

PAUL RICŒUR : LA ROUTE DE LA RECONNAISSANCE DE
L'HOMME FAILLIBLE A L'HOMME CAPABLE
di Annie Kunnath

Abstract

Dans l'œuvre de Paul Ricœur (1913-2005), le thème de la reconnaissance, question extraordinairement actuelle aujourd'hui, ne débute ni ne se limite au *Parcours de la reconnaissance* (2004), dernier livre du philosophe français. Ce qui donne de l'importance à ce thème, dans ce livre, c'est que l'auteur y effectue un parcours en direction d'une *philosophie de la reconnaissance*. Mais cette pensée de la reconnaissance se trouve au cœur de son entreprise intellectuelle de telle façon qu'il peut être retracé dès le début de son cheminement intellectuel, précisément dès ses premiers écrits. Notre propos est de repérer les différentes occurrences de ce thème et d'analyser dans quels contextes et de quelles façons Ricœur y fait référence. Comporte-t-il la même nuance que dans le *Parcours de la reconnaissance*, avec ses trois sens de reconnaissance-identification, reconnaissance de soi, et reconnaissance mutuelle? Si la reconnaissance y est voilée, sa présence serait-elle cachée sous la figure d'un autre vocable? Peut-être allons-nous trouver une autre nuance de la reconnaissance non mentionnée ou moins développée dans son dernier ouvrage?

24

In the writings of the French Philosopher Paul Ricœur (1913-2005), the theme of 'recognition', a very vital issue in today's world, neither begins nor limits itself to his last book, *The Course of Recognition* (2004), alone. The prominence of the theme in this book is in the fact that it is in this work that Ricœur attempts a philosophical probe on the theory of recognition. Thus, while 'recognition' is explicitly studied

and dealt with in this book, the theme lies inherently at the core of his work, and runs through his entire intellectual wayfaring, having roots in his very first writings. The present paper proposes to find out the different occurrences of 'recognition' in his writings, to analyse the contexts of its appearance, and the manner in which Ricœur refers to it. The paper purviews whether or not the word holds the same significance as in *The Course of Recognition* with its three-pronged meanings such as 'recognition-identification', 'recognition of oneself', and 'mutual recognition'. In case 'recognition' had been veiled, has another word been used instead of it? The paper raises also the hypothesis that one might find an entirely new meaning to the word 'recognition', never mentioned or is very much less developed in his last work.

Nell'opera di Paul Ricœur (1913-2005) il tema del riconoscimento – questione estremamente attuale oggi – non non origina dal e non si limita al *Parcours de la reconnaissance* (2004), ultimo capolavoro del filosofo francese. Ciò che dà importanza a questo tema nel libro del 2004 è che l'autore effettua un percorso nella direzione di una effettiva «filosofia del riconoscimento». Ma il tema del riconoscimento si ritrova al cuore della sua impresa intellettuale, tanto da potersi rintracciare già all'inizio del suo cammino, sin dai suoi primi scritti. Il nostro proposito è di individuare le differenti occorrenze di questo tema è di analizzare in quali contesti e come Ricœur vi faccia riferimento. Comportano la stessa articolazione del *Parcours de la reconnaissance* con i suoi tre gradi del «riconoscimento-identificazione», «riconoscimento di sé» e di «mutuo riconoscimento»? Se il riconoscimento è stato velato, la sua presenza potrebbe nascondersi sotto l'immagine di un altro vocabolo? Potremmo forse trovare un altro livello del riconoscimento non menzionato o meno sviluppato nella sua ultima opera?

Le concept de reconnaissance, développé explicitement dans le *Parcours de la reconnaissance*, se présente comme l'ultime tâche du parcours personnel, philosophique et religieux de Paul Ricœur. Mais une *analepse* de son œuvre entière, c'est-à-dire, un retour en arrière sur ses écrits, montre la gestation et la croissance de la thématique de la reconnaissance tout au long de son itinérance philosophique.

