

Penser la confiance avec Paul Ricœur

Laure Assayag

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne / EHESS

Résumé:

Cet article se propose de retracer le parcours de la confiance que Paul Ricœur a dessiné au fil de ses œuvres. Si la confiance n'est jamais thématifiée en tant que telle, elle se déploie pourtant de façon subtile dans les registres aussi variés que ceux de l'éthique, la morale, la politique, la religion. Nous soutiendrons que la confiance constitue une fondation solide mais fragile de la théorie de la reconnaissance ricoeurienne. Enracinée dans la disproportion structurelle de l'homme, la confiance est une tension continue entre finitude de l'existence et infinitude de la reconnaissance mutuelle, entre faillibilité et capacité de l'être humain – elle est ainsi une recherche continue, toujours décevante mais toujours recommencée, d'une médiation entre le soi et l'autre, l'espérance du bonheur et la réalité du mal. Dans un second temps, l'analyse des formes de la confiance (interpersonnelle, institutionnelle) sera mise en regard d'une étude de la confiance en "situation," à travers l'approche ricoeurienne de la relation de soin ou de la perception de l'étranger.

Mots-clés: Confiance, Paul Ricœur, promesse, foi, reconnaissance.

Abstract:

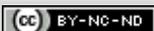
This article proposes to retrace the path of trust that Paul Ricœur has drawn across his works. If the concept of trust is never themed as such, nevertheless it unfolds in subtle ways in fields as diverse as ethics, morality, politics, and religion. We will argue that trust is a solid but fragile foundation for Ricœur's recognition theory. Rooted in man's structural disproportion, trust is a perpetual tension between the finitude of existence and the infinitude of mutual recognition, between the ability and fallibility of the human being - it is thus a continuous search, always disappointing but always renewed, of a mediation between the self and the other, the hope of happiness and the reality of evil. The analysis of various forms of trust, including interpersonal and institutional forms, will then be coupled with a study of trust in practical terms, based on Ricœur's approach to healthcare relationships, or the perception of foreigners.

Keywords: Trust, Paul Ricœur, Promise, Faith, Recognition.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 7, No 2 (2016), pp. 164-186

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2016.318

<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](#).

Penser la confiance avec Paul Ricœur

Laure Assayag

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne / EHESS

*“Pouvoir promettre,
c’est aussi pouvoir rompre sa parole.”¹*

Paul Ricœur

La pensée de Paul Ricœur est un archipel – et la notion de confiance, un continent.

Quiconque s’aventure dans l’œuvre du philosophe est surpris par le foisonnement des interrogations et l’aspect labyrinthique de sa pensée qui semblent exiger une justification d’autant plus impérative de la démarche choisie. Or, il nous semble que le concept de confiance est l’une des clefs de voûte de l’architecture de la pensée ricœurienne, l’un des fils directeurs travaillant souterrainement ses écrits, une sorte de “soleil noir” qui irradie non seulement les concepts voisins d’attestation, de croyance et de foi, mais permet de mieux concevoir l’articulation de la sphère éthique et morale à celle de la politique.

Pourtant, force est de constater que l’œuvre de P. Ricœur ne livre jamais une définition claire et définitive de la confiance. Loin d’être systématique, sa pensée de la confiance palpite au contraire dans le déroulement et les infléchissements d’une argumentation, où le terme est sans cesse mis en tension avec les pôles concurrents de la défiance, ou de la trahison. Chez P. Ricœur, la confiance n’est jamais thématifiée en tant que telle, ce qui explique aussi l’absence d’ouvrages critiques à ce sujet.

L’intention du présent article sera donc de montrer que la confiance est l’un des centres névralgiques de sa pensée, en tenant compte des évolutions et progressions de sa thématification, tributaires de l’itinéraire intellectuel de Ricœur. Si les métamorphoses des figures de la confiance sont solidaires des trois étapes du projet anthropologique réflexif ricœurien, de *L’homme faillible* (1960), *Soi-même comme un autre* (1990) à *Parcours de la reconnaissance* (2004), et de ses réflexions sur l’herméneutique biblique (“La liberté selon l’espérance”), ces transformations ne doivent pas oblitérer, comme a pu justement le remarquer Jean-Luc Amalric, la continuité du projet ricœurien dans ses problématiques comme dans ses méthodes.² Paul Ricœur a certes pensé successivement la confiance comme structure du vouloir, trait de l’existence finie et de son dépassement (*La philosophie de la volonté*), dialectique de la mêmeté et de l’ipséité (*Soi-même comme un autre*), fondement et médiation d’une reconnaissance de soi et d’autrui (*Parcours de la reconnaissance*), mais ces variations ont convergé vers une unité thématique, celle de la confiance originaire dans le bon,³ confiance première et fondamentale dans le monde et dans l’homme, qui n’est pas réductible à un vain optimisme. Chez Ricœur, comme nous le verrons, la confiance se détache sur fond de finitude, de méfiance et ne peut donc jamais être pleinement et définitivement fondée.

Dans un premier temps, nous essaierons de montrer en quoi la confiance constitue le fondement de l’anthropologie ricœurienne de “l’homme capable,” c’est-à-dire en quoi elle fonde les capacités et les incapacités de l’homme. La liberté de l’agent fait signe vers les potentialités de

l'homme autant qu'elle rend fragile une confiance en équilibre précaire, car susceptible d'être trahie à chaque instant.

Les formes variées que la confiance peut revêtir seront ensuite passées au crible de l'analyse. Nous examinerons successivement la confiance dans sa dimension relationnelle et institutionnelle, ainsi que l'institutionnalisation de la confiance à travers le pacte social. Or, ces formes de confiance reposent sur une confiance première – la confiance dans l'institution du langage – dont la promesse, comprise comme acte performatif et obligation morale,⁴ est l'exemple paradigmatique.

En dernier lieu, nous étudierons la confiance en situation, dans les cas particuliers de la relation de soin, mais aussi de l'accueil de l'étranger. La particularité de la réflexion ricœurienne est en effet de ne pas choisir des exemples pour rehausser, de manière purement illustrative, son argumentation, ou de frotter un concept au concret de la réalité sociale, mais de choisir l'empirique comme un terrain dont la réalité tend à transformer, ou à faire passer au second plan, les catégories si nettement distinguées dans l'argumentation théorique. Cette "sagesse pratique" – soit une adaptation de l'éthique aux cas singuliers – nous permettra alors de pointer les points forts et les zones d'ombre de la confiance éthique et institutionnelle chez P. Ricœur.

1/ Les fondements anthropologiques de la confiance

La confiance est un mécanisme essentiel sans lequel nous ne pourrions ni agir ni interagir et qui se trouve à "la jointure de l'inné et de l'acquis."⁵ Sur quoi repose-t-elle, et qu'est-ce qui peut l'engendrer?

Une philosophie de l'agir humain

La philosophie de l'agir humain de Paul Ricœur a comme soubassement une anthropologie capacitaire. Si les lignes de force de l'anthropologie ricœurienne ont évolué au fil de ses écrits, sa philosophie a systématiquement concerné la "réappropriation réflexive de notre effort d'exister."⁶ L'anthropologie ricœurienne s'est déployée initialement comme faillibilité et structure disproportionnée de l'être humain dans *l'homme faillible*; l'être humain est cet être intermédiaire à lui-même, tendu entre un pôle de finitude, lié à la corporéité, et un pôle infini, de dépassement de soi par la parole. Elle s'est poursuivie par *Soi-même comme un autre*, où l'identité personnelle nécessitait une médiation entre l'ipséité et la mêmeté, pour se prolonger par le *Parcours de la Reconnaissance* où elle s'est ouverte à la diversité des altérités. Le dénominateur commun de ces ouvrages est l'idée de "médiation imparfaite."⁷ Cependant, l'écart de soi à soi, loin d'être une fatalité, est le moteur de la dialectique entre les deux pôles contraires en l'homme qui l'animent du désir d'être une meilleure médiation dans la recherche sempiternelle, sans fin, de l'attestation de soi. Cette attestation entendue comme renoncement à une fondation dernière, et sur laquelle il s'agira de revenir, informe nécessairement le phénomène de la confiance et lui confère ce caractère dual d'instabilité récurrente et de stabilité fondamentale.

La confiance est en effet intimement tressée au concept de capacité et de croyance en notre pouvoir-faire. Pour P. Ricœur, ces deux notions s'appellent mutuellement: la capacité à avoir confiance en quelqu'un dépendra de la croyance en sa fiabilité. Mais, inversement, la croyance en notre pouvoir actualisera également notre capacité à faire confiance. P. Ricœur

affirme ainsi: "Croire que je peux, c'est déjà être capable."⁸ C'est la raison pour laquelle la confiance est intrinsèquement liée à la capacité générique qu'à l'homme de respecter ses engagements, et à la croyance qu'il peut le faire.

