aussi indispensables pour combattre les différents types de totalitarismes. Tous les problèmes d’abus, d’exclusion, de domination ou de mépris ne se règlent pas en combattant directement les injustices. Comme le montre Olivier Abel, on peut ainsi noter qu’il existe des espaces cachés qui sont extrapolitiques et dans lesquels la justice est insuffisante: c’est précisément dans de tels contextes que nous avons besoin de renforcer d’autres liens de proximité en vue d’une approbation mutuelle comme semblables.<sup>76</sup>

Ricœur nous pousse à penser aux liens de reconnaissance mutuelle dans un sentiment d'incertitude. Loin d'un pessimisme déclaré et loin d'une ingénuité aveugle, il reconnaît les paradoxes inévitables de l'estime sociale. Lorsqu'il s'efforce de montrer les médiations structurales qui déterminent la reconnaissance, il reprend les apports des différentes perspectives<sup>77</sup> qui lui permettent d'accentuer les paradoxes de l'action, car il n'existe aucun point de vue de surplomb qui permettrait de régler tous les conflits. À ce titre, et comme le montre bien Walzer, l'existence de différentes sphères de justice rend difficile l'homogénéisation des problèmes d'inégalités.<sup>78</sup> De même, la capacité de reconnaissance est exposée à une controverse qui provient aussi bien de la pluralité de la constitution psychique des agents que de celle de la constitution du politique.<sup>79</sup>

Comme le souligne Ricœur dans son approche de l'idée de reconnaissance: "En ce sens, rien ne dispensera les acteurs sociaux de compter avec la sagesse phronétique, qui ne sépare pas la justice de la précision dans la recherche, ni de n'importe quelle situation, de l'action qui convient."<sup>80</sup> Le recours à la sagesse pratique fait donc appel à une capacité éthique "antérieure" qui permet d'accepter les différents points de vue et invite à faire des compromis de reconnaissance mutuelle malgré les différences. Si la sagesse pratique vise ainsi à opérer une certaine convergence entre l'éthique et la morale, la justice représente bien sûr l'une des visées déterminantes de ce parcours.

Dans la troisième étude de *Parcours de la Reconnaissance*, Ricœur s'efforce de rendre productive l'analyse des dissymétries en dialoguant avec des interprétations opposées (Hobbes, Hegel et Honneth) et en développant l'idée déjà mentionnée de mutualité. Or, ce qui fait l'intérêt de cette idée de mutualité, c'est qu'elle permet – au-delà des bénéfices et des inconvénients des relations inspirées par la justice – d'envisager des formes de respect et d'estime sociale basées non pas sur des relations d'équivalence – qui correspondent au registre proprement éthique –, mais sur des relations de gratitude partagée.<sup>81</sup> Pour penser ces formes de relations, il est nécessaire de reconnaître les sphères dans lesquelles ces liens sont transgressés, et, à partir de cette traversée négative des formes de méconnaissance, de travailler à les transformer. Ricœur reprend l'idée hégélienne de la lutte pour la reconnaissance, non seulement pour reprendre à son compte la pertinence de ce modèle, mais aussi pour en proposer une lecture plus ample où la reconnaissance peut justement être atteinte à travers les relations de mutualité. Les trois registres sur lesquels il faut, selon lui, faire un travail de reconnaissance, et qui exigent la détection de figures plus cachées de la méconnaissance, sont ceux de la sphère politique, de la sphère économique et enfin de la sphère culturelle. Là, se trouvent cachées, quelquefois derrière les revendications de justice les plus évidentes – comme la lutte pour l'émancipation ou contre l'inégalité –, les formes de désapprobation les plus invisibles qui alimentent le mépris et l'humiliation, comme l'observe justement Abel.<sup>82</sup> Sans aller bien loin, et pour se référer à l'actualité immédiate, on peut évoquer la situation scandaleuse et inhumaine des réfugiés du Moyen-Orient qui cherchent désespérément asile en Europe; cette réalité nous fait réfléchir sur les capacités humaines réelles et sur les difficultés évidentes que représente l'accomplissement d'une véritable reconnaissance mutuelle, compte tenu aussi des derniers événements douloureux et déplorables qui ont eu lieu malheureusement à Paris et dans d'autres capitales du monde.