1. *L'appel à la reconnaissance lancé aux socialistes*

C'est dans son tout premier article, *L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*¹, adressé aux chrétiens et socialistes ordinaires, que Ricœur aborde le thème de la reconnaissance : reconnaissance de soi et de ses pouvoirs, tels ceux d'agir et de parler, de répondre à un appel et de s'engager – engagement qui, en soi, est une reconnaissance personnelle rendue « à la gloire de Dieu ». Nous trouvons là les thèmes de la volonté, de la justice sociale, de la confiance en soi et de la visée éthique, encore à l'état d'ébauche. L'article, publié en 1935 dans la revue très polémique *Terre Nouvelle*, appelle les « simples militants » à « regarder le monde avec un œil sec, et un esprit froid », et précise « quelques conditions d'une action vraiment révolutionnaire »². Ces conditions sont les suivantes: penser l'action, penser la parole, et avoir confiance en soi.

Ricœur parle d'abord du militant comme d'un homme agissant. Mais tout en soulignant l'importance pour lui d'agir, il précise que cette action doit être pensée, discernée³. En un sens, le slogan politique qu'il lance pourrait être: 'Comprendre plus, pour agir mieux'. Ricœur souligne ensuite le lien entre la parole et l'action. Si le militant est un homme agissant, il est aussi un homme parlant, dont les paroles doivent se traduire en action. Le militant doit être constamment en garde contre le verbiage,

les paroles vides, et tout bavardage. Il ne doit pas être dupe des habitudes de langage, car, derrière les mots prononcés, il y a les idées et la volonté de les traduire en action. Ricœur affirme enfin l'importance de la confiance en soi⁴ et présente le rôle des masses dans l'action socialiste. C'est ici que nous voyons apparaître la trace de la visée éthique que Ricœur développera plus longuement dans *Soi-même comme un autre*, plus d'un demi-siècle plus tard. Ainsi, la masse, qu'il qualifie de « réservoir de forces », a-t-elle une tâche déterminante dans l'institution, cette « structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique »⁵. Car « *c'est seulement avec et dans la masse qu'on doit réaliser l'ordre nouveau* », écrit-il⁶. Les deux prépositions « avec » et « dans » se retrouvent dans sa visée éthique, où il présente celle de la vie bonne comme étant « avec et pour autrui dans les institutions justes »⁷.

La masse n'est pas « *invertébrée* », aveugle, et ne se laisse pas porter par les événements. Elle est composée de personnes engagées qui font passer le mobile du service avant celui du profit. Les militants sont engagés dans une cause et en vivent⁸.

L'essai se termine par le souhait et l'intention expresse de s'engager. Ceci est exprimé à la première personne du pluriel du présent de l'indicatif : « Nous, chrétiens et socialistes, nous voulons nous engager dans l'action avec le sérieux d'hommes qui obéissent à une vocation ; et notre engagement a l'énergie et la virulence d'un témoignage personnel rendu à la gloire de Dieu »⁹. Cette définition de la personne comme « soi mandaté » et « soi répondant » engagé dans une cause, sera reprise et développée plusieurs fois par Ricœur, comme nous le verrons dans la suite de cet essai.

2. Une perspective théologique sur la reconnaissance

Ricœur présente le thème de la reconnaissance dans deux textes « Le 'socius' et le prochain » (1954) et « L'Image de Dieu et l'épopée humaine » (1960) qui font partie du recueil d'essais regroupés dans *Histoire et Vérité*¹⁰. Il y développe les thèmes de la reconnaissance d'autrui comme prochain et comme *socius*, la reconnaissance mutuelle, et la « lutte pour la reconnaissance ». Avant d'être intégrés dans le recueil *Histoire et Vérité*, ces deux essais parurent d'abord dans des revues aux accents théologiques. Ainsi l'article « Le 'socius' et le prochain » dans la revue *Cahiers de la vie spirituelle*¹¹, et l'essai « L'Image de Dieu et l'épopée humaine » dans la revue *Le Christianisme social*¹². Les deux essais se retrouveront ensuite dans la première partie d'*Histoire et vérité*, intitulée « Vérité dans la connaissance de l'histoire » et consacrée à la perspective théologique.

