

Etre fidèle à soi

Féminisme, éthique et justice à la lumière de la philosophie de Paul Ricœur

Damien Tissot

Université de Paris VIII

Résumé

En faisant dialoguer Paul Ricœur, Judith Butler, Emmanuel Levinas et Annie Léchenet, je montre comment l'œuvre de Ricœur offre des ressources intéressantes pour articuler une double exigence des discours féministes, à savoir une exigence de justice et une exigence de reconnaissance. Cet article se propose de montrer plus précisément comment l'herméneutique du sujet ricœurien, qui place l'estime de soi au cœur d'une recherche de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes, peut offrir un intérêt particulier pour la recherche féministe. En liant plus particulièrement les notions de promesse et d'estime de soi, l'article suggère que Ricœur nous aide à élaborer un concept qui semble implicite dans le féminisme, celui de fidélité à soi.

Mots-clés: Féminisme, Estime de soi, Herméneutique, Justice

Abstract

In this paper, I read Paul Ricoeur in dialogue with Judith Butler, Emmanuel Levinas and Annie Léchenet. I suggest that Ricoeur's philosophy provides interesting tools to articulate two simultaneous feminist claims, that is, a claim for recognition and a claim of justice. This article particularly highlights how the Ricoeurian hermeneutics of the subject, which puts self-esteem at the centre of the good life *with and for others within just institutions*, can provide an interesting frame for feminist research. Through my reading of Ricoeur, by linking more precisely the notions of promise and self-esteem, I argue that Ricoeur's philosophy allows us to develop a theory of faithfulness to oneself, which, I suggest, is an implicit claim of feminist discourse.

Keywords: Feminism, Self-esteem, Hermeneutics, Justice

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 1 (2013), pp. 92-112

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.166

<http://ricœur.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](#).

Etre fidèle à soi

Féminisme, éthique et justice à la lumière de la philosophie de Paul Ricoeur

Damien Tissot

Université de Paris VIII

Les mouvements féministes, en dépit de toute leur diversité et de toutes leurs complexités, sont mus par une revendication fondamentale de justice (d'égalité au regard des institutions, du droit, des possibilités réelles d'agir; ou d'équité en matière de distribution des biens premiers, d'accès aux postes de responsabilité; ou encore en matière d'exigence symbolique de reconnaissance). Or depuis quelques années maintenant, on pourrait dire, au risque de simplifier, que les féministes semblent s'affronter sur la priorité à donner à la distribution (des droits ou des biens premiers) et à la reconnaissance (d'une identité sexuelle ou raciale, par exemple, ou encore du rôle des femmes dans la société), même si, comme le remarque Nancy Fraser, ces distinctions recouvrent souvent de fausses antithèses.¹ Dans ces revendications parfois concurrentes, la reconquête de l'estime de soi tient une place particulière, puisqu'on ne saurait revendiquer une meilleure distribution sans penser qu'on la mérite, et qu'il semble, à première vue tout au moins, que l'estime de soi se conquiert aussi dans le regard d'autrui, c'est-à-dire dans une forme de reconnaissance.

Qu'on songe aux féminismes de la première vague dans les années 1950 et 1960,² aux mouvements féministes noirs ou lesbiens³ dans les années 1970, aux débats américains sur la pornographie⁴ dans les années 1980, ou encore au tournant *queer* des années 1990,⁵ l'estime de soi est toujours un des enjeux -implicite ou clairement avoué- du féminisme, qui dénonce la dévalorisation des femmes et de leur rôle dans la société patriarcale. Une des fonctions des groupes militants, des associations, voire des communautés féministes, est d'ailleurs d'offrir à leurs membres la possibilité de reconquérir un peu d'estime d'eux-mêmes, d'être reconnus réellement, indépendamment de l'image déformée que leur renvoie le patriarcat.⁶ Dans *Le Deuxième Sexe* par exemple, ouvrage fondateur pour de nombreux courants et de nombreuses générations de féministes, Simone de Beauvoir suggère que la femme a joué, historiquement, le rôle d'intermédiaire entre "la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique." Pour elle en effet, relisant Hegel, "La femme, apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité."⁷ La condition d'une existence digne, selon De Beauvoir, réside dans la possibilité d'être reconnue comme un semblable, c'est-à-dire dans un rapport homme-femme fondé sur la mutualité. Cette reconnaissance mutuelle est une étape décisive de la reconquête de l'estime de soi, et un prélude à la construction de sa propre subjectivité.

Parce qu'estimer quelque chose ou quelqu'un suppose qu'on mobilise des valeurs partagées à l'aune desquelles on apprécie cette chose ou cette personne, l'estime de soi n'est jamais seulement une démarche secrète et solitaire, mais toujours aussi en partie politique. Dans le mouvement réflexif et privé qu'elle suppose, l'estime de soi semble donc soulever un paradoxe. Estimer quelqu'un, c'est en effet évaluer la valeur d'une personne, et formuler un jugement à son égard, ce jugement étant favorable si l'on a de l'estime pour elle. Par ce jugement sur autrui, je

rends justice à ses qualités, à ses vertus ou à son comportement. Estimer, par conséquent, entretient une parenté avec la justice, puisque si l'estime que je porte à autrui n'est pas nécessairement juste, du moins résulte-t-elle d'un *jugement*, parfois issu lui-même d'une comparaison. Mais de quelle nature est ce jugement lorsqu'il porte sur soi-même, c'est-à-dire lorsque ce que l'on vise est l'estime de soi? En vertu de quel dédoublement du "je" puis-je rendre justice à moi-même? Dans le cadre d'une société patriarcale, à l'aune de quelles normes peut-on s'estimer, quelle signification prend l'estime de soi? Dans le contexte féministe, dire qu'une société patriarcale altère l'estime qu'une femme a d'elle-même, c'est dénoncer les mécanismes par lesquels le patriarcat tend à substituer une ou des images dépréciées et injustes d'une femme (ou de toutes les femmes) à la valeur réelle de cette/ces femmes. Il semble que reconquérir l'estime de soi soit tout autant un mouvement d'affirmation de soi que de critique des institutions et des normes patriarcales qui prétendent juger (ou préjuger de) qui nous sommes.

Dans l'articulation entre logiques de distribution et logiques de reconnaissance, la philosophie de Ricœur me semble apporter des éléments décisifs pour la théorie féministe, précisément parce qu'elle accorde une place centrale à la notion d'estime de soi. Pour Ricœur l'estime de soi est le "mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées comme bonnes se reporte sur l'auteur de ces actions."⁸ En replaçant l'estime de soi au cœur de la recherche de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes, le parcours ricœurien de la reconnaissance me paraît offrir des ressources dans la reconquête féministe de l'estime de soi. En liant plus particulièrement les notions de promesse et d'estime de soi, j'aimerais suggérer que Ricœur nous aide à déployer une exigence parfois implicite du discours féministe, celle d'une fidélité à soi.

De l'estime de soi à la fidélité à soi

Une formulation intéressante du problème du *soi* dans la théorie féministe peut être trouvée dans le travail d'Annie Léchenet. Dans un article intitulé "Reconnaissance et fidélité à soi," la philosophe s'interroge sur les liens entre reconnaissance et ce qu'elle appelle fidélité à soi.⁹ Evoquant les travaux de Hegel, de Winnicott, de Honneth ou encore de Bourdieu, elle constate que les modèles philosophiques de la reconnaissance échappent rarement à l'héritage hégélien d'une *lutte* pour la reconnaissance. Comme elle le suggère, ce modèle est sans doute issu d'une vision viriliste des rapports humains, dont le paradigme, guerrier, est celui de la lutte à mort. Relisant à son tour le texte célèbre de la dialectique du maître et de l'esclave, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, elle rappelle que la lutte pour la reconnaissance est bien, pour Hegel, un affrontement (y compris dans ce qu'il peut avoir de *physique*) des deux protagonistes, pouvant au moins potentiellement conduire à la mort de l'un d'entre eux. Est esclave, au terme de la lutte, celui qui a eu peur de mourir, et n'a pas voulu affronter la mort jusqu'au bout. L'esclave, au fond, est celui qui a manqué de courage. En citant les travaux de Christophe Dejours,¹⁰ qui propose de définir la négation de la peur comme le principe même de la construction de la masculinité, Annie Léchenet pose alors en équation le courage, la construction de la masculinité et l'acquisition d'une certaine forme de reconnaissance. Le masculin se construirait à l'aune d'une norme très particulière de courage, qui consisterait à mettre en jeu sa vie pour obtenir de la reconnaissance. Si les femmes n'ont pas, dans la société, la reconnaissance à laquelle elles aspirent, serait-ce, alors, par défaut de courage?