Sans pouvoir approfondir davantage cette analyse des relations entre reconnaissance et institution – dans leurs intersections comme dans leurs différences<sup>83</sup> – nous voudrions toutefois

terminer notre réflexion avec une dernière observation. Si nous avons insisté sur la dimension éthique de l'action pour essayer de l'associer à son effectuation politique, c'est avant tout pour reprendre la conviction de Ricœur selon laquelle il existe une relation indissociable de ces deux formes d'expression de l'être de l'homme. L'une de ces formes révèle l'échelle infinitésimale des échanges amicaux en suivant Aristote,<sup>84</sup> tandis que l'autre, suivant cette fois Hegel,<sup>85</sup> révèle le lien mutuel à grande échelle à travers les médiations qui déterminent les images de l'homme incorporées dans les œuvres de la culture.<sup>86</sup> Le caractère de médiation de notre existence nous rend plus vulnérables et en même temps il nous laisse une marge décisive face aux possibilités d'exploration de notre liberté.<sup>87</sup> En ce sens, l'idée de fond qui ressort de notre analyse est que les échanges humains, dans leurs expressions sociales variées, supposent une identité profonde, que nous partageons tous comme êtres humains, mais aussi une radicale différence qui nous met au défi de la surmonter.<sup>88</sup> Notre relation aux autres implique à la fois que nous établissions des standards de correspondance à travers les liens de justice, et que nous accueillions l'incommensurable différence des altérités en maintenant une *juste* distance par rapport à l'autre.

Selon nous, c'est cette conviction profonde qui, dans ses dernières œuvres, conduit Ricœur à méditer sur la séparation nécessaire entre amour et justice tout en nous invitant à la vigilance afin de ne pas oublier aussi leur liaison. Cette insistance sur l'idée de la reconnaissance comme don, comme grâce qui ne s'impose pas et ne relève d'aucune obligation mais peut être préservée grâce la vigilance des institutions, peut ainsi être interprétée comme un appel à développer des formes de liens humains moins horizontaux et capables d'aller au-delà de la seule réciprocité. Pour Ricœur, notre justice est humaine, et comme telle est susceptible d'erreur, et, en ce sens, elle ne peut pas faire l'objet d'un jugement ultime. À ce titre, le pardon n'appartient pas au domaine de la justice, il n'est pas exigible dans le cadre juridique, mais il peut avoir une finalité extra-judiciaire, en rendant possible une "sorte de guérison de la mémoire [...] qui – comme le souligne Ricœur – peut avoir quelque effet secondaire sur l'ordre juridique lui-même, dans la mesure où, lui échappant, il le surplombe."<sup>89</sup> Pour Ricœur, cette voie du pardon ne devrait pas être interprétée comme un rêve naïf, mais comme une exploration de nos capacités d'agir et de subir qui appartiennent aux couches anthropologiques les plus profondes; elle révèle un sens de l'hospitalité qui est sous-jacent à la visée d'une vie bonne et partagée avec les autres.

Pour conclure ce parcours dans l'anthropologie ricœurienne, nous soulignerons ainsi une dernière fois que, de même que la connaissance de soi implique une reconnaissance qui est toujours un effort de *retour* sur soi, de même la reconnaissance mutuelle suppose la mise en œuvre active d'une capacité d'approbation toujours vulnérable. L'estime sociale est la capacité toujours généreuse de regarder l'autre comme s'il était nous-mêmes, dans une sorte de complicité guidée par le respect qui nous permet de reconnaître son altérité.