2.1. La reconnaissance d'autrui dans Le 'socius' et le prochain
L'essai intitulé *Le 'socius' et le prochain* part de la constatation d'une lacune : l'absence d'une « sociologie du prochain ». S'il existe une science des relations humaines dans des groupes organisés, ce que l'on appelle « sociologie », il n'existe par contre aucune « sociologie du prochain ». C'est en s'étonnant de cette absence et dans le but de la combler que Ricœur propose cette étude. Il ajoute que s'il n'y a pas une sociologie du prochain, peut-être existe-t-il au moins une sociologie « à partir de la frontière du prochain ». Le texte qui suit est une « méditation positive à la frontière d'une sociologie des relations humaines et d'une théologie de la charité »¹³. Cet étonnement et ce désir se retrouvent dans le *Parcours de la reconnaissance* où, constatant l'absence d'une philosophie de la reconnaissance en face de la philosophie de la

connaissance, Paul Ricœur s'emploie alors à combler cette lacune.

La méditation sur le prochain part de la question qu'un docteur de la loi anonyme adresse à Jésus – « Et qui est mon prochain ? »¹⁴ – et de la réponse que l'on trouve dans la parabole biblique du Bon Samaritain¹⁵. Même si la réponse de Jésus prend la forme d'un retournement de la question, chez lui le prochain est celui qui dit « me voici » sans attendre un appel qui lui soit adressé directement : « le prochain n'est pas un objet social – fût-il de la deuxième personne –, mais un comportement en première personne. Le prochain, c'est la conduite même de se rendre présent »¹⁶. Être un prochain, c'est être là, être présent; il a le visage d'un inconnu. C'est une rencontre inattendue, mais « réussie ». Le précepte de Jésus : « Va, et toi aussi, fais de même » transforme le récit raconté en paradigme d'action. Comme le montrent la parabole et le commandement qui la conclut, il n'y a pas de prochain, donc pas de sociologie du prochain. Car c'est chacun de nous, à travers notre comportement – ici la compassion du Samaritain –, qui devient le prochain de quelqu'un. Le récit nous montre encore que « l'événement de la rencontre rend présente une personne à une personne »¹⁷. Cette rencontre se situe au-delà des frontières des institutions sociales, des fonctions et des comportements sociaux, des limitations... elle est imprévisible. C'est une rencontre qui bouscule toutes les attentes sociales, comme le montre, dans le récit, le comportement du Samaritain anonyme. À la différence du prêtre et du lévite, qui ont continué leur route dans l'indifférence, le Samaritain a été pris de compassion, s'est arrêté et a agi. Or dans les milieux juifs de l'époque, le Samaritain est un étranger insignifiant¹⁸. Être prochain, c'est donc être présent à autrui. C'est la figure de la Personne qu'incarne le bon Samaritain¹⁹. Ricœur poursuit sa méditation sur l'identité du prochain, le « qui ? » avec la « prophétie » biblique du Jugement

eschatologique²⁰. À l'inverse du récit du Bon Samaritain, révélant dans le présent de la narration le sens et la responsabilité d'être un prochain, cette prophétie évoque un événement inscrit dans le futur, au terme de l'histoire, plus précisément au jour du Jugement dernier. En dépit de ce décalage temporel, ce sont les rencontres imprévues qui dévoilent le visage du prochain. La parabole et la prophétie se croisent dans les actions gratuites d'un étranger, dans les « petits » qui n'avaient auparavant aucun rôle significatif dans l'histoire de l'homme. Pourtant, ils sont les piliers de la société et, par leurs silencieuses actions en coulisse, ils portent les « grands » de l'histoire. Ils sont anonymes, cachés, oubliés : comme l'anonyme porteur de la caravane du grand alpiniste, le soldat de deuxième classe, l'ouvrier du travail parcellaire et monotone, ou encore la personne déplacée. Ce sont leurs actes, leurs compassions personnelles qui tissent la trame des institutions. Et Ricoeur d'écrire : « le sens de la compassion dans le présent est habité par un sens eschatologique qui le dépasse »²¹.