S'appuyant toujours sur les analyses de Christophe Dejours, Annie Léchenet fait l'hypothèse qu'il y aurait un "courage féminin" qui consisterait à reconnaître la peur de la mort, au lieu de la nier. Ce "courage prosaïque," comme elle propose de l'appeler, par opposition aux modèles héroïques autour desquels se construirait la masculinité, mettrait en jeu un courage différent de celui qui est mobilisé dans la lutte décrite par Hegel. Supposant l'acceptation de nos peurs, ce courage serait résolument tourné vers la vie. La lutte pour la reconnaissance, en effet, laisse sans cesse insatisfait le gagnant, qui doit soit se contenter de la reconnaissance d'un esclave, ou de celle d'un homme qui n'est désormais plus libre; soit chercher un nouvel affrontement pour réaffirmer sa liberté, après la mise à mort de son adversaire. Au contraire, le courage prosaïque dont parle Annie Léchenet laisserait une issue à la lutte pour la reconnaissance. Cette éthique, qu'on pourrait caractériser de vitaliste, en ce qu'elle réaffirme la valeur inconditionnelle de la vie, ne serait pas pour autant une sagesse d'esclave. Elle reposerait au contraire sur le socle d'une subjectivité qui, à de multiples égards, s'avérerait bien plus stable que celle que peut construire le gagnant de la lutte pour la reconnaissance.

Se référant ensuite aux analyses de Michel Terestchenko et de Jessica Benjamin, elle suggère que ce modèle de courage est en réalité constructeur d'une "reconnaissance mutuelle."¹¹ En effet, "le dévouement à l'autre, écrit-elle, repose (...) sur un soi solide, qui n'éprouve pas de blessure de reconnaissance et n'a pas particulièrement besoin de lutter à mort pour être reconnu."¹² Ce que semble suggérer la philosophe, c'est qu'une véritable autonomie n'émerge que sur la base d'une reconnaissance originelle, fondée sur un moi conscient de ses possibilités *et* de ses limites. L'autonomie se conquiert sur une hétéronomie première. Autrement dit, nous ne pourrions reconnaître l'autre qu'après avoir été originellement reconnus. Le modèle de la lutte pour la reconnaissance en revanche reposerait sur une ambiguïté, celle d'une subjectivité contrainte de mettre perpétuellement sa vie en jeu pour en maintenir la consistance et la continuité. Pour comprendre comment émerge notre subjectivité, il faut donc peut-être admettre une reconnaissance plus originelle, plus fondamentale, c'est-à-dire une reconnaissance primaire, sans laquelle toute autre forme de reconnaissance est impossible.

C'est en puisant dans *Les Passions de l'âme* de Descartes, qu'Annie Léchenet donne un sens à ce courage prosaïque qui nous permettrait de penser une alternative au modèle de la lutte à mort pour la reconnaissance. Affichant une parenté avec le stoïcisme, selon lequel l'un des premiers rudiments de la sagesse est de savoir distinguer ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas, Descartes suggère que notre volonté est le seul étalon de notre générosité, la générosité étant conçue en retour comme la connaissance des "libres dispositions de nos volontés."¹³ C'est en notre âme et conscience que nous nous approchons de la vertu, et non, semble-t-il, par une série de préceptes à suivre scrupuleusement et aveuglément. Il s'agit avant tout d'un engagement à se comporter de la façon qui nous paraîtra la plus juste. Comme le souligne Annie Léchenet, le mot généreux, tel que l'emploie Descartes, a le sens étymologique du "naturel noble."¹⁴ Pour le philosophe, la vertu est accessible à chacun et n'est pas affaire de "sang," de filiation, ou de "race."

Or cette générosité présente un intérêt particulier pour notre propos puisqu'elle est à l'origine d'un sentiment d'estime de soi. Dans l'Article 190 des *Passions*, Descartes suggère que "La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes."¹⁵ Selon Descartes, l'exercice de la vertu est un des moyens éthiques d'un

contentement de soi. L'estime de soi semble même se définir comme l'une des plus des grandes joies que nous puissions goûter, non pas seulement parce qu'elle accompagne l'accomplissement d'une action que nous croyons conforme à la vertu, mais aussi parce qu'elle exprime au plus haut point notre liberté.

La notion cartésienne d'estime de soi permet alors à Annie Léchenet de nuancer les thèses de Hegel, en apportant d'autres éléments à la compréhension de la subjectivité. L'estime de soi est, selon elle, aux sources de la construction du sujet, et s'inscrit au cœur d'un processus de reconnaissance qui se démarque du modèle hégélien de la "lutte."¹⁶ Ainsi, conclut-elle, commentant Descartes, "les engagements envers les autres ne peuvent être arrimés que dans l'engagement envers soi-même, le respect de soi, la fidélité à soi."¹⁷ En d'autres termes, toute relation éthique débute d'abord par une relation fondamentale à soi-même, par laquelle je témoigne à moi-même de ma propre valeur. Selon Annie Léchenet, cette estime de soi se décline aussi sous la forme d'une "fidélité à soi," qui doit ici mériter une attention toute particulière, puisqu'elle inscrit l'estime de soi dans le temps. C'est sur la base de cette estime de soi qu'une autre reconnaissance que la seule lutte à mort est possible.

Estime de soi et fidélité à soi

Dans le commentaire d'Annie Léchenet, la "fidélité à soi" semble entretenir une certaine parenté avec "l'engagement envers soi-même" d'une part, et avec le "respect de soi" d'autre part. Être fidèle suppose une forme de constance dans nos opinions, dans nos choix. Lorsqu'on est fidèle à quelqu'un, par exemple, ou à une idée, cela signifie que l'on reste attaché à cette idée, qu'on la défend, ou, dans le cas d'une personne, qu'on agit de manière à ne pas trahir sa confiance. Sans être nécessairement un attachement aveugle, être fidèle suppose que l'on s'efforce, par-delà le temps qui passe, de conserver le dévouement que l'on a pour une personne que l'on aime, ou que l'on croit digne de respect. Y a-t-il alors un sens à parler de fidélité à soi? La fidélité à soi recoupe l'engagement à soi et le respect de soi, sans s'y limiter. Être fidèle à soi, en effet, suppose d'abord que l'on s'accorde suffisamment de respect et de valeur pour que l'on puisse se témoigner à soi-même un attachement indéfectible. On peut perdre momentanément confiance en soi, lorsque les épreuves de la vie nous font douter de notre capacité à surmonter certains obstacles. Mais les récits de violences conjugales, ou de crimes de guerre, par exemple, révèlent qu'on peut parfois continuer à vivre en ayant perdu le respect de soi. Être fidèle à soi, en ce sens, n'est jamais un donné ou une évidence, et même lorsque certaines mythologies patriarcales valorisent au plus haut point le sacrifice privé des femmes pour l'accomplissement public des hommes, ou encore le sacrifice de la mère pour la vie de son foyer, ce sacrifice peut tout aussi bien être vécu, parfois, comme un renoncement à sa propre dignité.

Être fidèle à soi suppose d'autre part que l'on s'engage à ce que, quelles que soient les circonstances de la vie, on ne renoncera pas à nos désirs, à nos valeurs, à ce en quoi nous plaçons la dignité de notre existence. La notion d'engagement induit ici une dimension supplémentaire, celle du temps. Être fidèle à soi suppose par exemple que l'on ne perdra jamais de vue la carrière professionnelle dont on rêvait lorsqu'on était plus jeune, que l'on n'abandonnera pas les idéaux pour lesquels on s'était autrefois battu, que l'on restera aux côtés de ceux qui ont compté pour nous. En ce sens, être fidèle à soi n'a plus seulement la valeur d'un respect de soi, mais prend la sacralité d'une promesse. La promesse est un engagement que l'on formule, le plus souvent verbalement et à l'adresse d'autrui, de faire ou de dire quelque chose. Elle nous lie au destinataire

de la promesse par la force d'une obligation, celle d'accomplir ce qui a été promis, nonobstant notre ignorance de ce que le cours des événements pourrait opposer à sa réalisation. Dans la philosophie de Paul Ricœur, le sens de la promesse va en outre au-delà de ses implications morales. La promesse garantit en effet le maintien de soi. Ainsi, la fidélité à soi apparaît comme une promesse faite à soi-même, non pas qu'on restera toujours le même, mais qu'un "je" perdurera par-delà la discontinuité de nos rêves, de nos espoirs et de nos déceptions.

Le terme de fidélité à soi soulève alors deux séries de questions: 1) La fidélité à soi suppose que le "je" à l'origine de cette fidélité ne recoupe pas totalement le "soi" qui en est l'objet, ou le dépositaire. L'expression "être fidèle à soi" revient alors à décrire une forme d'auto-reconnaissance originelle. Comment se reconnaît-on soi-même, et que reconnaît-on? Cette auto-reconnaissance originelle diffère-t-elle des autres formes de reconnaissance distinguées par Annie Léchenet? Le sujet de la *fidélité à soi* apparaît comme une instance problématique qui mérite un examen particulier. 2) Si le "courage prosaïque" fondé sur la fidélité à soi nous permet de construire de la reconnaissance mutuelle, cela signifie qu'il nous engage dans un processus de nature dialectique, où je collabore avec l'autre. Mais comment s'articulent fidélité à soi et reconnaissance mutuelle? Comment entreprend-on d'autre part de construire de la reconnaissance mutuelle, comment s'engage ce rapport, et "comment pouvons-nous *obtenir* de la reconnaissance?"¹⁸ Je voudrais à présent montrer que c'est en faisant dialoguer Ricœur avec Emmanuel Levinas et Judith Butler que nous pourrions apporter quelques éléments de réponse à ces questions, et déployer complètement les ressources d'une éthique de la fidélité à soi, en particulier pour la théorie féministe.