Ricœur fait appel à un réseau de concepts qui dessinent, par leurs jeux de relations et d'oppositions, le clair-obscur du concept de confiance. Ainsi, si confiance et croyance se rejoignent comme actes de "tenir-pour-vrai,"⁹ leur ancrage cognitif et affectif diffèrent. La croyance est un acte de l'esprit (acte de croire), le moment où s'établit le rapport de l'esprit à la vérité (objet de la croyance), soit "une attitude mentale d'acceptation ou d'assentiment, un sentiment de persuasion, de conviction intime."¹⁰ En revanche, la confiance, si elle se construit sur la base d'une certaine règle d'inférence (les assurances du passé induisent la possibilité de prévoir les actions futures d'un agent) se détache sur l'arrière-fond de l'incertitude et du doute. Elle ne se réduit pas non plus à une affaire individuelle d'une conscience insulaire; *intrinsèquement* relationnelle, elle est une ouverture à l'autre par le rapport de soi à soi-même. Pourtant, la thématization de la croyance est privilégiée par Ricœur par rapport à celle de la confiance, sans doute parce que la confiance absolue, totale, en soi ou en autrui, demeure pleinement impossible.

Pareillement, il semble aisé de confondre la conviction et la confiance, mais elles entretiennent en fait une relation double de distance et proximité. Dans *La critique et la conviction*, Ricœur articule à nouveaux frais le conflit épistémologique entre conviction et argumentation, en les concevant dans une relation complexe d'inclusion mutuelle. L'argumentation est un agencement critique qui travaille la conviction de l'intérieur, plutôt qu'une instance extérieure, en surplomb, venant corriger les convictions. C'est la raison pour laquelle, selon Ricœur, la conviction et l'argumentation appartiennent au même ordre, celui de la connaissance, du dicible, et se résolvent dans une synthèse conflictuelle. La confiance, quant à elle, est à la fois un mixte de dire et de faire, de dicible et de sensible, autant qu'une fonction qui opère le passage de la raison au sentiment, qui n'est pas sans rappeler cette faculté intermédiaire du *thumos* platonicien que Ricœur a pu analyser.

Aussi la confiance n'est-elle pas issue directement de la croyance ou de la conviction – pas plus qu'elle n'est à l'origine de leur naissance, selon un schéma linéaire de cause à effet. Elle résulte plutôt d'un milieu propice, d'une atmosphère, où croyance et conviction peuvent se combiner à des doses subtiles pour produire un écosystème favorable au développement de rapports de confiance.

Or, la confiance n'accompagne pas l'affirmation "je peux" mais ressortit de sa condition de possibilité – sans confiance, aucune action ne serait possible ou envisageable.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur énumère quatre capacités fondamentales qui caractérisent le sujet; parler, agir, raconter, se tenir responsable.¹¹ La confiance se déploie dans chacun de ces domaines, car elle répond toujours à la question de l'identité du sujet, du "qui?". P. Ricœur propose une phénoménologie de l'homme capable: les modalités distinctes de l'apparaître du soi sont rattachées à la catégorie fondamentale de l'agir. L'homme est défini prioritairement dans sa dimension d'activité.

En conséquence, la confiance n'a pas une issue théorique mais se trouve immédiatement placée au cœur d'une théorie de l'action. Si la confiance n'est pas en soi observable, les actes et les

paroles, eux, le sont: "L'action est, elle aussi, un texte lisible par les autres, puisqu'elle est conduite au moyen de paroles."¹² Ainsi, la confiance peut faire l'objet d'interprétation, à l'instar d'un texte. Pour Paul Ricœur, le sujet n'a jamais accès à lui-même que par la médiation du récit qui offre un accès réflexif à soi-même, de façon antéprédicative.

Si la confiance est d'abord enracinée dans l'identité du sujet (*Soi-même comme un autre*) et dans la reconnaissance mutuelle (*Parcours de la reconnaissance*), Ricœur creuse la confiance de l'intérieur en soutenant qu'il existe une confiance première, indépassable, celle de la confiance dans l'institution du langage, sans laquelle aucune action ne serait envisageable – ce que Paul Ricœur nomme "l'institution des institutions." Selon le philosophe, le monde demeure l'horizon du langage. L'institution du langage est basée sur la croyance en sa vérité – sur une clause tacite de sincérité. Cette croyance est "atmosphérique," c'est-à-dire qu'elle est une confiance rendue nécessaire par la vie courante,¹³ car le langage "nous a été adressé avant même que nous le parlions."¹⁴ Le langage permet à l'individu de s'auto-désigner dans les situations d'interlocution et d'adresser sa parole à un autre – et de bâtir ainsi une relation de confiance. Par le langage, l'agent possède son action et se l'approprie: il fait de l'homme un sujet digne de confiance.

Un sujet fragile et confiant

Alors qu'à l'époque contemporaine la notion de sujet est entrée dans une "ère du soupçon," P. Ricœur inscrit paradoxalement sa démarche dans la longue tradition des philosophies du sujet. Ce concept demeure pertinent selon lui, à condition de ne le concevoir ni comme une catégorie métaphysique ni comme une pure illusion. Il s'agira au contraire de se tenir à égale distance du cogito exalté (Descartes) et du cogito humilié (Nietzsche);¹⁵ pour P. Ricœur, philosophe du milieu,¹⁶ la fragilité ontologique du soi est indissociable de sa puissance. L'homme est à la fois faillible et capable: sa puissance a un sens actif, qui la rapproche de l'acte, mais elle est aussi impuissance à être actualisée, possibilité de souffrir. En ce sens, la dialectique de la passivité et de l'activité chez Ricœur se distingue de la conception métaphysique aristotélicienne de la relation entre acte (*énergéia*) et puissance (*dunamis*). Ricœur ne reconduit pas une ontologie de la substance, mais l'infléchit en profondeur: l'être est non seulement un être-en-relation – ce qui rend caduque l'idée d'achèvement ou de fin en soi –, mais la passivité est au cœur de la constitution du soi, car l'homme est une ouverture dans le fini qui renvoie à l'expérience de la chair, l'expérience d'autrui, et l'expérience de soi à soi-même¹⁷.

Cette fragilité constitutionnelle de l'homme affecte directement le phénomène de la confiance: le terreau sur lequel celle-ci se déploie est nécessairement friable. La confiance sera toujours teintée d'incertitude, de contingence, d'imprévisibilité, car la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution humaine. Le mal n'est plus seulement une faille en l'homme mais s'étend à tous les pouvoirs du soi. En conséquence, l'ensemble des capacités du sujet n'est jamais assuré.

La fragilité et l'opacité du soi se doublent de l'obscurité de l'altérité: l'autre est à la fois autre que moi-même et un autre moi. Il n'y aura jamais de garantie absolue que l'engagement soit honoré et le risque de trahison est, pour ainsi dire, logé au cœur de l'être de tout un chacun. Pour P. Ricœur, il est absurde d'adopter une conception purement cognitive de la confiance, au sens où la confiance serait une affaire de connaissance des raisons d'agir et des intérêts d'autrui. À rebours de cette conception probabiliste et calculatrice, P. Ricœur affirme qu'il faut oser faire de

la confiance un pari sur le comportement futur de l'autre – et ainsi “préserver intacte l'énigme de l'altérité et même l'exalter.”¹⁸

La faillibilité humaine ne détruit donc pas la possibilité de la confiance – elle la rend au contraire possible et désirable. La confiance, la capacité et la faillibilité sont trois pôles d'un même triangle herméneutique. Malgré l'incapacité constitutive qui frappe le sujet, il existe paradoxalement une confiance que le soi a en ses pouvoirs.

Cette confiance paradoxale que le soi a en ses pouvoirs, P. Ricœur la nomme, dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, “attestation.”¹⁹

L'attestation de soi est une manière d'exister sur le mode de l'*ipséité*, mode qui ne relève ni de la certitude, ni de la vérification, mais de l'assurance et de la confiance. Contrairement à Descartes, le sujet ne pose pas son existence sur le mode de la certitude, il ne cesse jamais de s'attester dans une créance. Le soi fait retour sur lui-même dans l'attestation; il se leste d'une forme de croyance en soi. Or, l'homme ne peut produire que des médiations partielles, si bien que le soi n'a jamais fini de s'attester car “il n'y a pas de recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable*.”²⁰ Dans l'attestation, la corrélation est forte entre responsabilité et fragilité: c'est parce que quelqu'un place en moi sa confiance, qu'il est fragile et que j'en suis responsable.²¹ Par là-même, le sujet ne se pose pas comme un fondement solide mais comme un socle toujours fragile. À ce titre, l'affirmation originaire, une notion d'origine nabertienne qui traverse toute l'œuvre de Ricœur, est éclairante pour comprendre l'existence de la confiance en dépit d'un monde décevant. Pour Nabert, comme pour Ricœur, l'expérience de la finitude, l'ouverture finie au monde, est transcendée par une négation seconde qui fait apparaître corrélativement cette négation première qui nous constitue. Prendre conscience de la finitude, c'est prendre conscience du dépassement de celle-ci, même si elle demeure une caractéristique indépassable de l'existence finie. Ce que Jean-Luc Amalric a appelé la “foi agissante” est précisément l'écart entre les attentes de notre liberté, la déception du monde,²² et le désir de toujours faire confiance malgré les démentis du monde.