- <sup>1</sup> Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, (Paris: Seuil, 1990).
- <sup>2</sup> Les textes de Paul Ricœur de cette époque sont rassemblés dans *Le Juste 1*, (Paris: Esprit, 1995); *Le Juste 2*, (Paris: 2001); *Lectures 1*, (Paris: Seuil, 1991); *L'Herne Ricœur*, (Paris: L'Herne, 2004); *Anthropologie Philosophiques. Écrits et conférences 3*, (Paris: Seuil, 2013).
- <sup>3</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, (Paris: Stock, 2004).
- <sup>4</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Études 6, 7, 8.
- <sup>5</sup> Paul Ricœur, "Avant la loi morale: l'éthique," *Encyclopædia Universalis*, Supplément II, Les enjeux, (Paris, 1985).
- <sup>6</sup> Nous souscrivons à la thèse de Michel concernant la possibilité de trouver quelque "résonance de la spiritualité socratique chez Ricœur qui a elle-même pour corollaire une franche opposition à l'égard de la rupture cartésienne dont parle Foucault." Cf. Johann Michel, "L'animal herméneutique," Gaëlle Fiasse, *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, (Paris: PUF, 2008), 67. En ce sens, la distinction socratique que Foucault développe dans *L'herméneutique du sujet*, entre *gnothi seauton* – connaissance de soi – et *epimeleia heautou* – souci de soi – peut trouver quelques traces chez Ricœur. À ce titre, l'héritage socratique montre que la recherche de la vérité ne peut pas être détachable de la transformation morale du sujet. Cf. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, (Paris: Seuil/Gallimard, 2001), 3-20. Pour Ricœur, ces deux tâches appartiennent à la capacité d'autocompréhension nécessaire à la réalisation pleine de la vie humaine. *L'epimeleia heautou* ricœurienne trouverait ainsi son déploiement le plus caractéristique dans l'herméneutique du soi présentée dans *Soi-même comme un autre*. Deux aspects de cette herméneutique du soi méritent ici d'être notés: d'une part, le souci de soi comme façon de devenir un soi capable, c'est-à-dire, ouvert et responsable, implique la médiation narrative de l'autocompréhension, et, d'autre part, ce travail de "déchiffrement" de soi, en tant que souci de soi, a besoin d'un dépouillement de soi en direction de l'autre. Dans son déploiement herméneutique, le souci de soi incorpore ainsi au cœur de son parcours le souci pour l'autre, pour la société et pour les institutions. Sous l'influence de la philosophie de Nabert, la philosophie réflexive de Ricœur met en œuvre un détour par le dehors pour retourner ensuite à soi.
- <sup>7</sup> Ricœur, "Avant la loi morale: l'éthique," 43; cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Sixième Étude, 167-98.
- <sup>8</sup> Ricœur a montré la complexité du politique à l'époque moderne, dans *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955), et l'idée d'un *paradoxe politique* en constitue son expression la plus célèbre. Par la suite, il tentera d'établir une intersection entre éthique, politique et économie. Cf. Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 433-48.
- <sup>9</sup> Paul Ricœur, "Éthique," *Encyclopædia Universalis*, (Paris: 2006), 712.
- <sup>10</sup> Ricœur, "Éthique," 712.
- <sup>11</sup> "On peut parler ici de l'acte grave, parce que c'est le parcours entier d'une vie, la traversée par de métiers, des rôles sociaux, des institutions, des œuvres, une *politique*, qui justifie la croyance



purement ponctuelle, formelle et vide du *je peux*. C'est parce que la causalité de la liberté ne s'appréhende pas elle-même dans l'immédiateté qu'elle doit se découvrir et se recouvrer." Ricœur, "Éthique," 711.