Fidélité à soi et récit de soi

L'œuvre de la féministe américaine Judith Butler croise la plupart des problèmes philosophiques qui ont accompagné l'œuvre de Ricœur, depuis *Temps et Récit* jusqu'à *Parcours de la Reconnaissance*. En explorant la notion de récit de soi, Judith Butler nous donne des éléments pour comprendre ce que pourrait être la fidélité à soi. Je suggérerai cependant que sa proximité avec les thèses de Levinas soulève des difficultés pour la théorie féministe, notamment au regard de la question de l'estime de soi. Je dégagerai ainsi l'intérêt de l'œuvre de Paul Ricœur pour mon propos.

La notion de récit de soi me semble être la toile de fond d'un dialogue entre Judith Butler et Paul Ricœur, même si tous deux appartiennent à des traditions philosophiques apparemment éloignées. Dans *Le Récit de Soi*, Judith Butler, comme Paul Ricœur, s'interroge simultanément sur les processus de subjectivation, et sur leur dimension éthique. Tout comme Paul Ricœur, Judith Butler se montre réticente à l'idée que nous pourrions rendre totalement compte de nous-même. Ses positions divergent cependant sur la question de l'unité de l'instance narrative.

S'appuyant notamment sur une lecture de Hegel et de Foucault, Butler suggère que rendre compte de soi suppose que nous soyons en mesure d'être compris et reconnus, selon des normes qui nous excèdent et qui ne dépendent pas de nous. De sorte que l'autorité narrative du *je*, sa capacité à raconter qui il est, son histoire, son origine, nous renvoient en réalité à la contingence de normes dont la force et la légitimité sont elles-mêmes soumises au vent de l'histoire. Aussi la narration de soi est-elle possible, mais seulement "dans une direction fictionnelle," comme le dit Butler en citant Lacan, ou dans une philosophie qui ne peut qu'être spéculative. Butler en conclut que "L'autorité narrative du "je" doit ouvrir la voie à la perspective et à la temporalité d'un

ensemble de normes qui contestent la singularité de mon histoire"¹⁹ Mon discours ne pourra jamais rendre compte des normes qui le conditionnent, et qui le dépassent, si bien que l'unité de l'instance narrative est elle-même problématique. C'est parce que l'instance narrative elle-même n'a pas d'unité que "rendre compte de soi" est une tâche complexe, et peut-être jamais achevée. L'instance narrative n'est alors peut être qu'une illusion, l'oubli de l'enchevêtrement compliqué - et pour ainsi dire infini- de normes et de reconnaissances partielles de qui je suis.

Ricœur, contrairement à Butler, reconnaît une forme d'unité narrative au récit de soi, au sens où l'autorité narrative qui raconte son histoire se réfère sans doute tout autant au passé parcellaire de son souvenir, qu'au présent de son énonciation. A ce titre, l'unité narrative est, certes, sans cesse à faire et à refaire, mais elle est possible. C'est en termes de "souci de soi" que Ricœur s'exprime: "le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection."²⁰ Si le récit d'une vie ne peut prétendre épuiser tous les sens d'une existence, du moins ce récit témoigne-t-il d'une attention à soi-même. En termes ricœurains, si le récit d'une vie ne répond certainement pas à la question *qui?*, il témoigne de la présence de ce/celui qui, ne serait-ce que sous un mode exploratoire - Ricœur dit "prospectif"-, pose la question *qui?*.

Judith Butler partage avec Ricœur un intérêt pour le "souci de soi." En lectrice de Foucault, elle insiste cependant sur la dimension critique de cette notion. Certes, les normes qui instaurent et maintiennent mon statut de sujet me précèdent et m'excèdent bien au-delà de ce que je pourrais décrire. Nous ne devrions pas pour autant en conclure qu'il n'y a pas de sujet, "mais seulement que (...), je dois bien comprendre les limites de mes possibilités."²¹ C'est à cette condition, pour Butler, que nous pouvons devenir "critiques." Le sujet a la capacité de se mettre en question, lui et les normes qui l'entourent, même si son champ d'action est toujours limité. A ce titre, au moins, le sujet est toujours immédiatement *responsable*. Si donc un récit de soi est possible, il implique une dialectique entre le "je" de l'instance narrative et le "soi" que je dois changer, dialectique qui comporte toujours une irrépressible part d'altérité, celle des normes qui nous excèdent.

Corrélativement à la question du récit de soi et du souci de soi, l'œuvre de Judith Butler et de Paul Ricœur se croisent sur la question de l'imputabilité de nos actions et donc sur la dimension éthique du récit de soi. Le problème de l'imputabilité de nos actions est l'objet des quatre premières études de *Soi-même comme un autre*. Ricœur y examine les thèses analytiques qui tentent de détourner la question *qui?* au profit de l'action-même exercée par le sujet. Au terme de la quatrième étude, essentiellement consacrée aux thèses de Parfit, Ricœur conclut que la thèse réductionniste tente en vain de faire l'économie des instances subjectives désignées par les pronoms personnels.²² Ricœur, de manière assez semblable à Butler, considère que la dépossession de soi dont j'ai fait état plus haut n'élimine pas pour autant la question du rapport éthique. Ricœur, tout comme Butler, formule cela sous la forme d'une interrogation. Ricœur demande: "la question d'importance se poserait-elle, s'il ne restait pas quelqu'un à qui la question de son identité cesse d'importer?"²³ Butler, après avoir constaté que la narration est toujours lacunaire, hantée par une histoire qui me déborde largement, peut-être infiniment, et qu'il y a donc toujours quelque chose en moi dont je ne puis rendre compte, s'interroge: "Mais est-ce à dire que je ne dois pas rendre compte au sens moral, de ce que je suis et de ce que je fais?"²⁴ Chez Butler, comme chez Ricœur, la question de l'imputation de mes actions se déploie dans un processus qui engage nécessairement l'autre et qui nous met face à notre responsabilité.

Judith Butler insiste sur notre vulnérabilité à l'autre. Non seulement le récit de soi est toujours un récit pour soi-même, mais c'est toujours aussi un récit pour l'autre.²⁵ "L'autre est (...) présent dans mon acte de narration,"²⁶ en tant que destinataire éventuel de ce récit, bien sûr, mais ne serait-ce aussi que parce nous appartenons tous deux à un même ordre linguistique. Sans doute les normes qui structurent cet ordre nous excèdent-elles mais cette commune appartenance nous rend profondément vulnérables l'un à l'autre, au moins sur le plan linguistique. Pour Ricœur, je suis engagé avec l'autre dès lors qu'apparaît ce qu'il appelle la "crise existentielle du soi," par laquelle nous mesurons tout l'écart qui sépare l'identité-*idem* de l'identité-*ipse*. La question devient alors: "Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?"²⁷ La philosophie de l'ipséité proposée par Ricœur repose ainsi sur "une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi,"²⁸ dans laquelle l'autre m'oblige à répondre de moi-même.

Ricœur et Butler s'accordent ainsi à dire, même si c'est dans des perspectives différentes, que notre subjectivité se construit tout autant dans la conquête du soi que dans l'abandon du moi. Par-delà cette fragile oscillation, nos existences impliquent l'autre, sans qui, c'est la leçon de Hegel, nous ne saurions nous construire. Contrairement à Butler, cependant, Ricœur semble insister sur la possibilité d'un maintien du sujet. Quoique fragile et toujours menacé, le maintien d'une instance subjective capable d'un retour sur soi est un des soucis majeurs de Ricœur, qui offre ainsi une alternative à l'apparente discontinuité du sujet butlerien.

L'estime de soi et la menace de l'autre

Pour Judith Butler, notre vulnérabilité primaire rend impossible toute délimitation ultime de notre subjectivité, de sorte que nous devons toujours accepter que notre histoire nous excède, et qu'un récit de soi ne peut être, tout au plus, qu'une fiction philosophique ou littéraire. Dans la mesure où nous sommes "à portée de main les uns les autres," nous sommes à la fois totalement exposés aux autres, et en mesure d'agir sur eux. Pour Judith Butler, cette exposition originelle définit aussi le cadre depuis lequel émerge le "je."