30

Une sociologie du prochain est impossible parce que le prochain n'est pas un « qui » mais la manière dont l'imprévu et l'anonyme surgissent à notre rencontre, « par-delà toute médiation sociale » et sans « aucun critère immanent à l'histoire »²², son acte restant non reconnu par lui-même.

La méditation de ces deux textes bibliques conduit Ricoeur à dégager la dialectique du prochain (le privé) et du *socius* (le public), les deux dimensions étant indissociables. On trouve très peu de relations, de rencontres, d'événements purs sans un minimum institutionnel²³. Qui plus est, les mutations sociales qui ne cessent de s'accélérer, et façonnent ainsi les groupes sociaux, attestent que le monde contemporain n'est pas tant le monde du « prochain » que celui du « *socius* ». Ce dernier est « celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la

relation au *socius* est une relation médiatae ; elle atteint l'homme en tant que»²⁴.

La méditation sur le prochain se poursuit, autour et à partir de la parabole et de la prophétie, pour aboutir à la conclusion que le prochain n'est pas seulement la personne de la rencontre imprévue, mais aussi ce « magistrat », cette figure des « Nations », celle du « César »²⁵, c'est-à-dire l'autorité, l'État²⁶. Le prochain est aussi ce « *socius* » et nous devons « comprendre *ensemble* le *socius* et le prochain, comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité »²⁷. Car « la figure du prochain en tant que personne et la figure du prochain en tant que magistrat (car César aussi est mon prochain) sont deux figures partielles et partiales du gouvernement de l'histoire par la charité »²⁸.

Dans la troisième étape du *Parcours de la Reconnaissance*, celle de la reconnaissance mutuelle, Ricœur revient sur le concept de prochain comme acte de rapprochement : le prochain, n'est pas celui qui se trouve proche, mais celui dont on s'approche²⁹. La parabole du Bon Samaritain révèle deux voies dans les relations de l'homme à l'homme : la voie « courte » des relations avec le prochain, de l'amitié, du couple, puis la voie « longue » des relations au *socius* à partir des institutions et des appareils sociaux, économiques et politiques. C'est bien souvent par la voie longue de l'institution que nous tissons des relations personnelles avec le prochain. Et c'est aussi par l'intermédiaire d'institutions comme les transports publics, le service des Postes, la sécurité sociale, la justice distributive, les organes juridictionnels, les appareils administratifs... que nous pratiquons la charité. Les bienfaits personnels prodigués par les institutions ne peuvent pas être évalués. Une relation personnelle et intime, un face-à-face avec tous ceux qui travaillent au sein des institutions, sont humainement impossibles, et nous ne pouvons pas savoir si nous atteignons vraiment les personnes³⁰.

2.2 La grâce valorisante de la reconnaissance

Dans son étude intitulée *L'Image de Dieu et l'épopée humaine*, Ricœur esquisse une anthropologie théologique inspirée par l'interprétation patristique de l'« *imago dei* », et une critique concrète des trois passions de l'avoir, du pouvoir, et du valoir dans l'anthropologie kantienne. C'est là qu'il parle pour la première fois de l'estime, de la reconnaissance mutuelle et de « lutte pour la reconnaissance ».

L'homme n'est pas seulement individuel, mais à la fois individuel et collectif. La réalité et l'histoire humaine sont telles que l'homme vit simultanément ces deux types de relation : la première – la voie courte – qui le relie au prochain selon un mode très personnalisé ; le second – la voie longue – le rattache au *socius* selon un mode impersonnel ou anonyme. La distinction du prochain et du *socius*, de la sphère privée et de la sphère publique, est donc irréversible. Mais il existe d'incessantes articulations et “interférences” entre ces deux sphères : celle de la rencontre de l'homme avec l'homme et celle de la rencontre de l'homme avec le *socius*. C'est ce que montrent les trois registres de « l'avoir », du « pouvoir » et du « valoir » dans les relations humaines. Chacune de ces trois passions peut être vécue sur un mode aussi bien très personnalisé que très anonyme³¹. La première passion, l'avoir, « est déterminée par la relation de travail et d'appropriation ; la seconde [le pouvoir], par la relation de commandement et d'obéissance (...) la troisième [le valoir], a aussi un support objectif dans les mœurs, les codes, les monuments, les œuvres d'art et de culture. Par leur double appartenance au monde passionnel et au monde institutionnel, l'avoir, le pouvoir et le valoir échappent à l'éclatement du prochain et du *socius* et à la dichotomie des relations courtes et des relations longues : ce sont les mêmes situations qui sont vécues sur un