Ainsi, le doute est-il toujours sur le chemin du soi vers lui-même – soupçon et confiance sont les deux facettes de la capacité du soi.

La confiance en soi est donc une capacité de base, car elle permet au sujet de croire en ses capacités et de dire sans ciller “je peux.” Si P. Ricœur reconnaît sa dette envers la philosophie lévinasienne qui fait du visage de l'autre une source d'interpellation et d'injonction, il s'en démarque quand Levinas affirme que l'injonction éthique est seulement déterminée par le visage d'autrui.²³ Pour P. Ricœur, il faut déjà être un soi pour être en mesure d'entendre l'appel de l'autre – le sujet a toujours déjà une confiance originelle en lui-même.

Une confiance originaire dans le bon: l'espérance et la foi biblique

L'herméneutique biblique, développée notamment dans “La liberté selon l'espérance” ou *le Conflit des interprétations*, présente un nouvel apport qui vient enrichir la problématique philosophique de la confiance. Loin de transformer la philosophie en “crypto-théologie,” l'herméneutique biblique permet à la confiance de se lester de la marque du sentiment que lui offre l'espérance et de l'ouvrir vers un au-delà de l'éthique. Pour autant, cette confiance première et fondamentale qu'est l'espérance n'est pas synonyme d'une crédulité naïve ou d'une adhésion

absolue et joyeuse à son environnement, mais le désir sans cesse asserté d'exister malgré les soupçons et l'existence du mal.

La confiance n'est pas simplement "l'émerveillement orphique ou métaphysique qui décrète que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles."²⁴ Pour P. Ricœur, le consentement au monde ne peut jamais être total: "nul ne peut aller jusqu'au fond du consentement. [...] Peut-être faut-il comprendre que le chemin du consentement ne passe pas seulement par l'admiration de la merveilleuse nature, résumée dans l'involontaire absolu, mais par l'espérance qui attend *autre chose*."²⁵

Que signifie ici le mot d'espérance? L'espérance est une confiance en un futur qui sera différent du présent. Confiance originelle dans le monde et dans la vie, l'espérance n'a pas un objet précis. Concept séculaire, d'une part, elle désigne la capacité à agir articulée autour d'un projet commun, un vouloir-vivre ensemble. Concept séculier, d'autre part, elle est une foi biblique, une confiance en la bonté de la transcendance. L'espérance n'est pas une catégorie spécifiquement religieuse – ni même juive ou chrétienne. Elle n'est pas non plus seulement la foi, mais la forme universelle du temps humain des raisons qu'ont les hommes d'espérer. Pour autant, la foi biblique implique l'espérance: la foi "est inséparable d'un mouvement d'espérance qui se fraye la voie en dépit des démentis de l'expérience et qui retourne les raisons de désespérer en raisons d'espérer, selon les lois paradoxales d'une logique de la surabondance."²⁶

L'espérance pose donc à nouveaux frais la question du mal en y opposant une réponse positive – elle nous montre qu'il y a des raisons d'avoir confiance dans le futur, et que cette confiance dépend de nous. L'espérance biblique est eschatologie de la grâce: "Seulement l'idée de la grâce. La confiance dans la grâce. Rien ne m'est dû."²⁷ Paradoxalement, la grâce est la confiance en un "rien" – mais encore faut-il préciser aussitôt ce qu'est ce rien. L'espérance en la grâce n'est pas une confiance d'assurance, une attente que l'engagement ne soit pas déçu: elle est une confiance inconditionnée, libre de toute attente. Elle est donc aussi une confiance en un "tout," c'est-à-dire en la toute bonté du créateur. L'espérance (biblique ou non) se traduit en forme d'envoi: elle engage le présent mais ouvre aussi l'avenir. Sans cesse tendu entre un "en dépit de..." et la surabondance d'un "combien plus,"²⁸ le concept d'espérance est une indépassable aporie.

Ainsi, l'espérance est non seulement une espèce de confiance, mais aussi le soubassement fondamental et la condition de possibilité de toute confiance, en tant que puissance affirmative du vouloir et empêchement d'un consentement total à la vie.²⁹

En conséquence, la confiance est pour P. Ricœur une croyance complexe, simultanément très forte et très fragile. Fragile, car elle ne repose sur rien de tangible et a pour corrélat la faillibilité constitutionnelle de l'homme; forte, car elle renvoie à nos pouvoirs-faire et cimente nos relations sociales avec autrui. C'est pourquoi la confiance est une démarche à la fois réflexive et relationnelle, car la confiance en l'autre suppose toujours la confiance en soi. Si elle est un trait anthropologique fondamental, que devient-elle lorsque les dispositifs institutionnels se trouvent incapables de générer de la confiance? Comment s'articulent confiance interpersonnelle et confiance institutionnelle? Quelle étrange dialectique lie indissolublement la confiance avec ses frères ennemis, la méfiance et la trahison?

2/ Le parcours de la confiance: ses formes et ses fonctions

La confiance est donc sans cesse minée par sa possible révocation – elle n’est ni un comportement stable, ni une assurance définitivement acquise, mais se pose toujours dans sa vulnérabilité. La confiance entretient aussi cette fragilité en cherchant constamment sa vérification. Loin d’être un axiome ou un principe, elle ne peut évacuer la possibilité de la trahison blessante, et a en elle un résidu d’incertitude et de doute – c’est la raison pour laquelle la pensée de la confiance chez P. Ricœur est élaborée à partir de la hantise de sa défection.

Le parcours de la confiance interpersonnelle: l’imputation, la promesse, la trahison, le pardon

La confiance est un concept éthico-moral: pour Paul Ricœur, elle appartient autant à une téléologie de la vie bonne (domaine de l’éthique) qu’elle ressort d’une déontologie et d’une obligation (domaine de la morale).³⁰ Ricœur précise la vision complémentaire de l’éthique et de la morale qui est la sienne dans l’étude 7 de *Soi-même comme un autre*,³¹ en rejetant l’opposition binaire entre un strict formalisme kantien et l’approche déontologique aristotélicienne. La morale est pour lui un moment limité mais indispensable de l’éthique, qui doit cependant céder devant elle face aux impasses pratiques. La confiance est donc un concept mixte, qui induit une notion d’obligation normative, limitée, de respect des engagements, mais aussi l’ouverture, illimitée, à ce qui la transcende.

La confiance est indissociable d’une conception du sujet autonome et de l’individu responsable. Elle ne peut s’épanouir que dans un climat propice de garantie relative. Faire confiance, c’est s’en remettre à un être ou une entité qui nous paraît être fiable, c’est chercher des garanties en s’efforçant de proportionner le risque encouru au gain espéré. Parce que la relation de confiance implique une forme plus ou moins accentuée de dépendance, la confiance a besoin d’assurances pour être confiée à quelqu’un ou quelque chose. La notion d’imputabilité du sujet chez Paul Ricœur offre précisément un cadre juridico-moral de réparation à la confiance trahie.

L’imputabilité³² est le pouvoir de se reconnaître responsable de ses actes. Le sujet est comptable de ses actes envers soi-même et autrui – il endosse ainsi la pleine responsabilité des délits et des peines devant l’instance judiciaire. Cette notion a donc un volet identitaire, relationnel et juridique – elle noue la destinée du sujet conscient de ses actes à celle du sujet de droit. Être imputable ressort tant du rapport de soi à soi que du rapport à autrui; il s’agit d’un acte de reconnaissance par lequel quelqu’un reconnaît avoir fait une chose et se tient responsable de son action. Il s’agit d’une capacité d’être sui-référentiel,³³ c’est-à-dire de pouvoir se référer à soi-même en s’attribuant les conséquences des actes commis. Si l’imputabilité s’inscrit dans les capacités qui caractérisent l’homme capable, l’union d’une norme objective et de la liberté pratique de l’agent qui décide ou non de s’y conformer, de l’obligation et du sentiment d’être obligé, fait de cette notion un cadre de référence autant qu’un opérateur incertain.

De cette imputabilité première du sujet, découle la notion de promesse. La promesse est le lieu où le sujet s’engage, engage sa confiance et s’atteste en propre. Le discours est chez Ricœur une forme d’action, qui lui permet de dépasser l’opposition traditionnelle entre théorie et pratique. Promettre, c’est s’engager par la parole à dire que l’on fera demain ce qu’il est dit aujourd’hui.³⁴ En vérité, le fondement de toute promesse est “une promesse d’avant la

promesse”³⁵; toutes les promesses présupposent et dépendent de cette promesse initiale qui consiste à tenir sa parole en toutes circonstances. À la question: “Qui trahit-on lorsque l’on brise sa promesse?” Paul Ricœur répondrait qu’il s’agit d’une triple trahison. Trahison envers l’autre, d’une part, celui qui compte sur notre promesse et dont l’attente est bafouée; trahison de soi, du plus profond de son être, car elle écorne la capacité du soi à promettre, d’autre part. Mais est aussi en cause “un certain mal fait au langage en tant qu’institution.” La fausse promesse, celle qui ne s’accomplit jamais ou est détournée à des fins calculatrices, est aussi une “[...] violence dans l’usage du langage au plan de l’interlocution.”³⁶

La promesse ne fait l’objet d’une analyse développée que dans deux ouvrages: *Soi-même comme un autre*, et *Parcours de la reconnaissance*.³⁷ Dans le premier, la promesse s’oppose au caractère, dans le second, elle est thématifiée par rapport à la mémoire. Alors que le caractère et la mémoire font référence aux dispositions acquises, à l’*idem* (ce par quoi le soi reste le même), la promesse est la garante de l’*ipséité*, c’est-à-dire du soi qui se maintient à travers le temps, et inaugure la médiation d’une altérité. Parce qu’elle est parole donnée à un autre qui nous fait confiance, la promesse a une structure dialogique.