Dans la lecture qu'elle propose de Levinas, Butler souligne le fait que l'autre précède toujours l'émergence du sujet. Si l'exposition primaire à autrui n'est pas nécessairement une violence, elle est en revanche une *accusation*, car c'est seulement à travers elle et après mon interpellation par l'autre, que le moi émerge sur le mode accusatif, c'est-à-dire réflexif. Cette interpellation est toujours originellement morale, car le "je" se construit devant autrui. Dans la scène originelle d'émergence du moi, le "je" affleure à l'existence après/pour avoir été l'objet de cette interpellation. C'est toujours immédiatement sur le mode de la responsabilité qu'un *moi* émerge. C'est lorsqu'on est en mesure de pouvoir dire "moi," sur le mode réflexif, qu'apparaît un sujet responsable envers autrui. Avant ce moi, je reste en deçà du seuil sous lequel je *suis agi*: je n'agis pas encore. Pour Levinas, mon rapport à autrui est toujours moral parce que je suis lié au visage d'autrui à travers la persécution primaire qui m'a fait émerger en tant que *moi*, et de manière concomitante, en tant qu'être responsable. Dans la mesure où "nous sommes dans nos corps offerts, à portée de main les uns des autres, à la merci les uns des autres," nous devons nous montrer vigilants à l'autre, mais aussi aux conditions qui président à la formulation de nos choix. Cette situation, que nous ne choisissons pas, fonde notre responsabilité: "En ce sens, nous ne sommes pas responsables [de cette situation], mais elle crée les conditions sous lesquelles nous assumons notre responsabilité. Nous ne l'avons pas créée, et nous devons par conséquent y être

attentifs."²⁹ L'interpellation originelle est la chance d'être un sujet capable, donc moral. Certes, il ne saurait donc y avoir de récit de soi-même, puisque le moi qui émerge *est agi* avant d'agir, et se dit donc d'abord "dans" ou "avec" l'autre, avant de pouvoir se raconter lui-même. Mais cette interpellation originelle est aussi la chance d'être un sujet *qui peut*, notre vulnérabilité à l'autre étant aussi le site d'une action possible sur lui.³⁰

Il reste que, pour Butler, comme pour Levinas, notre exposition originelle à l'autre prend toujours le risque d'être une persécution bien réelle. Car si tout jugement de l'autre ou sur l'autre s'inscrit dans le schéma de l'*interpellation*, certains jugements sont aussi *sans appel*, parce qu'ils nous dépossèdent de toute possibilité de répondre de manière éthique, ou parce qu'ils questionnent la légitimité même de nos vies. Quelles que soient les époques ou les latitudes, en effet, il n'est malheureusement pas rare qu'un régime de pouvoir et les lois qui le structurent oppressent, tyrannisent, et menacent l'existence même des individus qui y sont confrontés. Il n'est pas moins rare d'être l'*objet* d'une insulte, soutenue par des normes sociales qui lui donnent l'autorité une parole de vérité. Si donc la persécution originelle constitue une vulnérabilité fondamentale qui est aussi condition même de notre liberté et la possibilité d'un agir éthique, la menace d'une violence, elle, demeure.³¹ Certes, Butler indique dans d'autres ouvrages comment subvertir les normes lorsque celles-ci ne permettent plus de soutenir les conditions minimales pour la vie. Elle nous indique ainsi que la lutte pour la reconnaissance n'est jamais limitée à une simple opposition dyadique entre deux subjectivités combattant pour la vie ou pour la mort. Pourtant, elle ne prend jamais complètement ses distances avec la relation d'otage décrite par Levinas. Dans l'émergence du "je," devenu un "moi" par l'interpellation, demeure toujours un je "à l'accusatif," dans le sens grammatical du terme, cette fois-ci, comme dans son sens juridique. Or dans le cadre de revendications féministes, la préséance donnée au concept d'un "je" d'emblée dépossédé de lui-même et jamais complètement autonome, ne laisse-t-elle pas impensées des hiérarchies toujours latentes ou toujours possibles au sein de la relation à l'autre? Dans le cadre des revendications féministes de justice, il semble qu'il y ait une certaine urgence à inscrire les modalités mêmes de la relation intersubjective dans un rapport de justice, fondé sur l'égalité, l'équité, ou la réciprocité.

De la primauté de l'estime de soi

On peut s'étonner que, bien qu'elle cite *Autrement qu'être* et qu'elle consacre quelques pages à la problématique de la justice, Butler laisse de côté la réflexion sur la justice que Levinas conduit dans cet ouvrage. Étrangement, en effet, bien qu'elle porte une attention minutieuse à la question des conditions de possibilité du jugement lorsqu'elle étudie la nouvelle "Le Verdict" de Kafka, Butler ne se réfère pas aux pages où Levinas décrit l'irruption du Tiers dans le face-à-face. Elle ne semble pas davantage commenter la proposition de Levinas selon laquelle "L'oubli de soi meut la justice."³² Certes, dans l'obligation qu'elle implique, ma responsabilité à l'égard de l'Autre constitue aussi ma dignité et l'estime morale que je peux avoir de moi-même. La critique féministe peut-elle cependant s'accommoder d'une philosophie qui fait de l'oubli de soi la condition du rapport éthique à l'autre?

C'est sur le statut de cette responsabilité que Ricœur prend ses distances avec Levinas, et que sa philosophie présente, me semble-t-il, un intérêt pour la critique féministe. Ricœur reproche à son homologue l'élimination de l'"estime de soi," ou la tyrannie toujours possible de l'autre³³, et ce en dépit des réponses que Levinas a pu formuler contre cette critique. "J'essaie, en

effet, de penser le "pour l'autre" de la responsabilité comme charité originelle et primordiale, comme gratuité en face du visage d'autrui, qui me semble précéder, mais fonder ou appeler la justice laquelle, par-delà le je-tu de la rencontre, suppose déjà au moins la présence d'un tiers, du troisième homme,"³⁴ dit Ricœur dans une lettre à Levinas datée du 28 Mai 1990. Ricœur, après Hegel, et comme Levinas ou Butler, partage donc l'idée que la formation de la subjectivité n'a aucun sens à être pensée sans une philosophie de l'altérité. Pour Ricœur, comme pour Levinas, la responsabilité précède la justice, qu'elle appelle en même temps dans la relation à l'autre. L'exposition radicale à l'autre est première, et fonde la justice. Ricœur "insiste sur la pauvreté de la prétention universelle attachée au soi privé de son déploiement intersubjectif."³⁵ Il y a bien pour lui un déploiement dialectique de la subjectivité, mais c'est précisément dans les termes de cette dialectique que Ricœur est en désaccord avec Levinas.

En effet, si l'apparition du Tiers ne retient guère l'attention de Butler dans le texte que nous avons cité, elle laisse Ricœur, au contraire, profondément insatisfait.³⁶ Pour Ricœur, l'apparition du Tiers ne garantit aucunement l'intégrité de l'estime de soi. Selon lui, Levinas ne sort jamais complètement de la relation dyadique, du face-à-face que suppose la rencontre du visage. La menace, pas seulement métaphorique, d'être l'otage de l'autre, doit donc être contrebalancée. Ricœur reconnaît certes que la nudité primaire de l'identité (attachée à la question *qui suis-je?*) a affaire avec le primat éthique de l'autre sur soi, mais il s'inquiète que cet effacement de soi devant l'autre ne se substitue à l'estime de soi, qu'il considère comme fondamentale.³⁷ Il doute en outre des pouvoirs du Tiers à pouvoir arbitrer la relation dyadique. Au fond, pour Ricœur, le face-à-face du visage laisse toujours planer la menace d'une emprise de l'autre sur soi.

Cette menace est précisément l'une des préoccupations de la critique féministe, qui a souvent dénoncé les mythologies patriarcales du dévouement des femmes ou de l'abnégation féminine, que ce soit pour la famille, pour les proches ou pour la patrie, par exemple. Dans les versions les plus radicales de ces représentations, il y va de la nature de "la" femme de renoncer à soi pour l'accomplissement de l'homme/Homme.³⁸ Dans nos sociétés contemporaines, ce renoncement à soi répond à différentes pressions patriarcales (contraintes économiques, normes sociales, injonctions morales, etc.): celle de se consacrer à ses enfants, et de donner la priorité à son foyer ou à son ménage, par exemple, celle de devoir conformer son corps à des standards explicités par l'industrie de l'image, ou encore celle de mettre à disposition sa personne pour l'assouvissement du plaisir des hommes. Une des tâches du féminisme consiste donc à dénoncer les conditions structurelles par lesquelles le patriarcat invite ou contraint les femmes à renoncer à elles-mêmes. Selon une perspective féministe, il semble alors difficile de fonder la relation éthique sur un renoncement à soi. Même comprise en termes ontologiques, la proposition d'un "renoncement à soi" comme condition première de la relation éthique semble ignorer les dissymétries et les hiérarchies sociales hommes-femmes induites par le système patriarcal. C'est en réponse à cette inquiétude que les interrogations de Ricœur me semblent être d'un intérêt particulier pour les théoriciennes féministes.

Ricœur formule la différence qui le sépare de Levinas, et partant, de Judith Butler, de la façon suivante: "je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère être capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, resterait inchoative, non déployée, et pour tout dire infirme hors de la puissance d'éveil issue de l'autre."³⁹ De la même façon que Levinas voit dans la charité originelle et la responsabilité un mouvement premier et fondateur de la relation intersubjective et du surgissement de la justice, Ricœur propose une dialectique du déploiement de soi, mais qu'il veut d'emblée inscrite dans des rapports équilibrés.⁴⁰ En inscrivant l'estime de

soi au cœur d'un processus dialectique où l'autre n'a aucune préséance, Ricœur veut garantir à cette estime de soi une continuité dans le temps et la prévenir des menaces d'une tyrannie toujours possible de l'autre. Il répond ainsi aux méfiances affichées par les féministes face à une éthique qui prônerait l'effacement premier du soi.⁴¹ Je voudrais à présent montrer comment la primauté accordée à cette estime de soi préserve une exigence parfois implicite du discours féministe, celle de la fidélité à soi.