mode interpersonnel et dans le cadre d'institutions ou d'organisations économiques, politiques, culturelles »³².

C'est à propos de la troisième sphère de rencontre de l'homme avec l'homme, dans la sphère du valoir, que Ricœur parle pour la première fois de « la grâce valorisante de la reconnaissance »³³. La relation de reconnaissance mutuelle est, par excellence, interpersonnelle et plus exclusivement personnalisée que les deux autres passions. Mais, dans sa déchéance, elle est parasitée par toutes sortes de passions telles que la vanité, la prétention, le scandale ou la jalousie. Massacrée et mutilée par des maux et des vices atteignant les « reins et les cœurs » des personnes singulières, la relation de reconnaissance prend parfois un visage défiguré et terrifiant. La déchéance du valoir se trouve précisément dans le fait que c'est l'autre qui nous donne notre propre valeur, et que notre existence n'est plus qu'un reflet de l'opinion d'autrui. Tout l'esprit négatif de cette troisième passion se retrouve ici : vanité, prétention dans les cas de surestimation, jalousie dans ceux de sous-estimation, quête ardente, ardue et sans fin pour une reconnaissance... Nous nous voyons à travers le regard d'autrui, à travers les images que les autres se font de nous et vice-versa. Le « qui » nous caractérisant n'est plus qu'un reflet pauvre de l'autre, et donc fragile. Mais cette image est aussi très puissante, au sens où elle participe à la valorisation ou à la dépréciation de l'autre.

C'est aussi à travers la réalité de la culture que nous nous rencontrons mutuellement. Les deux essais *Le 'socius' et le prochain* et *L'Image de Dieu et l'épopée humaine* traitent donc du thème de la reconnaissance, de sa déchéance et de son élan à partir de la relation culturelle qui est cette passion du « valoir ». Par contre, dans *Parcours de la reconnaissance*, l'accent porte sur la relation humaine du pouvoir dans l'ordre politique.

3 La requête de reconnaissance dans *L'homme faillible*

C'est avec son ouvrage intitulé *L'homme faillible*³⁴ que le thème de la reconnaissance apparaît pour la première fois dans une perspective *stricto sensu* philosophique. Le contexte est celui d'une réflexion sur les conditions de possibilité d'une « philosophie du sentiment » dans l'analyse de la fragilité affective, à partir de l'anthropologie kantienne des trois passions de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Nous retrouvons le thème de « la reconnaissance » entendue comme la quête ardente de l'estime d'autrui, dans le sentiment originaire et non-perversi de la troisième passion, celle du « valoir ».

Après avoir mis en évidence dans la nature conflictuelle de l'homme une disproportion ontologique, Ricœur entame une analyse du *quomo/v*, le cœur siège ultime de tous les conflits. Il part de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant et de son analyse de la trilogie des passions spécifiquement humaines de l'avoir (*Habsucht*), du pouvoir (*Herrschaft*) et du valoir (*Ehresucht*), ainsi que des déviations pathologiques de l'affective humaine³⁵. Ces trois passions se révèlent dans l'expérience que nous faisons quotidiennement des relations personnelles intimes avec le prochain, ainsi que dans les relations indirectes, institutionnelles. Dans les relations personnelles, privées, tout d'abord, ces trois passions sont vécues comme celles de la possession, de la domination et de l'ostentation. Elles se trouvent aussi au centre de trois sphères institutionnelles très importantes pour les relations interhumaines : la sphère économique de l'avoir, la sphère politique du pouvoir et la sphère culturelle de la reconnaissance mutuelle. La traduction littérale allemande de ces trois passions est plus parlante. Ainsi, la *Habe* est la possession, l'appartenance (dimension économique) ; le *Herrschaft* correspond à la domination (dimension politique) ; et l'*Ehre* est l'honneur ou le respect (dimension culturelle). Dans