La promesse a elle-même une double nature: elle relève d’une part du langage, de l’autre de la morale, et ces deux moments ne sont pas simultanés dans l’acte de promettre. En effet, elle est un acte performatif – quelqu’un se constitue responsable de ses actes devant autrui et scelle ainsi son imputation. La forme pronomiale du verbe “je m’engage à” marque la volonté d’accomplissement et de constance. Mais P. Ricœur la conçoit aussi comme un concept pré-moral: la morale intervient seulement avec l’obligation de tenir sa promesse.

En caractérisant la promesse comme acte de discours, nous n’avons pas encore posé le problème moral, à savoir la raison pour laquelle il faut tenir ses promesses. Promettre est une chose, être obligé de tenir ses promesses en est une autre.³⁸

“Une promesse non tenue reste une promesse,”³⁹ affirmera-t-il ailleurs. Il y a donc une distinction entre l’obligation morale de la promesse (il faut tenir ses promesses) et l’acte discursif spécifique du promettre, qui revient à établir une différence entre les conditions de satisfaction et les conditions de succès de la promesse. Ainsi, la promesse est “le lieu de passage” entre l’attestation narrative et l’attestation éthico-morale.⁴⁰ En amont de son actualisation effective, la promesse s’inscrit dans le langage.

Comment se nouent confiance et promesse? Selon Paul Ricœur, la promesse permet d’élargir les horizons de la confiance mais ne peut en aucun cas l’initier – il n’y a pas de rapport direct entre confiance et promesse. Le sujet n’est jamais certain du succès de la promesse. Rien ne lui garantit qu’autrui respecte ses engagements. En engageant sa promesse, l’agent invite autrui à lui faire confiance, mais aussi à ruiner sa réputation si la promesse n’est pas respectée. Il ne s’agit ni de trop promettre, ni de trop peu promettre. La fiabilité constante ou l’absence de confiance tend aux mêmes effets néfastes: la glorification d’une maîtrise de soi qui le coupe d’autrui. Le sujet doit reconnaître que le manque accompagne la promesse et fait partie de son sens; face à cette réalité, il ne doit ni se défilier, ni chercher à en combler le vide par des promesses en série. Cette “ombre du négatif,”⁴¹ évoquée par Paul Ricœur, n’est pas l’envers de la confiance, mais son essence même: confiance et promesse sont toujours menacées par la trahison. Auréolées d’un climat d’incertitude, elles engagent un avenir incertain, en raison de leur dimension fiduciaire.

Mais, dans ce cas, jusqu'à quel point faire confiance en la promesse? Seule l'effectuation de la promesse permettra de justifier la confiance donnée, selon P. Ricœur: "la promesse ne reposant pas sur un élément déclaratif, elle n'a pour test que son exécution effective: la tenue ou non de la parole donnée."⁴²

Par conséquent, la confiance, comme la promesse, induit la possibilité de sa trahison. La promesse est un avatar de la confiance, "la base du rapport avec autrui dans le langage."⁴³ Elle requiert une obligation morale stricte mais son irrespect n'est pas puni par la loi. Le contrat de la confiance est un contrat d'ordre éthique. Face à la confiance trahie, les seules ressources sont l'indignation, la protestation morale, et la vigilance.

La confiance suppose donc une délégation de pouvoir sur fond d'incomplétude ou de fragilité. Que faire lorsque la confiance est bafouée? Bien que P. Ricœur ne propose pas à proprement parler une philosophie du pardon,⁴⁴ le thème est présent de manière discontinue dans ses écrits. Pour qu'il y ait excuse ou pardon, il faut qu'il y ait eu faute, transgression d'un pacte de confiance avec pour conséquence du mal fait à autrui – le pardon intervient en aval de la faute, une fois qu'elle est accomplie. Le pardon rend possible la réparation: alors que la promesse lie, le pardon délie. Il est intéressant de noter que la notion de vengeance n'apparaît dans aucun des livres de P. Ricœur. Les accès de colère, ou le flot d'émotions négatives résultant de la trahison, ne sont pas mentionnés; la réplique à la trahison est d'emblée rationnelle, et l'accent est mis sur le pardon ou la réparation judiciaire. Alors que la peine est une catégorie juridique, le pardon est extra-juridique; il est gratuit et ne saurait être ordonné. Loin de consacrer l'oubli ou l'effacement de la faute, il suppose toujours la mémoire – pour pardonner il faut se souvenir de la confiance qui a été bernée.

Pour Paul Ricœur, la confiance est donc susceptible de trahison, mais aussi de pardon. Ses œuvres semblent établir à demi-mot une différence de nature entre la confiance sociale et la confiance politique,⁴⁵ ce qui rend pertinent de s'y attarder maintenant.

La confiance institutionnelle: une confiance dans un contrat et les institutions justes

La confiance est le fondement du pouvoir-vivre-ensemble. Le contrat social, avant d'être une régulation réciproque des intérêts, est l'acte par lequel un vouloir commun s'institue. Il suppose une espérance politique du bonheur et une confiance originaire dans la capacité à tenir des promesses mutuelles.

Ricœur rejette à plusieurs reprises une vision purement agonistique, hobbesienne de la société – sans la confiance, le monde n'est pas vivable et aucune humanité n'est possible. La défiance isole, sépare, coupe, alors que la confiance lie, relie, assemble. Il suffit de constater l'importance des contrats dans la société pour comprendre l'ampleur des relations établies par une relation de confiance. Le contrat est justement l'alternative offerte au conflit. Seule la confiance rend possible la coordination des intérêts individuels; elle permet d'éclairer le contrat social. Elle est à la fois la cause du contrat, et son produit – le contrat initie la confiance autant qu'il est fondé sur elle. La confiance contractuelle soutient implicitement que l'autre partie va respecter ses engagements, puisque chacun accepte de se rendre vulnérable aux représailles de l'autre. Pour encadrer les affrontements éventuels, il convient de s'assurer que les comportements coopératifs seront maintenus jusqu'au terme et que chacun des contractants ne cherchera pas à tirer un parti unilatéral et illégitime de la relation. Si les hommes pratiquent ce que l'on pourrait

appeler un raisonnement par induction à rebours (*backward induction*⁴⁶) aucun d'entre eux ne sera coopératif à aucun moment; les spéculations de défiance réciproque sont auto-réalisatrices et la coopération échouera inévitablement.

Pour contrer cet échec de la coopération, il faut donc entériner une conjecture de confiance. Pour ce faire, la pérennisation des conjectures de confiance découle autant de l'investissement continu de la part des parties du processus coopératif que de la violence originelle de l'État. Afin d'assurer la confiance et la possibilité du vivre-ensemble, l'État est contraint d'avoir recours à la violence – il a le “monopole de la violence légitime,” pour citer Max Weber, auquel fait d'ailleurs référence P. Ricœur. Tel est “le paradoxe politique”⁴⁷ sur lequel Ricœur s'attarde: maintenir la confiance par une violence qui doit rendre possible l'institution d'un espace public et rendre ainsi possible ce que Paul Ricœur nomme un “consensus conflictuel.”

Pourtant, Ricœur ne se limite pas à cette vision négative de la confiance, et l'approfondit par un sens positif dans *Le juste*, où la confiance institutionnelle des citoyens s'établit sur la base d'institutions justes. P. Ricœur ne prétend pas fonder la confiance sur un consentement universel aux institutions, mais défend l'idée que les institutions sociales peuvent être l'objet d'un consentement hypothétique. En effet, la question de la confiance institutionnelle repose sur la légitimité des institutions – question souvent englobée dans les réflexions sur la justice chez P. Ricœur. La justice est l'ensemble des protocoles qui viennent s'inscrire en tiers pour interdire au plaignant de se faire justice lui-même. Le procès parvient à transférer le conflit de la sphère de la violence physique dans la sphère du discours. Dans *Le juste I*, P. Ricœur cite quatre conditions pour que l'acte de juger soit autorisé ou compétent: le jugement doit être rendu dans un cadre institutionnel, sur la base de lois écrites, prononcé par des personnes qualifiées, et constituer le point terminal du procès. Cependant, s'il y a une part irréductible de violence dans l'autorité juridique métaphorisée par l'acte de trancher, la peine doit être juste c'est-à-dire proportionnée aux délits, et, surtout, la réhabilitation doit demeurer à l'issue de la sanction.