La fidélité à soi, ou la promesse d'être soi

Pour comprendre l'intérêt de Ricœur dans la compréhension féministe de la fidélité à soi, on peut repartir de la définition que ce concept trouve sous la plume de certaines féministes. La philosophie de Luce Irigaray fournit un excellent exemple de réflexion sur la fidélité à soi et sur la mutualité des rapports à l'autre.⁴² Pour Luce Irigaray, la tâche du féminisme est d'identifier et de critiquer les images spéculaires dans lesquelles les femmes se trouvent prisonnières, et qui les empêchent d'être fidèles à leur identité sexuée. Par identité sexuée, Irigaray n'entend pas le sexe biologique, mais plutôt un noyau complexe dans lequel le sexe, la sexualité, l'origine, la généalogie et la génération participent à une compréhension dynamique de ce que veut dire être un homme ou être une femme. La différence sexuelle est pour Irigaray la différence première et irréductible, celle qui marque la limite entre deux universels et deux transcendances non commensurables et non réductibles l'un(e) à l'autre. Le patriarcat fait écran à une compréhension authentique de l'altérité sexuée. Sous le régime patriarcal, celui de l'universel mâle et du Signifiant, hommes et femmes ne peuvent être fidèle à leur identité sexuée.

La fidélité à soi se traduit pour Irigaray par le respect du vivant en tant qu'il est sexué, ce qui implique aussi le respect de l'autre et de son identité sexuée. C'est la tâche d'une dialectique sexuée d'établir entre hommes et femmes des rapports de mutualité. De tels rapports ne sont réalisables que par une médiation qui rendra possible le dialogue entre les deux parties, chacune particulière et universelle, de la différence sexuelle. Chez Irigaray cependant, la relation de mutualité n'est pas nécessairement encadrée par une exigence d'égalité. L'oubli de notre existence sexuée, et donc de l'un ou de l'autre des deux sexes, vient en effet immédiatement sanctionner le sexe qui se constitue en universel absolu. La notion de fidélité, et plus précisément de fidélité à son identité sexuée, dans le respect de l'altérité radicale de l'autre, suffit à maintenir une juste distance à l'égard de l'autre, dans la relation intersubjective comme dans la relation contractuelle impliquée par le contrat social. C'est ici que la philosophie de Ricœur me semble à nouveau présenter un intérêt particulier pour la théorie féministe. En proposant une éthique de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes, Ricœur donne à la question de l'estime de soi, et partant, de la fidélité à soi, une dimension immédiatement politique. Il garantit en outre qu'une éthique, même comprise comme "éthique de la différence sexuelle," se trouvera légitimée et protégée par des institutions. Si des droits égalitaires n'encadrent pas les rapports intersubjectifs, si la relation à l'autre est d'abord pensée sur le mode éthique, comment ce rapport à l'autre pourra-t-il en effet être assuré d'une authentique mutualité?

Chez Ricœur, l'estime de soi se trouve sur le chemin qui va du "je" au "soi." D'un côté, elle resterait "inchoative" si elle ne se trouvait pas confirmée par autrui, mais de l'autre, ma subjectivité même serait menacée s'il n'y avait pas au départ un fond d'estime de soi. Le déploiement de la subjectivité s'effectue ainsi selon un "parcours." Cette trajectoire, nécessairement sinieuse, et sans doute semée d'obstacles, met alors à nu la fragilité de la

conquête du "soi." "L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement," dit Ricœur, avant d'ajouter: "Cette faille secrète fait la différence entre la modestie du maintien de soi et l'orgueil stoïcien de la raide constance à soi."⁴³ La notion éthique du *maintien de soi*, qui caractérise plus particulièrement l'identité-ipse, "est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle."⁴⁴ La responsabilité à l'égard de l'autre est donc au principe de la compréhension ricœurienne de la subjectivité, mais elle est aussi l'occasion d'inscrire le sujet dans le temps. L'estime de soi, au principe de notre subjectivité, oscille entre une vulnérabilité qui menace ma capacité d'agir et le phantasme d'une toute puissance par laquelle je prétendrais d'emblée "m'appartenir." La conquête de l'estime de soi n'est pas une lutte à mort: elle s'autorise de négociations, de compromis, à condition qu'ils ne débouchent pas sur un renoncement à soi.

On voit déjà ainsi comment l'estime de soi permet à Ricœur de fonder la reconnaissance selon des exigences établies par la critique féministe. Ces remarques apportent en outre des éléments nouveaux aux mécanismes dialectiques explorés par la critique féministe et qui, à l'instar de la dialectique sexuée proposée par Luce Irigaray, se proposent de fonder de nouvelles formes de reconnaissance. D'après Ricœur, on peut supposer qu'une dialectique, même sexuée, devra avoir pour charge de déployer le fond d'estime de soi nécessaire au maintien de soi et à la construction d'une fidélité à soi, entendue alors comme fidélité à son identité sexuée. La règle d'or, ajoute Ricœur, garantit que ce parcours se fera dans la mutualité.⁴⁵

L'estime de soi, la sollicitude et la règle de justice

Quelle place tient alors l'estime de soi dans le projet éthique et politique de Ricœur? La dialectique de l'estime de soi que nous venons de décrire est, on le sait, le noyau de la réflexion éthique de Paul Ricœur.⁴⁶ Cette éthique s'articule à une théorie de la justice dont Ricœur examine les conditions de possibilité en relisant l'œuvre de John Rawls. Le projet de Rawls, à la suite de Kant, consistait à affranchir le point de vue déontologique de la morale de la perspective téléologique de l'éthique. Le voile d'ignorance proposé par Rawls a pour but de penser, au moins de manière "fictionnelle," les conditions pour l'élaboration de principes au service d'une société juste.⁴⁷ Il n'est pas possible, dans le cadre de mon propos, de revenir sur l'ensemble de ces thèses, mais nous pouvons retenir la conclusion avancée par Ricoeur. Pour lui, une conception purement procédurale de la justice ne rompt jamais complètement avec un sens de la justice qu'elle présuppose, et qu'elle se contente de formaliser.⁴⁸ C'est à la Règle d'or, au cœur de la relation intersubjective et du processus de déploiement de la subjectivité, de l'identité-*idem* vers l'identité-*ipse*, mais également au principe de l'élaboration du contrat social qui la formalise, qu'il revient d'articuler le souci de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes. La Règle d'or est la clef de voûte du système éthique et politique de Ricœur.

Etape de la dialectique du soi, elle-même régie par la règle de justice universelle que des institutions formalisent, l'estime de soi dans la philosophie de Ricœur joue un rôle primordial. A ce titre, elle n'est pas un luxe des relations humaines, encore moins un problème périphérique du vivre-ensemble. C'est dans la préservation de l'estime de soi que se construit une société juste. S'éclaire alors d'un sens nouveau la formule selon laquelle "le privé est politique." Si le soi se conquiert inévitablement dans une trajectoire qui ne peut qu'être personnelle, il ne saurait autoriser aucun sacrifice, ni de type patriarcal, ni de type utilitariste. L'estime de soi, celle de tout

homme, et celle de toute femme, est indissociable d'une réflexion sur les principes d'une juste distribution des biens et des droits entre hommes et femmes. Ces principes, en retour, sont destinés à offrir les conditions optimales d'un épanouissement de soi.

A ce stade de notre réflexion, pourtant, la pérennité de l'estime de soi est encore étroitement assurée par la règle de justice et par les institutions qui l'encadrent. Même si introduire la réciprocité de la Règle d'or (là où Levinas laissait incertaine la possibilité d'un rapport égal à l'autre) constitue une première étape, la place de l'autre et des institutions dans la reconnaissance du soi demeure encore très importante. Or, l'histoire et l'expérience montrent que les institutions, tout comme la réciprocité des relations humaines, peuvent être versatiles. Que devient le soi, *et a fortiori* l'estime de soi, dans les aléas de nos rapports avec les autres ou dans le cours mouvementé de l'Histoire? Car enfin, la critique féministe nous dit assez comment les institutions dans lesquelles nous vivons ne permettent pas toujours de construire de la reconnaissance.⁴⁹ Or c'est toujours au sein d'une société déjà construite que le "soi" doit conquérir sa propre reconnaissance. Qu'est-ce qui, par conséquent, peut assurer au soi la force nécessaire de s'imposer par-delà le temps qui passe, face à des normes qui parfois voudraient nous destituer de notre pouvoir d'agir? Que reste-t-il de l'estime de soi quand les normes conspirent à l'anéantir ou à l'enfermer dans les limites étroites d'une subjectivité de deuxième classe?