- <sup>12</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- <sup>13</sup> Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 2 (1) (2011), 12-34.
- <sup>14</sup> Cf. Jacques Lecomte, "Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur," *Sciences humaines* n° 63 (1996), 2.
- <sup>15</sup> Lecomte, "Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur," 2.
- <sup>16</sup> Le tournant herméneutique de la phénoménologie chez Ricœur témoigne de cette vocation à assurer un accès adéquat aux choses mêmes. Cf. Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, (Paris: PUF, 2003).
- <sup>17</sup> Lecomte, "Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur," 2.
- <sup>18</sup> Lecomte, "Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricœur," 2. Cf. Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance," 12-34.
- <sup>19</sup> C'est dans *Le volontaire et l'involontaire* que Ricœur assume le défi phénoménologique qui consiste à tenter de faire face à l'opacité et au caractère inexprimable de notre condition vivante. L'analyse du soi, dans *Soi-même comme un autre*, en dépit de cette opacité, ou à travers elle, s'efforce de rendre compte du soi dans l'action, à savoir, dans l'éthique. Cf. Ricœur, "Éthique," 711.
- <sup>20</sup> Nous ne pouvons pas développer ici le concept ontologique de l'affirmation originaire, décisif pour une analyse des bases onto-anthropologiques de la pensée ricoeurienne. L'affirmation de soi, au sens éthique, permet d'exprimer la disponibilité comme capacité de réceptivité et non d'autoposition. Ainsi, l'affirmation d'un *Cogito blessé* n'exalte pas son pouvoir actif, mais sa capacité réceptive. Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 39-43.
- <sup>21</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367-410.
- <sup>22</sup> Le mot complexité vient du latin *complecti* qui signifie entrelacer, et *complexus* qui signifie réseau et renvoie à l'idée de l'ouverture de soi vers les autres.
- <sup>23</sup> Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris: Seuil, 2013), 591-2.
- <sup>24</sup> On voit ici l'influence hégélienne dans cette compréhension dialectique de la relation de la conscience avec l'extériorité. L'herméneutique du soi nous offre une phénoménologie de cette "connaissance de soi" dont l'expression éthico-épistémologique est l'attestation, comme *confiance* et *certitude* exprimées dans l'assertion "je peux." Cf. M. De La Maza, "Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento," *Veritas*, 23 (2010).

- <sup>25</sup> Cf. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, (Baden-Baden: Suhrkamp, 2003), 157-71. Honneth propose une analyse très détaillée du concept d'amour dans le cadre d'une théorie de la reconnaissance en faisant référence à Winnicott pour son élargissement du concept de la théorie d'objet psychanalytique, et en considérant les aspects d'interrelation comme facteurs clés dans le processus de différenciation de l'enfant. Dans cette perspective, il tient compte également des apports de Jessica Benjamin en se référant notamment à ses études des pathologies associées aux troubles des relations amoureuses entre la mère et l'enfant dans la première enfance.
- <sup>26</sup> Les analyses que Ricœur consacre à Heinz Kohut montrent l'aspect relationnel de son interprétation et insistent sur son apport essentiel à la psychanalyse en ce qui concerne l'exploration des liens originaires entre le soi et l'autre. Paul Ricœur, "Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique," *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, (Paris: Seuil, 2009), 139-66. Cf. Michel Dupuis, "L'empathie comme outil herméneutique du soi. Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 1 (1) (2010), 10-20.
- <sup>27</sup> Un exemple de cette confrontation nous est donné par l'artiste Louise Bourgeois qui, à travers ses œuvres d'art, exprime et libère sa souffrance due aux blessures psychiques liées aux troubles relationnels avec les figures parentales. Pour canaliser ses sentiments négatifs, elle choisit de se confronter d'abord à son identité brisée pour tenter ensuite de parvenir à une élaboration artistique de ses douleurs. Cf. F. Danesi, E. Grossman, F. Vengeon, *Voir, Louise Bourgeois "Three Horizontals,"* (Paris: Ophrys, 2011).
- <sup>28</sup> Rappelons que l'ipseité exprime "la fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée," un tel maintien du soi, comme acte de promesse, a une justification proprement éthique. Cf. *Soi-même comme un autre*, 143-56.
- <sup>29</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 137-66; Cf. P. Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur, Huit Études*, (Paris: Sandre, 2010), 110.
- <sup>30</sup> Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 357.
- <sup>31</sup> Paul Ricœur, "La vie: un récit en quête de narrateur," *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, (Paris: Seuil, 2008), 269; (souligné par Ricœur).
- <sup>32</sup> Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, (Paris: Seuil, 1967), 328-9.
- <sup>33</sup> Paul Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," *L'Herne Ricœur*, (Paris: L'Herne, 2004), 288.
- <sup>34</sup> Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 288.
- <sup>35</sup> Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 288.
- <sup>36</sup> Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 288.