Comment P. Ricœur explique-t-il la crise de confiance qui frappe les institutions et les régimes politiques? La crise dont il est question se traduit par un doute portant “sur les orientations globales de la société moderne, à la suite d'une interrogation adressée d'abord au capitalisme des sociétés individuelles.”⁴⁸ Selon P. Ricœur, c'est donc le capitalisme qui est le principal instigateur d'une telle situation; la recherche du profit, de l'intérêt individuel et non de l'intérêt collectif entraîne un désaveu, un désintérêt, voire, une franche opposition des citoyens aux régimes politiques – une perte de sens du collectif. La crise de confiance est aussi une crise de la confiance: le degré de confiance se dévoile en ces moments paroxystiques de désengagement citoyen. Le langage politique est l'un des facteurs responsables de la crise de confiance. Appartenant au registre de la rhétorique, il oscille entre argumentation rationnelle et sophisme. Le langage politique a une tendance naturelle à dégénérer en flatterie pour remporter l'adhésion de l'auditoire et à corrompre ainsi l'institution verbale.⁴⁹ Pourtant, s'il est art de tromper, falsification mensongère, il propose aussi un ensemble de croyances, de symboles, qui assurent l'identité d'un groupe par une constitution imaginaire de la société.

Comment rétablir la confiance chancelante? P. Ricœur ne donne pas de réponse univoque, susceptible de résoudre cette interrogation. Pour lui, la confiance s'entretient dans un contexte favorable d'institutions justes. De même, la fragilité du langage politique ne le

condamne pas mais le rend tributaire de notre protection. La défiance à l'égard des gouvernants n'est pas essentiellement négative, elle est au contraire un moyen d'améliorer les institutions existantes. Les organes d'une discussion organisée (les partis, les syndicats, les groupes de presse) doivent être stimulés pour rendre la démocratie effective.⁵⁰ Philosophe dans la cité, Ricœur s'attache à passer au crible le mouvement de dialectique triangulaire entre la confiance, la défiance et la vigilance. Si le déclin de la confiance marque le déclin de la fiabilité en les institutions, cette crise n'est pas synonyme de régression mais doit aboutir à une participation plus active et critique des citoyens.⁵¹ Il existe une responsabilité de vigilance du citoyen réelle et non fictive par rapport à l'État pour prévenir le risque totalitaire. La crise de confiance a donc un versant positif, celui de réactiver le pouvoir d'alerte des citoyens.

L'originalité de la philosophie politique de P. Ricœur consiste à ne pas diaboliser le pouvoir ni à s'illusionner sur lui. P. Ricœur ne définissait-il pas la démocratie comme "un état qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer les procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables"?⁵²

Les fonctions de la confiance intersubjective et institutionnelle: la reconnaissance mutuelle et le pouvoir-vivre-ensemble

La confiance s'inscrit donc dans la dynamique identitaire du sujet et rend possible par là-même le parcours de la reconnaissance. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur associe d'emblée la reconnaissance à la question du soi.⁵³ La formation de la confiance en soi avait déjà été abordée dans *Soi-même comme un autre*, par la distinction opérée entre l'identité qui s'altère (identité *ipse*) et l'identité immuable, figée (identité *idem*), mais elle est désormais reliée, dans *Parcours de la reconnaissance*, aux capacités de la mémoire et de la promesse: la mémoire est du côté de l'*idem*, orientée vers le passé, alors que la promesse concerne l'*ipse*, elle regarde vers l'avenir.

La reconnaissance est le processus de subjectivation dont la première étape est la reconnaissance de soi. L'identité narrative est le moment où je m'identifie moi-même par une histoire. Cette fidélité à soi-même permet à autrui de compter sur moi – ce "maintien de soi" rend possible la parole tenue. Pourtant, la reconnaissance de soi demeure lettre morte si elle ne reçoit pas la confirmation d'autrui, qui demande lui-même à être reconnu. Cette circularité de la reconnaissance, ou ce retour du soi sur lui-même par le détour de l'altérité, fait apparaître la confiance conjointement comme visée et condition de possibilité, prémisse et conséquence, de la reconnaissance mutuelle. Cependant, le mouvement réflexif de la reconnaissance n'est pas une dialectique mécanique: la reconnaissance mutuelle, dernière étape du parcours, n'est ni évidente ni destinée à s'accomplir, et demeure toujours inachevée, car une dissymétrie du rapport à autrui reste présente. Cependant, P. Ricœur installe la réciprocité au cœur de l'identité *ipse*. Loin d'inaugurer le règne de l'intersubjectivité, Ricœur cherche constamment à établir un équilibre entre la conscience et l'extériorité d'autrui.⁵⁴ Cette confiance en l'autre prend une forme particulièrement intense lorsqu'il s'agit de l'amitié, comprise comme mutualité dans l'échange. Ainsi, la confiance est essentielle dans le processus de constitution de l'identité; elle renvoie, par sa constance et par sa structure dialogique, aux deux formes d'identité, l'identité *ipse* et l'identité *idem*. Elle est le seul moyen d'assurer un peu de stabilité dans l'incertitude de l'avenir et du soi.

Il y a donc une unité paradoxale entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*. Certes, l'identité personnelle est attestée et assurée par soi-même, mais elle est imputée et reconnue par autrui.

À une autre échelle, on peut s'interroger sur la fonction remplie par la confiance institutionnelle. La confiance institutionnelle permet de bien vivre "dans des institutions justes."⁵⁵ La confiance dans les institutions est essentielle car elle articule et rend possible le vivre-ensemble. La domination verticale de l'autorité est compatible en effet avec la dimension horizontale du vivre-ensemble – elle est même sa condition de possibilité. Sans elle, le vivre-ensemble céderait "à la pente fusionnelle du rapport à autrui."⁵⁶ P. Ricœur réhabilite l'aspiration éthique au bonheur. Il existe une possibilité de bonheur social, mais le bonheur ne se réduit pas non plus à cet idéal, car il est aussi tributaire de l'intime des relations individuelles.

Néanmoins, il n'est pas question, pour P. Ricœur, de prôner un état harmonieux qui supprimerait tout conflit.⁵⁷ Au contraire, il s'agit d'élaborer un espace public favorable au dialogue et à la discussion. P. Ricœur prend acte de la violence endémique des rapports sociaux, mais ce constat ne le fait pas basculer dans un fatalisme qui le conduirait à rejeter la possibilité de toute coopération. Au contraire, la confiance sert de base à la négociation des conflits et à l'élaboration de compromis. "C'est ici que le conflit appelle le consensus, autant que le consensus rend possible la négociation."⁵⁸

La confiance vient se placer en amont du processus de négociation, et en aval dans le respect des engagements; elle permet de remodeler les termes de la coopération et de l'échange.

Comment s'opère l'articulation entre la confiance interpersonnelle et institutionnelle? Bien que, pour P. Ricœur, il semble y avoir une différence de nature entre la confiance dans les institutions et la confiance interpersonnelle, leur branchement n'est pas synonyme d'une connexion entre deux sphères distinctes mais relève de l'inclusion mutuelle; une reconnaissance mutuelle est possible entre le citoyen et le pouvoir démocratique, car tous deux sont marqués par une fragilité constitutionnelle. À partir de l'exemple du pardon demandé par le président tchèque, Vaclav Havel, à l'Allemagne pour l'expulsion de deux à trois millions de Sudètes, P. Ricœur peut pointer le geste profondément constructif du pardon politique, qui est la "reconnaissance du mal fait à l'autre."⁵⁹

Ainsi, la confiance, qu'elle soit institutionnelle ou intersubjective, ne se traduit pas par une théorie de la connaissance mais par une théorie de la reconnaissance entre humains. S'éloignant d'une ontologie de la substance, de la nature ou de l'essence de la confiance, Paul Ricœur lui privilégie une approche phénoménologique de la confiance. En outre, il est l'un des rares philosophes qui cherche à rendre compte de sa signification dans un contexte d'interactions sociales.

3/ La confiance en situation: forces et faiblesses de la pensée de la confiance chez

P. Ricœur

La confiance: un avatar de la sagesse pratique?

Lorsque l'on examine les dilemmes de la confiance, on constate qu'ils peuvent être pensés sous des règles contradictoires. P. Ricœur appelle "sagesse pratique" l'effort pour trouver

son chemin face à ces impasses. Le conflit éthique est inévitable; la sagesse pratique inaugure une réflexivité qui permet de déterminer les meilleures procédures à suivre. Pour faire face au tragique de l'action, le soi doit se référer au jugement moral en situation – il est toujours difficile, *impraticable*, d'appliquer une norme universelle à un cas particulier. La sagesse pratique tend à "inventer des comportements justes appropriés à la singularité des cas"⁶⁰ lorsque l'issue n'est pas uniquement théorique. Les questions éthiques en médecine échappent, par leur particularité, à l'instance éthique habituelle, et bénéficient ainsi de l'intérêt de Paul Ricœur. Une série de cas spécifiques sont analysés par Ricœur comme devant être considérés selon l'angle de la sagesse pratique.