La promesse d'être soi

C'est ici qu'une analyse de la promesse donne sens à l'estime de soi, en lui donnant, le pouvoir d'une fidélité à soi. Evoquée de manière relativement fugitive dans *Soi-même comme un autre*, la promesse est examinée de manière plus systématique dans *Parcours de la reconnaissance*. Comme en atteste son examen dans ce dernier ouvrage, la promesse est une des étapes du parcours de la reconnaissance. La promesse est avant tout un acte de discours particulier, par lequel "A se place sous l'obligation de faire X en faveur de B dans les circonstances Y." Ce sont les conditions posées à l'obligation de faire X qui donnent précisément son sens à la promesse. La promesse relève des actes illocutoires. C'est par sa formulation qu'est scellé notre engagement. Car tel est bien le sens d'une promesse, comme le remarque Ricœur: promettre possède une dimension réflexive par laquelle "je m'engage à" faire ou à donner quelque chose.⁵⁰

"Cette ipséité, à la différence de la mêmeté typique de l'identité biologique et caractérielle d'un individu, consiste en une volonté de constance, de maintien de soi, qui met son sceau sur une histoire de vie affrontée à l'altération des circonstances et aux vicissitudes du cœur. C'est une identité maintenue malgré..., en dépit de..., de tout ce qui inclinerait à trahir sa parole. Ce maintien échappe au trait déplaisant de l'obstination, lorsqu'il revêt la forme d'une disposition habituelle, et silencieuse, au respect de la parole donnée. C'est ce qu'en amitié on appelle *fidélité*."⁵¹

Tournée vers le futur, la promesse est le pendant de la mémoire dans la reconstitution rétrospective du soi. Elle est avant tout un maintien de soi, plutôt qu'un entêtement aveugle à respecter son engagement. Le sens de la promesse ne dépend donc pas nécessairement de sa réussite effective. En revanche, le maintien de soi préside à la promesse, en même temps que cette dernière le confirme. Dans l'acte de promettre, en effet, je réitère une promesse plus fondamentale, "celle de tenir parole en toutes circonstances."⁵² Promettre implique et confirme qu'un "je peux" est possible.

Il est intéressant de remarquer que cette dernière citation éclaire, en même temps qu'elle questionne, la théorie de l'*agency* proposée par Judith Butler. Pour la philosophe, la parole convoque le pouvoir des normes qu'elle réitère par la même occasion. Mais c'est aussi en vertu de la force performative des normes, en vertu de leur réitérabilité même, qu'elles peuvent être contestées. Si bien que, non seulement le soi s'échappe toujours, mais la fiction d'un soi ne se maintient que pour autant que nous laissons à la stabilité des normes le pouvoir de nous dire ce que/qui nous sommes.⁵³ La contestation des normes démasque le prétendu pouvoir des normes de nous dire ce que nous sommes et, plus encore peut-être, ce que nous devons être. Il reste que le seuil par lequel nous passons de l'*être agi* à l'*agir* demeure toujours, chez Butler, hypothétique, renvoyé, semble-t-il, aux frontières incertaines entre le savoir et l'ignorance de ce qui fait que je suis ce que je suis. Chez Paul Ricœur, au contraire, la promesse semble prendre acte de la discontinuité de l'identité, tout en ouvrant la possibilité pour le sujet d'un agir. Et ce de deux façons au moins.

Tout d'abord, la promesse implique d'emblée les quatre pouvoirs qui déploient, pour Ricœur, l'instance du *je*. En effet, elle présuppose "pouvoir dire, pouvoir agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie, enfin pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes."⁵⁴ En tant que parole illocutoire, en tant qu'acte de langage, la promesse, en effet, affirme non seulement la capacité à s'adresser à autrui, mais aussi, dans l'engagement envers autrui, l'inscription de cette parole dans le temps. Le *soi* trouve ainsi la possibilité de se "rassembler," même si c'est à travers son engagement envers l'autre. Cette *parole devant témoin* qu'est la promesse ne menace pas le "récit de soi"; elle l'autorise au contraire. C'est en vertu du fait que je peux promettre que le sujet surgit comme capable.

Tel est en effet le deuxième aspect de l'agir dont témoigne la promesse. Promettre, c'est travailler au maintien de soi. "Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre."⁵⁵ Or c'est précisément de la force de cette confiance que provient la force de la promesse. La nature fiduciaire de la promesse l'inscrit au cœur d'un parcours de la reconnaissance, qu'on peut récapituler, avec Ricœur, de la manière suivante:

La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. En se réfléchissant dans la conscience de soi-même, la mutualité dans l'amitié et l'égalité proportionnelle dans la justice font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance.⁵⁶

Ainsi se trouve explicité le lien entre la promesse et l'estime de soi. Nous l'avons déjà dit, la reconnaissance assure au soi, depuis l'estime de soi jusqu'à la mutualité de la relation intersubjective, son complet déploiement. Mais ce déploiement s'effectue dans la permanence du soi que garantit la promesse. La promesse m'oblige à l'égard de l'autre, c'est-à-dire qu'elle me contraint à lui être fidèle. Cependant, cet engagement envers l'autre autorise aussi le maintien de soi, devant l'autre. Cet autre, comme le dit très clairement Ricœur, c'est aussi bien l'obligataire de la relation dyadique impliqué par la promesse que l'institution toute entière, à commencer par celle du langage. Ricœur a sans doute raison de remarquer, en note, que la confiance en l'autre, et le maintien de soi qui lui est corrélatif, seraient bien fragiles si les institutions n'étaient elles-

mêmes régies par la justice. Encore faut-il qu'une promesse assure une certaine constance au "je peux," grâce auquel je peux questionner et contester la validité de ces normes et, au besoin, remettre en question le contrat social qui les légitime.

En préservant l'estime de soi au cœur du parcours de la reconnaissance, la philosophie de Ricœur me semble donc offrir des ressources essentielles pour la théorie féministe. Parler d'une promesse d'être soi permet par exemple de renouveler les débats contemporains sur le consentement qui traversent notamment la question de la prostitution. La promesse d'être soi peut servir notamment à redéfinir les termes de la dialectique entre sujet/objet ou entre maître et esclave, sans pour autant céder à ce que Geneviève Fraisse appelle une "politique du consentement."⁵⁷ Dans la promesse d'être soi, le corps n'est pas mis à disposition de l'autre. Il est au cœur de la construction de soi, dans la relation de mutualité.

Entre déploiement et maintien du soi, la promesse d'être soi, en outre, inscrit le sujet dans le devenir sans lui faire perdre toute consistance. En réponse à certaines accusations portées contre les sujets *queer* théorisés par Butler, Ricœur nous aide à concevoir un sujet dynamique à la croisée de l'éthique et de la politique, qui n'est pas réductible à ses identités politiques. Ces propositions offrent alors des ressources pour renouveler les logiques de l'"empowerment" qui président souvent aux grands programmes internationaux de développement destinés à renforcer la capacité d'agir des femmes. La fidélité à soi telle que je l'ai définie avec les termes de Ricœur permet en effet de concevoir un sujet dont la "capabilité"⁵⁸ ne se laisse pas définir dans les termes juridiques dictés par la société patriarcale, mais au contraire par la possibilité même qui s'offre à lui de participer à l'élaboration des institutions justes, dans le respect de son identité sexuée.

A travers la promesse d'être soi, le féminisme, d'autre part, ne renonce à aucune utopie: il maintient au contraire la possibilité d'une histoire et d'une transformation des rapports de force au sein de la société patriarcale. En articulant petite et grande éthique, en faisant de la reconnaissance mutuelle le pendant indissociable d'une réflexion sur des institutions justes, Ricœur offre ainsi des ressources intéressantes au renouvellement de la pensée du contrat social par exemple, dont l'histoire patriarcale est notamment critiquée par Carole Pateman et par Susan Okin.⁵⁹ Il nous aide en outre à penser l'articulation entre reconnaissance et juste distribution telle qu'elle est explorée dans la philosophie de Nancy Fraser. Sous la plume de Ricœur en effet, la reconnaissance est intégrée tant en amont à la construction des institutions justes que, en aval, à la demande de réparation.

L'intérêt de l'éthique ricoeurienne et de la notion de fidélité à soi s'illustre peut-être encore plus clairement lorsqu'on songe au problème des violences conjugales. Dans de nombreux pays, les violences conjugales ne sont presque jamais rapportées à la police. Soit que les victimes pensent ne pouvoir jamais être entendues par la justice, soit qu'elles aient intériorisé ces violences comme les conséquences de ce qu'elles croient être leur infériorité naturelle, ces personnes, pour la plupart, ont, sous une forme ou sous une autre, perdu l'estime d'elles-mêmes. Pour pouvoir se présenter devant un tribunal, il faut pouvoir se raconter. Raconter son histoire. Etre capable de dire "je." Le récit de "soi," que les institutions judiciaires – historiques, contingentes, imparfaites, donc – entendront, et sur la base duquel elles rendront justice, sera bien entendu incomplet, parcellaire, fragmenté. Le jugement lui-même, reflétant peut-être les codes patriarcaux de la société, s'avérera peut-être discutable, biaisé, voire même injuste. Mais au moins aura-t-on comparu devant la justice. Comparaitre, c'est se présenter, se tenir devant, c'est, dans les termes de Ricœur, répondre à l'interpellation en disant "Me voici!" Dans cette comparution, certes, je ne suis jamais sûr d'obtenir justice. Combien de victimes de violences sexuelles, de harcèlement, de discriminations, ont vu leurs réclamations demeurer lettre morte? Comparaitre, cependant, c'est

mettre la justice à l'épreuve de sa propre légitimité, lorsque celle-ci menace la possibilité même du "je peux." C'est se donner l'occasion de contester les normes légales qui prétendent nous dire qui nous sommes. Comparaitre, c'est donc aussi s'affirmer comme sujet digne d'estime, digne d'être jugé. C'est se présenter comme un sujet capable de dire, indépendamment d'un souci de vérité, et avant de recevoir ou non la reconnaissance des institutions, qui il est. Lorsque l'on comparait devant la justice, on promet certes, à l'autre, qu'on dira la vérité. Mais on se promet, surtout, à soi-même, de ne pas renoncer à soi. On se promet ainsi d'être fidèle à soi.