les termes composés dérivés de ces trois mots, le suffixe *Sucht* exprime l'excès, la manie. Considérées dans leur visage innocent et non défiguré, ces trois passions sont constitutives de la praxis humaine et de l'affirmation de soi. Elles ne se pervertissent que dans leurs excès. La *Sucht* transforme leur innocence originelle en déviation et en égarement.

Dans son excès, l'avoir devient avidité, avarice, envie ; le pouvoir se pervertit en tyrannie, en domination de l'homme sur l'homme. Quant à la troisième passion, celle du valoir, son excès se trouve dans la vanité, la gloire et la prétention. D'après Ricœur, « nulle part il n'est plus difficile de distinguer la figure perverse de l'intention constituante, la passion dérégulant du sentiment constituant : vanité et prétention semblent épuiser toute l'essence mensongère de cette existence fantomatique du moi dans l'opinion d'un autre »³⁶. Toutefois, dans son état constituant, avant de devenir aliénante la passion du valoir correspond à la quête du valoir dans l'opinion d'autrui, une quête d'estime que Ricœur appelle *reconnaissance*.

35

La quête d'estime n'a en soi rien d'égoïste ni de solipsiste. Nous y trouvons le désir d'exister à travers le simple fait d'être reconnu par autrui³⁷. La quête de reconnaissance est une relation interhumaine, réciproque. Dans les passions de l'avoir et du pouvoir, nous trouvons aussi une relation interhumaine, mais celle-ci n'est ni réciproque ni constitutive du soi. Ainsi, la sphère économique connaît-elle des relations d'exclusion mutuelle. Les relations établies dans la sphère du pouvoir politique se situent sur l'axe du commander-obéir et sont donc hiérarchisantes et asymétriques. Ce n'est que dans les relations interpersonnelles que le soi trouve l'affirmation vitale de lui-même, qu'il se découvre estimé, approuvé, reconnu³⁸. Dans ce désir d'être reconnu par autrui, le soi vise autre chose que ses possessions – c'est ce qui le différencie de la passion de l'avoir –, il renonce à son désir de domination – tellement

propre à la deuxième passion, celle du pouvoir –, il cherche à être reconnu dans son existence même. Ce n'est pas un hasard si la racine du substantif « reconnaissance » vient du mot « connaissance » car, d'après Ricœur, seuls les êtres connaissants sont capables de reconnaissance.

La reconnaissance comme sentiment repose sur des personnes qui sont, de par leur nature même, des fins en soi et non des moyens dont nous disposerions à notre guise. Ce que nous estimons en autrui est l'humanité, celle-là même que nous estimons en nous-mêmes³⁹. Ricœur reprend ce qu'il a déjà évoqué dans *Approches de la personne* et dans *L'image de Dieu...* sur la place d'autrui dans l'estime de soi. L'estime de soi est indirecte. Elle nous est donnée à travers le regard valorisant d'autrui. Il y a fragilité et perversion lorsque l'« estime » d'autrui devient une simple « opinion », ou quand il y a une dépendance excessive envers la fragile opinion d'autrui. Une telle perversion peut revêtir les formes pathologiques du sentiment d'infériorité ou de la surestimation de soi. L'existence devient alors un pur reflet, quasi-fantomatique, au risque de n'être plus qu'une phrase d'autrui. Rien n'est plus fragile ou dangereux que lorsque nous nous abandonnons aveuglément à une croyance.