Le pacte de confiance dans la relation de soin

Pour P. Ricœur, le pacte de soin est basé sur la confiance; patient et médecin s'échangent une promesse réciproque qui témoigne de "[...] l'engagement du médecin à suivre son patient, et celui du patient à se conduire comme l'agent de son propre traitement."⁶¹ Le patient expose sa plainte et sa souffrance au médecin, et attend qu'il le soigne; en retour, le médecin suit son malade et met en place un projet thérapeutique, en concertation avec ce dernier. Cette "alliance thérapeutique" entre le malade et le clinicien qui s'opposent à un ennemi commun, la maladie, repose sur la confiance; celle-ci constitue le postulat de toute relation de soin.

Néanmoins, ce pacte de confiance est fondé sur une asymétrie initiale, fondamentale:⁶² tandis que le patient constate le resserrement ou la disparition totale de ces capacités (le pouvoir dire, le pouvoir faire, le pouvoir se raconter, le pouvoir s'estimer soi-même comme agent moral), le médecin est à la fois bien portant et expert en son domaine. Cependant, pour P. Ricœur, le sujet, même dans sa diminution, est toujours capable – il n'est jamais totalement impuissant, et en ce sens il est toujours digne d'estime. La sollicitude,⁶³ à travers les gestes du soin et de la parole, considère l'homme souffrant comme un homme capable. Ainsi l'asymétrie de la relation est-elle corrigée par une réciprocité qui l'empêche de dégénérer en domination.

L'accord thérapeutique doit son caractère moral à la "promesse tacite"⁶⁴ partagée entre les deux protagonistes qui s'engagent à remplir fidèlement leurs engagements respectifs. La confiance concerne, selon P. Ricœur, moins l'issue positive du soin que son bon déroulement. Le pacte de soin est un projet à deux. Si la confiance est le présupposé d'une relation de soin, le soignant et la personne soignée consolident aussi chaque jour la confiance de l'un en l'autre par les décisions prises. Cependant, une relation duale suppose la prise en compte de deux temporalités qui ne sont pas les mêmes – le temps du praticien et le temps du malade. La confiance est aussi confiance dans le temps, dans l'assentiment du malade, ou de la suppression de la maladie. Elle est rendue possible par la constitution d'une relation et d'une ouverture au langage. Trop peu de confiance bloque la sollicitude, la compréhension mutuelle et conduit la relation de soin droit à l'échec; trop de confiance, en revanche, est nuisible, car elle fait courir un risque d'aveuglement de part et d'autre qui entraverait le processus de décision. Il y a donc une responsabilité réciproque au sein de la relation de soin. On le voit, la confiance se déploie ici dans sa nature duale: elle relève à la fois du langage et de la morale.

Ainsi, P. Ricœur insiste à la fois sur la dissymétrie initiale de la relation de soin, en raison de la vulnérabilité du malade, et sur la réciprocité qu'il faut instituer. Le médecin n'est pas tout-

puissant face au malade diminué et obéissant (patient vient en effet du verbe latin *patior* qui signifie “souffrir”).

L’approche de P. Ricœur a permis de revaloriser l’autonomie du patient, en fondant la relation de soin sur une confiance réciproque.⁶⁵ Cependant, une telle conception de l’autonomie du patient a aussi ses limites: elle suppose encore une capacité du patient qui, parfois, fait défaut. De même, la souffrance du patient est conçue selon P. Ricœur comme une expérience individuelle, statique: or, elle est une expérience partagée aussi bien par le patient que par les membres de sa famille, elle peut, à son gré, s’intensifier ou rétrécir. Néanmoins la perspective ricœurienne a le mérite d’introduire une relation éthique, personnelle, de confiance mutuelle dans la pratique clinique; à défaut d’être toujours possible, elle représente un idéal vers lequel il est possible de tendre.

La confiance en l’étranger

Qu’en est-il de la confiance en l’étranger et en quoi celle-ci est-elle problématique? Premièrement, que signifie le terme d’étranger?⁶⁶ L’étranger est, selon les dires de Ricœur, une “case vide”:⁶⁷ il est celui qui n’appartient ni à l’État, ni la Nation, ni à la race – celui expulsé hors de nos systèmes d’appartenance. “L’étranger est non seulement celui qui n’est pas des nôtres, mais qui n’est pas autorisé à devenir l’un de nous du seul fait qu’il le souhaite ou le demande,”⁶⁸ écrit Paul Ricœur. P. Ricœur esquisse cependant des distinctions entre les différentes figures de l’étranger, qui ne bénéficient ni des mêmes droits ni de la même confiance: l’immigré, le réfugié ou le demandeur d’asile, mais aussi l’étranger de passage comme le touriste.

Pour comprendre les racines du sentiment de défiance envers l’étranger, il faut, nous dit Ricœur, retracer l’itinéraire du soi. Notre fragilité constitutive renvoie à notre difficulté d’assurer notre cohérence dans le temps, et le souhait d’adhérer sans distance à nous-mêmes. Ce “fantasme de la clôture sur soi” est déstabilisé par l’irruption brutale de l’étranger: “nous faisons eau de toutes parts dans cette tentative désespérée de faire cercle avec nous-mêmes.”⁶⁹

L’autre est donc perçu comme une menace pour l’identité personnelle, mais aussi pour la communauté politique tout entière, car les étrangers n’ont pas contribué “à l’histoire silencieuse du vouloir-vivre-ensemble sous-jacent au pacte national.”⁷⁰ Ce manque de confiance résulte d’une absence d’ancrage cognitif, affectif, moral de l’étranger, dont les origines et le passé demeurent inconnus, car l’étranger n’a souvent que sa bonne foi pour faire preuve de son identité.

Ainsi l’absence de confiance se transforme-t-elle facilement en défiance, voire en xénophobie qui est, selon P. Ricœur, une réaction assez naturelle et spontanée,⁷¹ en raison du fait que les “passions identitaires sont profondément enracinées en nous.”⁷² Si cette dernière affirmation mérite sans doute d’être questionnée, nous pouvons porter la réflexion sur un autre plan en demandant, inversement, quelles sont les raisons d’être d’une confiance en l’étranger.

Pour ce faire, il est nécessaire de retracer la condition effective de l’étranger et la manière dont elle s’intériorise. Le combat contre la défiance passe par la remémoration; nous devons revivifier notre mémoire symbolique de notre condition d’étranger.⁷³ Notre confiance se déploie au fur et à mesure de la découverte de l’étrangeté du soi, qu’il s’agisse de la reconnaissance de l’inquiétante étrangeté de nos pulsions, de notre appartenance fortuite à un État.⁷⁴

Cette expérience de déstabilisation à laquelle Ricœur nous invite trace le chemin d'une hospitalité et d'un accueil de l'étranger. L'hospitalité est le partage du "chez soi" avec l'autre, la mise en commun de l'acte d'habiter. Elle rend possible un droit à l'étranger, le droit de ne pas être traité en ennemi, et s'inscrit dans la lignée du projet de la paix perpétuelle de E. Kant, que P. Ricœur cite à plusieurs reprises dans le texte "la condition de l'étranger." Pour accueillir l'autre, il faut d'abord que je puisse lui faire "place en moi." L'étranger est perçu simultanément en tant qu'autre et en tant que semblable, sans quoi la rencontre sera impossible entre l'accueillant et l'accueilli. La possibilité de la traduction d'un langage à l'autre est l'exemple paradigmatique de l'hospitalité: elle montre que les différences entre les visions du monde ne sont pas insurpassables. La confiance ne détruit pas la possibilité de la traduction, ni ne la force – en pratique, être confiant, c'est ne chercher, ni à assimiler l'autre et l'engloutir dans une culture qui n'est pas la sienne (acculturation), ni à le rejeter comme incompréhensible.

L'étranger force le résidant à une compréhension renouvelée de soi. En effet, le soi n'acquiert la compréhension de soi-même que de façon médiatisée, "comparative, différentielle, oppositive."⁷⁵ L'étranger nous tend un miroir à nous-mêmes et participe de cette dynamique d'élaboration de l'identité personnelle.

L'hospitalité est non seulement une posture éthique mais elle a aussi une dimension politique. P. Ricœur prône un droit de l'étranger qui aurait pour but de clarifier la relation entre hôte et étranger et de la sorte établir un climat de confiance. Bien qu'il soit conscient de l'interférence entre les demandes des migrants et les capacités d'accueil du pays hôte, il faudrait, selon lui, inventer une admission "au premier degré"⁷⁶ de l'étranger immigré, qui pourrait participer par exemple à des actions citoyennes. Concernant les réfugiés politiques, P. Ricœur affirme sans détour que les pays d'accueil ont un devoir d'asile envers les personnes en danger ou fuyant des persécutions.

La pensée de P. Ricœur sur l'étranger a le mérite de préserver aussi bien de la mémoire identitaire que du repli sur la tradition. Néanmoins, il est à noter que la question de l'insertion de l'étranger dans la société demeure relativement absente, lorsque l'étranger n'est plus à proprement parler étranger. La traduction comme modèle de l'hospitalité est aussi à double-tranchant: si la traduction permet d'établir un pont entre les différentes langues, elle est aussi, répète inlassablement P. Ricœur, trahison. Il faut renoncer au rêve de traduction parfaite, car il n'y aura jamais équivalence stricte entre un terme et un autre – la traduction n'est qu'une affaire de synonymes. Est-ce à dire que, pour P. Ricœur, l'étranger ne sera jamais pleinement "chez lui"?