Conclusion

Ce parcours éclaire le sens et la nécessité de la fidélité à soi. Ce concept prend une ampleur nouvelle lorsqu'on le découvre sur le chemin de la reconnaissance. C'est dans le déploiement du soi, de l'estime de soi à la sollicitude puis aux principes de justice,⁶⁰ sous la protection fragile de la promesse, que se loge peut-être la possibilité d'une authentique fidélité à soi. Cette dernière, comme le remarquait Annie Léchenet, n'a rien d'une obstination guerrière, par laquelle je mettrais ma subjectivité même à l'épreuve de la mort. Elle ne se construit d'ailleurs pas *contre* l'autre. Bien au contraire, la fidélité à soi se construit d'emblée *avec* l'autre, sans que jamais ne soit sacrifiée la dignité du soi, ou, pour le dire avec Ricœur, l'estime de soi. En ce sens, la fidélité à soi nous permet bien de "construire" de la reconnaissance.⁶¹ Dans l'engagement que suppose la promesse, qui est tout autant un engagement envers soi qu'un engagement envers l'autre, le soi se construit comme un autre, c'est-à-dire avec l'autre, dans un rapport fondamental de mutualité.

En replaçant l'estime de soi au cœur de sa philosophie éthique et, plus largement, de sa réflexion politique, Ricœur nous aide à dégager la fidélité à soi de sa dimension secrète et privée. Il conjure ainsi la menace qui consisterait à faire du personnel une question seulement infra-politique. Jointe à la promesse, l'estime de soi peut trouver un sens particulier pour les féministes dans ce que nous pourrions appeler la *promesse d'être soi*. Se promettre d'être soi, c'est être capable de suivre, entre le maintien de soi et la raide constance à soi, le fil fragile de ce qu' Annie Léchenet désignait comme la fidélité à soi. Cette fidélité à soi présente sans doute une dimension existentielle, secrète et privée. Elle ne saurait cependant s'y réduire, car dans la mesure où elle est une condition de possibilité de la justice, la fidélité à soi est d'emblée politique.

Ricœur pourrait enfin fournir aux féministes une solution originale pour refuser ce qui apparaît sous sa plume être le chantage de la lutte pour la reconnaissance. La demande de reconnaissance, sur le plan affectif, sur le plan de la législation ou à un niveau culturel et plus symbolique, risque en effet toujours de n'être jamais complètement satisfaite, et de se répéter sans cesse. Elle peut parfois aussi nous mettre à la merci de l'autre. Elle prend alors la figure de ce que Ricœur appelle le "mauvais infini."⁶² En déployant l'estime de soi et la fidélité à soi dans le respect d'une promesse, Ricœur nous donne cependant de nouveaux éléments pour inventer une autre forme de reconnaissance. Dans cet autre modèle de reconnaissance, qui échappe au modèle viril décrit par Annie Léchenet, justice et reconnaissance ne sont pas séparées, et le soi est assuré qu'un "je peux" est toujours possible. Face au mépris et aux injustices induits par le système patriarcal, on pourrait alors, encore et toujours, être fidèle à soi.

- ¹ Sur l'articulation entre justice et reconnaissance, voir les travaux de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution.*, trad. Estelle Ferrarese (Paris: La Découverte, 2005).
- ² La perte d'estime de soi et la revendication de reconnaissance sont souvent au cœur de la rhétorique féministe, même si les féministes se sont toujours montrées conscientes du risque et du paradoxe qu'il peut y avoir à attendre une forme de reconnaissance de l'opresseur lui-même. Betty Friedan, par exemple, évoque tout au long de *The Feminine Mystique* le destin de toutes les femmes brillantes de sa génération qui ont dû finalement sacrifier leur carrière pour leur foyer. Elle cite alors telle femme qui s'inquiète de ne "pas avoir de personnalité" (Betty Friedan, *La Femme mystifiée* (Genève [Paris]: Denoël-Gonthier, 1975), 21) ou telle autre qui craint de ne plus se sentir seulement "vivante" (22). Friedan appelle les femmes, dans le dernier chapitre, à sortir de l'aliénation induite par la mystique féminine grâce à la "connaissance de soi en tant que personne." Pour Betty Friedan, il s'agit de remodeler la représentation culturelle de la femme ce qui permettrait aux femmes d'atteindre "maturity, identity, completeness of self without conflict with sexual fulfillment" (364). Gloria Steinem, de son côté, fait de l'estime de soi le titre même de l'un de ses ouvrages majeurs, qu'elle dédie à tous ceux dont la capacité d'agir a été limitée par un manque d'estime de soi. Ce concept, cependant, est loin d'être une thématique de la seule première vague du féminisme.
- ³ De même l'estime de soi est-elle au cœur des problématiques de la reconnaissance, dans les revendications du *black feminism*. bell hooks, par exemple, dans *Rock My Soul: Black People and Self-Esteem* (New York: Atria, 2003) examine en détail les effets conjoints du racisme et du patriarcat sur la perte d'estime de soi, au sein des populations noires, et des femmes en particulier (voir la préface notamment).
- ⁴ Les multiples débats sur la pornographie, à la fin des années 1980 aux Etats-Unis, sont hantés par cette question. MacKinnon et Dworkin par exemple, font de la pornographie le ressort même de la déconstruction systématique de la *self-esteem* des femmes. Voir en particulier Catherine A. MacKinnon & Andrea Dworkin, *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 228.
- ⁵ Citons les travaux de Denise Riley, qui ont beaucoup influencé le féminisme postmoderne. Si la notion de *self-esteem* n'est pas l'objet explicite de *Words of Selves*, par exemple, il y a bien dans la démarche de Denise Riley une volonté affichée de retrouver les moyens de dire le soi tout en prenant ses distances avec les politiques identitaires. Cette exploration des mots du soi constitue en elle-même, même si elle ne se réduit pas à cela, une recherche de valorisation du soi. Voir Denise Riley, *Words of Selves. Identification, Solidarity, Irony* (Stanford: Stanford University Press, 2000).
- ⁶ La psychologie féministe a également beaucoup thématiqué l'estime de soi, parfois dans la continuité des travaux de M. Rosenberg, qui a proposé une échelle d'évaluation de l'estime de soi: voir *Society and the Adolescent self-image* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965), Source: Silber, E., & Tippett, J. S., "Self-esteem: clinical assessment and measurement validation," *Psychological Reports* 16 (1965): 1017-1071.
- ⁷ Simone De Beauvoir, *Le Deuxième sexe: Les Faits et les mythes*, vol. I (Paris: Gallimard, 1986), 233.

- ⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 202.
- ⁹ Annie Léchenet, "Reconnaissance et Fidélité à soi," *Résonances* 10, (Oct. 2008): 1-16.
- ¹⁰ Christophe Dejours, *Souffrance en France* (Paris: Seuil, 1998).
- ¹¹ Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité: banalité du mal, banalité du bien* (Paris: La Découverte, 2005); Jessica Benjamin, *Les Liens de l'amour* (Paris: Métailié, 1992).
- ¹² Léchenet, "Reconnaissance et Fidélité à soi," 12.
- ¹³ René Descartes, "Les Passions de l'âme," in *Œuvres philosophiques*, vol. III, La Pléiade (Paris: Garnier, 1973), 1067: "la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu."
- ¹⁴ "Généreux: adj. Qui est d'un naturel noble, qui a un grand cœur (sens dérivé directement du sens étymologique qui est: de bonne race," Dictionnaire Littré (http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/generoux,_euse/34272)
- ¹⁵ Descartes, "Les Passions de l'âme," 1089.
- ¹⁶ Léchenet, "Reconnaissance et Fidélité à soi ": "la liberté humaine, ce 'libre arbitre' absolu qui nous permet certes de mettre notre vie en jeu, ne se construit (...) pas dans une image de soi qui met en son cœur le mépris affiché de la vie, mais dans la reconnaissance de sa propre liberté, qui permet et donne sens aux engagements."
- ¹⁷ Léchenet, "Reconnaissance et Fidélité à soi," 15.
- ¹⁸ Comme le suggère A. Léchenet "en formulant notre objectif en termes d'obtention, nous sommes peut-être déjà dans une sorte de lutte à mort."
- ¹⁹ Judith Butler, *Le Récit de soi* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007), 37.
- ²⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 193.
- ²¹ Butler, *Le Récit de soi*, 37.
- ²² Parfit, aux yeux de Ricœur, a sans-doute raison de dire que nous devrions davantage nous préoccuper des expériences que du sujet qui les éprouve. Il rappelle ainsi que l'expérience elle-même importe davantage que la question de savoir si le sujet qui traverse ces expériences est le même à différentes époques. De même, semble-t-il dire, il est secondaire de savoir comment ce sujet synthétise l'ensemble de ces expériences.
- ²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 166.

²⁴ Butler, *Le Récit de soi*, 40.

²⁵ Ici il faudrait expliquer longuement comment, pour Judith Butler, je peux sans doute aussi être dépossédé du récit de moi-même. L'autre est toujours en mesure de m'interpeller, ou de vouloir m'assigner une origine, une identité, une histoire, à travers un discours injurieux par exemple. On pourra se porter à l'ouvrage qu'elle consacre à cette question dans *Le Pouvoir des Mots*: Judith Butler, *Le Pouvoir des mots: Politique du performatif*, trad. Charlotte Nordmann (Paris: Amsterdam, 2004).