Dans *L'homme faillible*, la reconnaissance, en son état originaire, ne prend jamais la forme violente d'une lutte, mais s'apparente à une quête ardente de l'estime d'autrui. Dans son excès, cette quête de reconnaissance connaît la perversion mais sans jamais prendre l'aspect d'une lutte.

4 La reconnaissance en psychanalyse: le désir d'être reconnu par autrui

Le texte « Image et langage en psychanalyse », publié après sa mort et pour la première fois en français dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*⁴⁰, est issu d'une conférence donnée à l'université de Yale en 1978. Le

manuscrit original, conservé dans les Archives du Fonds Ricœur, est en français. C'est en réfléchissant à la place primordiale de la parole dans la situation analytique, que Ricœur aborde le thème de la reconnaissance. La situation analytique est une « *talk-cure* » présentant deux caractéristiques. C'est, tout d'abord, une *relation de parole*. L'analyste ne peut reconnaître le désir caché, la libido ou le refoulement qu'à partir de ce que dit l'analysant. C'est en racontant, en donnant forme et visage à ce qui fut vécu, en « répétant » nos expériences, que nous entrons progressivement dans le processus de la cure thérapeutique : « La mise en place des entités théoriques telles que libido, investissement, refoulement, et l'établissement de modèles explicatifs, tels que théorie des pulsions, première et deuxième topiques, etc. »⁴¹, ne sont possibles qu'à partir de ce qui peut être dit. La partie muette, la partie cachée, le non-dit ne peuvent eux non plus aussi être analysés qu'à partir de ce qui est dit : « La psychanalyse ne connaît du désir que ce qui peut être dit. (...) il ne s'agit ici nullement d'une amputation de l'expérience humaine réduite au discours, mais, au contraire d'une extension de la sphère sémiotique jusqu'aux confins obscurs du désir muet d'avant le langage. »⁴²

Ensuite, l'acte de parler, le « *talk* », est toujours une parole adressée à l'autre. Parler c'est parler à l'autre, c'est s'adresser à un autre. Dans cet acte de parler de soi à l'autre, dans le fait de raconter son expérience personnelle, se trouve aussi le désir de se révéler à l'autre, de se faire connaître à l'autre et reconnaître par lui. L'acte de parler de l'analysant exprime son désir d'être reconnu par autrui, notamment ici son thérapeute : le désir non seulement parle, mais parle à l'autre. Ce deuxième point de départ de la pratique analytique « révèle que dès l'origine le désir humain est, selon l'expression de Hegel, désir du désir de l'autre et finalement désir de la reconnaissance »⁴³.

5 La reconnaissance de soi médiatisée par la sanction juridique

L'étude « Sanction, réhabilitation, pardon », reproduite dans le recueil *Le Juste*⁴⁴, fut à l'origine une intervention prononcée lors du colloque *Justice ou vengeance. L'institution judiciaire face à l'opinion*, organisé le 30 avril 1994 à Paris, par *la Croix, l'Événement*. L'étude propose de suivre les trois étapes de l'application de la sentence prononcée : la sanction, la réhabilitation, le pardon. Dans ce parcours tripartite, la reconnaissance apparaît comme reconnaissance par autrui, et comme reconnaissance de soi. L'enjeu des deux sens de la reconnaissance est l'estime de soi.

La sanction, parole prononcée par le juge, est d'une part la reconnaissance publique de la victime comme être offensé et humilié, d'autre part la reconnaissance de l'accusé comme coupable. Cette reconnaissance publique du tort, rétablissant l'ordre fracturé est une véritable catharsis pour la victime. Elle l'aide à reconstruire sa vie, à rétablir son honneur et sa bonne réputation, à retrouver le respect et l'estime de soi qui étaient perdus. Ces retrouvailles de l'estime de soi par la victime peuvent, d'après Ricœur, entraîner un véritable travail de deuil et aboutir à une éventuelle réconciliation avec soi-même⁴⁵.