Points forts et zones d'ombre de la pensée de la confiance chez P. Ricœur

Ainsi, la pensée de la confiance chez P. Ricœur permet d'analyser finement les situations et débats contemporains.

La dynamique de la confiance (la façon dont elle se construit et se déconstruit, son renversement en méfiance, sa difficile reconquête) est remarquablement abordée dans les œuvres de P. Ricœur. Sa pensée s'intéresse autant aux conditions de création d'un climat de confiance (la mise en place d'institutions justes, la reconnaissance d'autrui), qu'aux solutions à envisager pour rétablir la confiance perdue – le pardon, les nouvelles promesses, tenues cette fois-ci, qui permettront de réparer la confiance chancelante sur le long terme. La temporalité propre de la confiance, l'entrecroisement subtil entre la temporalité du soi et celle d'autrui sont l'objet de ses

réflexions. Finalement, P. Ricœur articule les trois pôles de la vulnérabilité, de la confiance, et de la responsabilité pour mettre au jour la situation d'incertitude, de connaissance imparfaite et pourtant de responsabilité réciproque, dans laquelle se trouve paradoxalement plongée la relation de confiance. Cependant, son appréhension de la confiance présente aussi un certain nombre de points aveugles, qu'il s'agit désormais de pointer.

P. Ricœur ne cherche pas à définir avec précision ce que la confiance recouvre. Au contraire, il procède par entrées transversales, en décortiquant les concepts adjacents de la promesse, du don, de l'espérance. Il convient également de remarquer que P. Ricœur s'intéresse peu aux degrés de confiance qui peuvent être fort variables ; entre la confiance aveugle, le "soupçon de confiance" et l'absence absolue de confiance, il existe pourtant des différences de taille. En fait, P. Ricœur fait de la confiance un concept générique alors qu'elle concerne souvent un domaine particulier – on n'a jamais confiance en quelqu'un dans tous les domaines. La confiance est autant régionale qu'universelle, ce que P. Ricœur ne mentionne pas.

La distinction entre la confiance et la fiabilité est d'ailleurs laissée dans le flou, sans doute parce que pour P. Ricœur "créance est aussi fiance." Or, c'est une chose de croire qu'une personne est fiable, et c'en est une autre de lui faire confiance. Car, si la pensée éthique de la confiance chez P. Ricœur est particulièrement pertinente, on voit mal cependant comment il est, en pratique, possible de se fier à un inconnu sous prétexte qu'il est mon "semblable." La confiance ne requiert-elle pas un minimum de savoir avant de pouvoir être accordée à quelqu'un?

D'autre part, on remarque que la confiance institutionnelle est moins nettement thématisée que la confiance intersubjective. Si des institutions justes sont évidemment les bases de la confiance, comme le soutient P. Ricœur, il faudrait sans doute y ajouter le critère déterminant de la transparence. Le principe de transparence permet au citoyen de s'assurer du bon fonctionnement des services publics et de faire valoir ses droits. Ce droit à l'information porte, par exemple, sur les orientations et les dépenses des institutions publiques. Un devoir de publicité et de regard des usagers sur les pratiques gouvernementales rétablirait sans doute les conditions pour une éthique de la discussion, dont P. Ricœur affirme qu'elle constitue le fondement même d'un pacte de confiance.

Conclusion

Le sujet chez Paul Ricœur se trouve en équilibre précaire, écartelé entre une confiance en ses possibilités et une fragilité constitutionnelle face à ses propres impuissances. De ce fait, P. Ricœur éclaire toute la complexité de la notion de confiance, en la liant à la capacité mais aussi à la vulnérabilité de l'homme; elle est une possession incertaine, un risque audacieux, un pari sur un futur indéterminé. La confiance est hantée par son négatif, et risque toujours de basculer en son opposé.

Néanmoins, force est de constater que la vie sociale repose entièrement sur le crédit que les hommes se font. Confiance intersubjective et confiance institutionnelle, bien que différentes en nature, sont inséparables: la confiance institutionnelle est basée sur la confiance que les individus ont envers les institutions, et la confiance intersubjective n'est possible que sur la base d'institutions stables. Ces deux confiances contribuent à la dynamique de reconnaissance du sujet

par lui-même et par autrui – elles sont toutes deux essentielles dans la construction de son identité.

On pourrait dire que la pensée de P. Ricœur est une pensée “concrète,”⁷⁷ non parce qu’elle procède de données sociales, mais parce qu’elle s’oppose à l’arbitraire de catégories analytiques et intemporelles. Se tourner vers le concret, c’est tourner le dos à l’idéalisme et accepter la mise en application de sa pensée à l’échelle de la société.

Ainsi, les réflexions de Paul Ricœur sur la confiance ont donné lieu à d’importants prolongements en sociologie de la négociation, en management, ou en sociologie des organisations.⁷⁸ Malgré son manque d’attention aux degrés variables de la confiance, nous avons souhaité montrer que la pensée de P. Ricœur demeure pertinente pour appréhender la complexité du phénomène de la confiance. À l’opposé du calcul marchand, la confiance retrouve, avec Paul Ricœur, sa place de choix dans une relation éthique à l’autre.

- ¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 194.
- ² Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne," *Études ricœuriennes*, 2, 1 (2011), 17. Sur l'itinéraire de l'anthropologie ricœurienne, se reporter au même article.
- ³ Olivier Abel, *Paul Ricœur, la promesse et la règle* (Paris: Michalon, 1996), 24.
- ⁴ Sur la promesse chez P. Ricœur voir Marlène Zarader, "La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma)," *Cités* 33 (2008/1), 83-96.
- ⁵ Paul Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," *Revue des revues de l'adpf* (Décembre 2005), 1, consulté le 27 décembre 2015, http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_1152AB.pdf
- ⁶ Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne," *Études ricœuriennes*, 2, 1 (2011), 17.
- ⁷ Voir à ce sujet, Yasuhiko Sugimara, "L'homme médiation imparfaite. De l'homme faillible à l'herméneutique de soi," in *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 346.
- ⁸ Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in *La justice et le mal*, dir. Denis Salas & Antoine Garapon (Paris: Odile Jacob, 1997), 170.
- ⁹ Paul Ricœur, "La croyance," in *Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1976), vol. V.
- ¹⁰ Paul Ricœur, "La croyance."
- ¹¹ Ces quatre capacités du sujet, P. Ricœur les formule de la manière suivante: ce sont des "pouvoir faire, pouvoir raconter, pouvoir s'imputer l'origine de ses actions," Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2003), 240.
- ¹² Paul Ricœur, Éric Plouvier, "Paul Ricœur. Agir, dit-il," *Revue Politis* (7 octobre 1988), 1; consulté le 24 janvier 2016, http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/paul-ricoeur-agir-dit-il.pdf.
- ¹³ La notion de "confiance atmosphérique" fait référence aux différentes formes de la confiance analysées par le sociologue Niklas Luhmann. Ces différences recourent les termes anglais de *confidence/trust*. La *confidence* est une forme de croyance assurée, rendue nécessaire par la vie courante (croyance ordinaire). La *trust*, en revanche, est un pari volontaire et risqué sur le comportement d'un autre dans une situation particulière. Ces deux types de confiance renvoient à la notion de confiance assurée et de confiance décidée. La confiance en l'institution du langage ressort de la confiance assurée; on ne peut se passer d'une confiance dans l'institution du langage, sous peine de ne plus pouvoir communiquer avec autrui. Cf. Niklas Luhmann, *La confiance: un mécanisme de réduction de la complexité sociale* (Paris: Economica, 2006), 123.
- ¹⁴ Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 174.
- ¹⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Points, 2015), 424.

- ¹⁶ Jean-Paul Resweber, "Ricœur: philosophe du milieu," *Le Portique* (2011/26), consulté le 27 décembre 2015, <https://leportique.revues.org/2504#quotation>.
- ¹⁷ "À cet égard, je suggère à titre d'hypothèse de travail ce qu'on pourrait appeler le trépied de la passivité, et donc de l'altérité. D'abord la passivité résumée dans l'expérience du corps propre, ou mieux, comme on le dira plus loin, de la *chair*, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étrangeté. Ensuite, la passivité impliquée par la relation de soi à l'*étranger*, au sens précis de l'autre que soi, et donc l'altérité inhérente à la relation d'intersubjectivité. Enfin, la passivité la plus dissimulée, celle du rapport de soi à soi-même qu'est la *conscience*, au sens de *Gewissen* plutôt que de *Bewusstsein*." Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367-8.
- ¹⁸ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 230.
- ¹⁹ "En tant que créance sans garantie mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon," Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 35.
- ²⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 405.
- ²¹ Cette conception de la fragilité de la chose confiée à notre responsabilité est directement influencée par le principe de responsabilité de Hans Jonas. Hans Jonas, *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique* (Paris: Cerf, 1995), 470.
- ²² Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 364.
- ²³ Pour une étude comparative sur l'éthique lévinasienne et ricœurienne, voir Cyndie Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Lévinas," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 4, 2 (2013), 8-24.
- ²⁴ Jean Greisch, *Paul Ricœur: l'itinéraire du sens* (Paris: Millon, 2001), 58.
Pour Ricœur, cette vision du monde orphique "[...] ne laisse plus de place au cogito, tout se passant comme si le 'oui' de l'admiration faisait disparaître le 'oui' du consentement comme vouloir," Jean Greisch, *Paul Ricœur: l'itinéraire du sens* (Paris: Millon, 2001), 50.
- ²⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, 1, Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Points, 2009), 451.
- ²⁶ François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, en débat avec la New Yale Theology School* (Paris: Cerf, 2004), 130.
- ²⁷ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort; suivi de, Fragments* (Paris: Seuil, 2007), 78.
- ²⁸ Pierre Bühler, & Kaennel Frey, *Paul Ricœur, un philosophe lit la Bible : à l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique* (Genève: Labor et Fides, 2011), 96.
- ²⁹ Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 371.