- <sup>37</sup> Cf. Ricœur, *Le juste 1*, (Paris: *Esprit*, 1995), 191. Ricœur, on le sait, développe plusieurs commentaires critiques par rapport à Rawls et à l'insuffisance d'une conception purement procédurale de la justice.
- <sup>38</sup> La figure dédoublée de l'altérité, comme altérité propre et altérité d'autrui, se redoublerait au niveau de la reconnaissance, dans une duplicité: la reconnaissance propre, chemin de retour à soi, et la reconnaissance de l'autre à cause de la sollicitude qui donne accès à l'estime de soi.
- <sup>39</sup> Cf. Ricœur, *Le juste 1*, 189.
- <sup>40</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 387-93.
- <sup>41</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 223; (souligné par Ricœur).
- <sup>42</sup> Cf. Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 290.
- <sup>43</sup> Cf. Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 290.
- <sup>44</sup> Cf. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, (Paris: Seuil, 1991), note 1, 182; Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, (Louvain-Paris: Peeters, 2006).
- <sup>45</sup> Cf. Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 289.
- <sup>46</sup> Cf. Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 289. Nous ne pouvons pas approfondir ici la question de savoir quelles sont les forces et faiblesses de l'institution juridique. Dans cet article, Ricœur parle en effet d'un échec du droit lié à la fois au scandale de la peine et à l'irrationalité de la souffrance qu'elle inflige.
- <sup>47</sup> Ricœur, "La vie: un récit en quête de narrateur," 268; (souligné par Ricœur).
- <sup>48</sup> Ricœur, "La vie: un récit en quête de narrateur," 271.
- <sup>49</sup> Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, août (1988), 396-9.
- <sup>50</sup> Ricœur, "L'attestation," 396-9.
- <sup>51</sup> Ricœur, "L'attestation," 381-2.
- <sup>52</sup> Ricœur, "L'attestation," 382.
- <sup>53</sup> Ricœur, "L'attestation," 391.
- <sup>54</sup> Ricœur, "L'attestation," 392.
- <sup>55</sup> Ricœur, "L'attestation," 392.
- <sup>56</sup> Ricœur, "L'attestation," 399.
- <sup>57</sup> Ricœur, "L'attestation," 399; (souligné par Ricœur).

- <sup>58</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 173. Reagan confirme cet aspect de la promesse comme acte de "reconnaître-avouer." "Il s'agit d'une promesse préalable, avant toute promesse, c'est-à-dire la promesse de tenir ses promesses. Enfin, ou bien nous tenons nos promesses, ou nous les trahissons, ou bien on nous en pardonne ou on nous délie. La promesse opère une transition entre la reconnaissance de soi et la reconnaissance d'autrui." Charles Reagan, "La reconnaissance, la justice, et la vie bonne," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 4 (2) (2013), 4.
- <sup>59</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 196.
- <sup>60</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 196.
- <sup>61</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 218.
- <sup>62</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 192.
- <sup>63</sup> Ricœur, "Le juste, la justice et son échec," 303.
- <sup>64</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 193-208.
- <sup>65</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 199.
- <sup>66</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 200.
- <sup>67</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 200.
- <sup>68</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 201.
- <sup>69</sup> Ricœur, *Le juste* 1, 203.
- <sup>70</sup> Nous ne pouvons pas aborder ici le point de vue ontologique de ce parcours de la connaissance de soi, de la reconnaissance et de l'attestation.
- <sup>71</sup> Cf. Reagan, "La reconnaissance, la justice, et la vie bonne," 6. Dans mon livre *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*, (Madrid: Plaza y Valdés, 2012), je tente également de développer le concept ricœurien de sagesse pratique.
- <sup>72</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 7-9.
- <sup>73</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 294.
- <sup>74</sup> Cf. Olivier Abel, "Sphères de la Reconnaissance," III<sup>e</sup> Congrès Latino-Américain sur la pensée de Ricœur au Chili, 2013 (en voie de publication en espagnol). Je dois beaucoup au texte d'Olivier Abel qui a contribué de façon inestimable à cette réflexion.
- <sup>75</sup> Cf. Ricœur, "La paradoxe politique," *Histoire et vérité*. Ultérieurement, Ricœur incorporera plus systématiquement à la politique les variables de l'éthique et de l'économie, dans un trépied étroit et inséparable. Cf. Paul Ricœur, "Éthique et politique," *Du texte à l'action*, (Paris: Seuil, 1986), 433-48.
- <sup>76</sup> Cf. Abel, "Sphères de la Reconnaissance."