²⁶ Butler, *Le Récit de soi*, 82.

²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.

²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.

²⁹ Butler, *Le Récit de soi*, 103.

³⁰ La critique qu'adresse Judith Butler à Levinas ne porte pas tant sur le principe ontologique de cette persécution primaire que sur le caractère problématique du passage de l'individu au collectif, lorsque Levinas étend ses analyses à la relation intersubjective au cas d'Israël (Butler, *Le Récit de soi*, 95-105).

³¹ Dans *Le Récit de soi*, la justice n'est questionnée que lorsqu'elle thématise la formulation des jugements et leurs conditions de possibilité. Elle n'est alors comprise qu'en termes de lois (c'est-à-dire de normes légales). Evoquant la nouvelle de Kafka "Le Verdict," Butler s'intéresse aux jugements que nous formulons sur autrui, à autrui. Ces jugements ne sont pas seulement les insultes que nous proférons parfois à l'égard des autres, et qui peuvent avoir valeur de sentence. Ce sont aussi les jugements qu'une cour de justice peut rendre, à destination d'autrui, et devant autrui (le condamné et l'assistance). Butler voit dans l'exemple du protagoniste Georg une illustration de la façon dont les jugements peuvent nous rendre prisonniers de ce que l'on dit de nous, et nous retirer toute capacité d'agir. Elle conclut ainsi que "pour qu'un jugement soit utile aux délibérations autoréflexives d'un sujet qui a des chances d'agir différemment dans le futur, il doit travailler au service du soutien et de la promotion de la vie" (Butler, *Le Récit de soi*, 50).

³² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 168.

³³ Une première version de cette critique peut notamment être trouvée dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée "Vers quelle ontologie."

³⁴ Voir Aeschlimann et Halpérin, *Ethique et responsabilité: Paul Ricœur*, 36. Outre la réponse de Ricœur présentée dans cet ouvrage, et que nous citons par ailleurs, on trouve des traces de cette réponse dans plusieurs textes (Voir par exemple Paul Ricœur, *Autrement: Conférence donnée au Collège international de philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

³⁵ Aeschlimann et Halpérin, *Ethique et responsabilité: Paul Ricœur*, 37.

- ³⁶ Voir Jean-François Rey, "Qu'ai-je à faire avec Justice? Levinas penseur de la justice " (s. d.), <http://ghansel.free.fr/reyjeru.html>, article dans lequel l'auteur examine ce dialogue compliqué entre Ricœur et Levinas.
- ³⁷ Il exprime la même inquiétude à l'égard des philosophies de Jean Nabert et de Gabriel Marcel. Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ³⁸ Voir par exemple G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan (Paris: PUF/Quadrige, 2003), et plus particulièrement, §166, p.265.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ⁴⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ⁴¹ En proposant de faire de l'estime de soi un des moments d'une dialectique dont *sollicitude* et *justice* sont les autres termes, Ricœur offre la voie d'une synthèse entre les débats qui ont opposé une éthique féminine ou féministe aux philosophies rationalistes et universalistes de la justice. Je pense ici aux travaux qui s'inscrivent dans le sillage des recherches de Carol Gilligan, qui répondait elle-même aux analyses de Kohlberg. Indiquons seulement ici quelques ouvrages: Carol Gilligan, *In A Different Voice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1978); Sara Ruddick, "Maternal Thinking," *Feminist Studies* 6, n° 2 (1980): 342-367.
- ⁴² Voir Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme* (Paris: Minuit, 1974); sur la question de la mutualité, voir plus particulièrement *J'aime à toi* (Paris: Grasset, 1992).
- ⁴³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ⁴⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195. Ricœur ajoute immédiatement: "Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations: compter sur... être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question: Où es-tu?," posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est "Me voici!" Réponse qui dit le maintien de soi."
- ⁴⁵ Voir Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2005), 350 et suivantes. Voir également Gaëlle Fiasse, "Asymétrie, Gratuité et Réciprocité," in *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable* (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 125 et suivantes.
- ⁴⁶ Rappelons ici que le projet de Ricœur, dans les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*, consiste à affirmer "1) la primauté de l'éthique sur la morale, 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme, 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée lorsque la norme conduit à des impasses pratiques " (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 201). Cette distinction entre éthique et morale relève d'une convention propre aux besoins de la démonstration de Ricœur, et qui correspond en fait à un double héritage, à la fois aristotélien et kantien. Par éthique, Ricœur désigne ce qui est estimé bon; par morale, ce qui s'impose à nous comme obligatoire. L'éthique correspond à

la visée d'une vie accomplie, la morale à "l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte" (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200). Pour Ricœur, la morale ne peut pas se substituer à l'éthique. Les projets déontologiques de Kant et de Rawls sont la preuve qu'une certaine compréhension du Bien, qu'il s'agisse de convictions ou d'un sens de la justice, sont toujours présupposés. Une éthique, cependant, ne signe pas le retour du communautarisme, Ricœur définissant la visée éthique comme "la visée de la "vie bonne " avec et pour autrui dans des institutions justes" (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202).

⁴⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 267.

⁴⁸ Voir *Soi-même comme un autre*, 254 et suivantes. Voir également Paul Ricœur, "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)," in *Lectures, 1* (Paris: Editions du Seuil, 1991), 196-215.

⁴⁹ Voir par exemple Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

⁵⁰ Notons que, à la suite de Nietzsche, Ricœur limite la promesse à des actes, et élimine par voie de conséquence la possibilité que nous puissions promettre des sentiments. Il conclut "en ce sens, on ne peut promettre d'aimer" (207). Étrangement, pourtant, Ricœur reconnaît que le non-respect de la promesse est une des virtualités inhérentes à l'acte de promettre. Parce que l'on ne sait pas de quoi le futur sera fait, la promesse, selon Ricœur, est toujours menacée d'être brisée, non achevée. S'il est certain que les sentiments sont plus que jamais soumis à l'inconstance, il n'y a, à mon sens, entre la promesse d'aimer et la promesse d'agir ou de donner qu'une différence de degré d'incertitude. Si la constance de notre amour est incontestablement hypothétique, on peut tout autant supposer que la promesse d'un don, par exemple, dépend grandement de l'attitude de l'autre. Aussi prendrais-je mes distances avec Ricœur, sur ce point précis. L'échec toujours possible de la promesse d'amour n'enlève rien au sens de la promesse, mais ajoute en revanche au sens de cet amour, l'effort fait pour respecter cet engagement étant encore une preuve de cet amour. Ce qui ne me semble pas trahir le texte de Ricœur, cependant, la promesse d'aimer étant aussi la promesse d'une constance, d'un maintien de soi, par-delà "l'altération des circonstances et les vicissitudes du cœur." Pour une discussion de ces aspects, voir Jean Greisch, "Pouvoir promettre": le rôle de la promesse dans l'herméneutique du soi," in *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, éd. Jeffrey Andrew Barash et Mireille Delbraccio (Amiens: Centre National de Documentation Pédagogique, 1998), 45-63.

⁵¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 208.

⁵² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 207.

⁵³ Pour un examen plus approfondi de ces questions dans la philosophie de Judith Butler, on pourra se référer, entre autres à *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge (New

York, 1990); *Le Pouvoir des mots: Politique du performatif; Humain, inhumain; Le Travail critique des normes : entretiens avec Judith Butler* (Paris: Amsterdam, 2005).

- ⁵⁴ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 205.
- ⁵⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195.
- ⁵⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 344.
- ⁵⁷ Voir les analyses de Geneviève Fraisse, par exemple, lorsqu'elle met en question le pouvoir d'affirmer sa liberté dans le consentement (Voir Geneviève Fraisse, *Du Consentement* (Paris: Seuil, 2007), 128-134.)
- ⁵⁸ Ce terme renvoie aux travaux de Martha Nussbaum, dans *Femmes et développement humain: L'approche des capacités* (Paris: Des Femmes-A.Fouque, 2008), qui s'inspire de ceux de Amartya Sen. Voir notamment *Ethique et Economie* (Paris: PUF, 2001)
- ⁵⁹ Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989)
- ⁶⁰ Entre le pôle déontologique et le pôle téléologique, la sagesse pratique consiste à devoir "inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la Règle" (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 313). Sans céder totalement à la morale ou à l'éthique, Ricœur propose plutôt une dialectique entre les deux. Si le premier moment de cette dialectique est éthique, en tant que recherche de la vie bonne, le second moment dépasse ce premier stade en mettant la visée éthique à l'épreuve de l'universel. Le troisième moment de cette dialectique consistera en un retour "réfléchi" à la visée éthique, qui a dépassé le stade élémentaire de la recherche éthique personnelle et le moment dangereux (parce qu'abstrait et formel) de la morale. Cette dialectique, chez Ricœur, est donc bien une "sagesse pratique," dans la mesure où elle est aussi un "jugement moral en situation."
- ⁶¹ La fidélité à soi n'est donc pas pour moi une simple *épokhê*, comme chez Derrida. Pour une discussion approfondie de ces aspects, voir Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), 97.
- ⁶² "La demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini"? La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici une nouvelle forme de "conscience malheureuse," sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte" (Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 339).