- ³⁰ Sur cette distinction entre éthique et morale, voir Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique," *Pouvoirs* 65 (Avril 1993), 5-17.
- ³¹ "On se propose d'établir, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne, mais non sans une grande attention aux textes fondateurs de ces traditions 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 [...] Autrement dit, selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale." Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200-1.
- ³² "L'imputabilité constitue une capacité franchement morale. [...] Assumée par l'agent, elle le rend responsable, capable de s'attribuer une part des conséquences de l'action; s'agissant d'un tort fait à autrui elle dispose à la réparation et à la sanction finale." Paul Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 2.
- ³³ La sui-référentialité est un concept emprunté à Émile Benveniste, dans les *Problèmes de linguistique*. On parle d'énoncé sui-référentiel, lorsque l'acte s'identifie à l'énoncé de l'acte. Cf. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, 1* (Paris: Gallimard, 1976), 274.
- ³⁴ Paul Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 2.
- ³⁵ Paul Ricœur, "La promesse d'avant la promesse," in *La philosophie au risque de la promesse*, dir. Marc Crépon (Paris: Bayard Culture, 2004), 25-34.
- ³⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 309.
- ³⁷ Cette analyse de la promesse doit beaucoup à l'article de Marlène Zarader. Cf. Marlène Zarader, "La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma)," *Cités* 33 (2008/1), 83-96.
- ³⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 309.
- ³⁹ Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 114.
- ⁴⁰ Voir à ce sujet l'article de Marlène Zarader, "La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique, cinéma)," 83-96.
- ⁴¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 165.
- ⁴² Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 193.
- ⁴³ Paul Ricœur, *Éthique et responsabilité* (Neuchâtel: La Baconnière, 1994), 17.
- ⁴⁴ C'est en tout cas ce que soutient Bernard P. Dauenhauer. Cf. Bernard P. Dauenhauer, *The Promise and Risk of Politics* (Oxford: Rowman & Littlefield, 1998), 276.

- ⁴⁵ La confiance sociale (*social trust*) et la confiance politique (*political trust*), font référence à une distinction établie par Kenneth Newton. Cf. Kenneth Newton, "Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy," *International Political Science Review* 22, 2 (Avril 2001), 201-14.
- ⁴⁶ Ce terme renvoie à une méthode utilisée en théorie des jeux qui prédit ce qui va se passer dans l'avenir en remontant vers le présent. Il est employé pour la première fois par John von Neumann et Oskar Morgenstern dans *Theory of Games and Economic Behaviour* en 1944 et popularisé par Robert Axelrod qui l'utilise dans son analyse du dilemme du prisonnier. Cf. Robert Axelrod, *Donnant donnant: une théorie du comportement coopératif* (Paris: Odile Jacob, 1992), 234. Cf. John Von Neumann, & Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 776.
- ⁴⁷ Titre du célèbre essai de Paul Ricœur. Cf. Paul Ricœur, "Le paradoxe politique," *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 2001), 294-321.
- ⁴⁸ Paul Ricœur, *Lectures I, Autour du Politique* (Paris: Seuil, 1999), 171.
- ⁴⁹ Voir à ce sujet Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique," 5-17.
- ⁵⁰ P. Ricœur définit de la manière suivante l'État de droit: "l'État de droit, en ce sens, est l'État de la libre discussion organisée," Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II* (Paris: Seuil, 1998), 445.
- ⁵¹ Cette idée n'est pas si éloignée de celle de Pierre Rosenvallon qui affirme que, si la démocratie est rentrée dans l'âge de la défiance, cette défiance ne doit pas être synonyme de régression mais de régénérescence pour la démocratie, en invitant à la vigilance les citoyens.
- ⁵² Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, 404.
- ⁵³ On pourrait dire que le thème de la reconnaissance prévaut sur celui de l'identité chez P. Ricœur. Selon lui, "la revendication d'identité a toujours quelque chose de violent à l'égard d'autrui. Au contraire, la recherche de la reconnaissance implique la réciprocité" Paul Ricœur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Millau, 2006), 96.
- ⁵⁴ Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance, Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne," 27.
- ⁵⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 227.
- ⁵⁶ Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique," 11.
- ⁵⁷ "Éliminer les conflits – de classes, de générations, de sexes, de goûts culturels, d'opinions morales et de convictions religieuses – est une idée chimérique," Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 166.
- ⁵⁸ Paul Ricœur, "Violence et langage," *Recherches et Débats* 16 ("La violence"), n°59 (1967), 86-94.

- ⁵⁹ Exemple cité par Bernard P. Dauenhauer. Cf. Bernard P. Dauenhauer, *The Promise and Risk of Politics* (Oxford: Rowman & Littlefield, 1998), 278.
- ⁶⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 313.
- ⁶¹ L'ensemble de ce qui va suivre sont des remarques inspirées par la lecture du texte de P. Ricœur "Les trois niveaux du jugement médical" (1996).
- ⁶² La relation de soin est traditionnellement caractérisée par l'asymétrie: le médecin est debout, le malade allongé; l'un a une blouse qui témoigne de sa fonction, l'autre est en pyjama ou dénudé. "Ces disproportions touchent au savoir, au savoir-faire et au pouvoir," Agatha Zielinski, "La vulnérabilité dans la relation de soin, fonds commun d'humanité," *Cahiers philosophiques* 125 (2011/2), 89-106; consulté le 23 janvier 2016, www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2011-2-page-89.htm.
- ⁶³ Pour P. Ricœur, la sollicitude est un "trait éthique fondamental" (Ricœur, *Le juste* 2, 67). Elle est enracinée dans l'affection et guide la relation de soin; elle est une manière de viser autrui de manière bienveillance. Cf. Agatha Zielinski, "La vulnérabilité dans la relation de soin, fonds commun d'humanité," 89-106, consulté le 23 janvier 2016, www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2011-2-page-89.htm.
- ⁶⁴ Paul Ricœur, "Les trois niveaux du jugement médical," *Esprit* (1996/12), 21-33.
- ⁶⁵ Ce débat a des prolongements dans le temps présent. Une déclaration sur les droits du patient (1995) inscrit juridiquement et pour la première fois le droit à la décision du patient. Des comités de patients furent mis en place dans plusieurs hôpitaux (par exemple à l'Institut Curie), dans une optique de revalorisation de l'expertise des patients.
- ⁶⁶ Les paragraphes qui vont suivre sont fondés sur l'étude de deux textes: "la condition d'étranger" (2006) et "Étranger, moi-même" (1997), dans lesquels P. Ricœur fait clairement référence à la figure de l'étranger.
- ⁶⁷ Paul Ricœur, "La condition d'étranger," *Esprit* (2006/3), 265.
- ⁶⁸ Paul Ricœur, "La condition d'étranger," 266.
- ⁶⁹ Paul Ricœur, "La condition d'étranger," 266.
- ⁷⁰ Paul Ricœur, "La condition d'étranger," 271.
- ⁷¹ "Il est terriblement facile de redevenir barbare" dira-t-il encore. Paul Ricœur, "La condition d'étranger," 272.
- ⁷² P. Ricœur dénonce aussi les amalgames fréquents de l'opinion publique, mélangeant travailleurs réguliers et irréguliers, et faisant planer le soupçon de terrorisme, pour transformer la différence en rejet.

- ⁷³ Paul Ricœur, "Étranger, moi-même," *Conférence donnée au cours de la session 1997 des Semaines sociales de France* (1997), 6; consulté le 23 janvier 2016, http://www.ssf-fr.org/offres/file_inline_src/56/56_P_15501_1.pdf.
- ⁷⁴ "L'acte d'habiter est un acte de partage de la terre qui est hasardeux, fortuit," Paul Ricœur, "Étranger, moi-même," 6.
- ⁷⁵ Paul Ricœur, "Étranger, moi-même," 268.
- ⁷⁶ Paul Ricœur, "La condition d'étranger," 271.
- ⁷⁷ Pour une définition de la philosophie concrète, voir l'excellent ouvrage de Jean Wahl, *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004), 222.
- ⁷⁸ Sur ce point particulier, voir Bernard Ramanantsoa, Roland Reitter, *Confiance et défiance dans les organisations* (Paris: Economica, 2012), 160.