- <sup>77</sup> Dans ce débat Boltanski et Thévenot; Jean-Marc Ferry, Honneth et Hénaff, sont des noms importants. Cf. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 317-78.
- <sup>78</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 298.
- <sup>79</sup> "L'examen du concept d'estime sociale se trouve ainsi dépendant d'une typologie des médiations attribuant à la formation de l'horizon de valeurs partagées, la notion même d'estime variant selon la sorte de médiation qui rend une personne estimable." Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 296.
- <sup>80</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 307; 266-7; 327-8.
- <sup>81</sup> Nous reprenons ici l'idée de *justice reconstructive*, à laquelle se réfère Antoine Garapon. Selon ce dernier, cette idée: "puise sa justification pour Ricœur dans l'idée de mutualité qui excède la réciprocité du contrat libéral; elle trouve son principe dans une équivalence qualitative et non plus quantitative entre les personnes et pousse le droit en dehors de lui-même, en lui assignant une finalité extrajuridique mais certainement pas extrapolitique." Il renvoie à une dimension symbolique "qui ne cesse de revenir inquiéter aussi bien les théories procédurales trop formelles que les théories radicales trop matérielles." Garapon, "Justice et reconnaissance," *Esprit*, Mars-avril (2006), 227.
- <sup>82</sup> "Une société pourrait donc être assez juste et équitable, et demeurer très humiliante [...] il y a l'humiliation politique non pas seulement d'être battu, mais d'être trop faible pour pouvoir faire le moindre mal au plus fort; il y a l'humiliation économique non pas même d'être exploité et asservi, mais d'être inutile et superflu [...] L'humiliation est en même temps ce qui pénètre au plus profond de l'intimité et ce qui peut de proche en proche toucher toutes les sphères, tous les registres de la reconnaissance." Abel, "Sphères de la reconnaissance," 9.
- <sup>83</sup> Ricœur parle de la pathologie de l'espérance comme d'une perversion consistant à totaliser une des sphères, en en faisant une instance dominante susceptible de se soumettre tout le reste. Cf. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 414.
- <sup>84</sup> Aristote montre avec finesse la liaison déterminante entre l'amitié, qui précède la vie politique, et la justice, qui permet la pleine réalisation de l'homme. Cf. J. Voilquin, trans., *Éthique à Nicomaque*, Aristote, (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), Livres VI et VIII.
- <sup>85</sup> Ricœur, *Du texte à l'action*, 278-88.
- <sup>86</sup> Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 138.
- <sup>87</sup> Nous ne pouvons pas séparer l'estime sociale, au niveau de la reconnaissance, dans les différentes sphères publiques, de l'attestation au niveau de l'infra-reconnaissance, dans la relation à l'autre. Cette dernière se situe au niveau intermédiaire des médiations qui s'intercalent entre l'individuel et le collectif.
- <sup>88</sup> Ricœur, *Histoire et vérité*, "Civilisation universelle et cultures nationales," 327, 333.
- <sup>89</sup> Ricœur, *Le juste 1*, 207.