Grâce à la sanction prononcée, le plaignant se reconnaît comme victime et offensé. Cette reconnaissance de soi comme victime l'aide à poursuivre son travail de deuil. Quant à l'accusé, il se reconnaît à travers la sanction prononcée comme un être raisonnable et responsable du crime commis, comme le véritable agent de ses actes. De plus, il doit aussi reconnaître la sanction comme raisonnable, car « tant que la sanction n'a pas été reconnue elle-même pour raisonnable par le condamné, elle n'a pas atteint ce dernier comme être raisonnable »⁴⁶. Tant que l'accusé ne reconnaît pas la sanction

pour raisonnable, celle-ci reste un véritable échec. Pour le coupable, l'incarcération est la suite de la sanction prononcée. Si elle marque l'« *exclusion* de la cité », elle signifie aussi symboliquement « les peines accessoires : perte de l'estime publique et privée, perte de capacités diverses, juridique et civique »⁴⁷. L'incarcération doit avoir pour but de « restaurer la *capacité* du condamné à redevenir citoyen à part entière à l'issue de sa peine ». Le don du pardon que la victime peut accorder au coupable, ne lui est pas dû. Dans son pardon, la victime renonce volontairement à la punition et se trouve rétablie dans l'estime publique aussi bien que dans l'estime de soi-même.

L'estime de soi sera reprise dans *Soi-même comme un autre* comme un élément essentiel de la visée de la vie bonne et, dans une certaine mesure, inséparable de l'opinion d'autrui.

6 *La reconnaissance comme « petit miracle de la mémoire heureuse »*

39

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la reconnaissance se trouve mise en rapport avec le passé, le rappel des souvenirs, comme « le petit miracle de la mémoire »⁴⁸, et l'équivalent de l'« *incognito* du pardon »⁴⁹.

La reconnaissance se présente comme une des figures de la typologie de la mémoire. Ricœur distingue deux figures de celle-ci : la mémoire-habitude, et la mémoire-remémoration. La mémoire-habitude est simplement agie et sans reconnaissance explicite. Ce sont « les savoirs généraux, tels que règles de calcul ou de grammaire, lexiques familiers ou étrangers, règles de jeux, etc. ». Ces arts sont appris « par cœur » et la mémoire dont nous avons besoin ici est la mémoire artificielle. Ils n'ont guère recours à la reconnaissance. La mémoire-remémoration, en revanche, ne va pas sans une reconnaissance déclarée. Lorsque nous reconnaissons une image, lorsque nous

reconnaissons un type de musique par la simple association de notes musicales, nous nous réjouissons. Il y a en l'homme une mémoire perceptive qui correspond à une image perçue. Si nous nous souvenons d'une image, c'est parce que cette image existait déjà en nous, dans l'inconscient et qu'elle n'est venue à la conscience que par un choc interne ou externe⁵⁰. Enfin, la reconnaissance est une sorte d'équivalent de l'*incognito* du pardon. La triple attribution de la mémoire à soi, aux proches et aux autres lointains est étudiée sous l'angle de la dialectique du délier-lier véhiculée par la problématique du pardon.

7 La reconnaissance de l'autre comme soi-même et de soi-même comme un autre

La figure de la reconnaissance est explicitement présente dans la thèse de Ricœur sur la personne. Cette thèse se trouve dans les essais traitant directement de la question de la personne – « Note sur la personne »⁵¹, « Meurt le personnalisme, revient la personne... »⁵², « *Approches de la personne* »⁵³ – aussi bien que dans les autres articles, comme « L'appel de l'action. Réflexions d'un Étudiant protestant »⁵⁴, « Comment respecter l'enfant ? »⁵⁵, « Sympathie et Respect »⁵⁶, « Le 'soi' digne d'estime et de respect »⁵⁷, « Le sujet convoqué »⁵⁸ ou « Le soi mandaté »⁵⁹. Le thème de la reconnaissance se trouve au cœur de son livre *Soi-même comme un autre*. En effet, dans son article « Approches de la personne », publié un mois avant *Soi-même comme un autre*, et qui semble être le précurseur de ce livre puisqu'il résume en quelques pages la thèse qui y sera développée, Ricœur présente l'« herméneutique du soi » comme une « phénoménologie herméneutique de la personne ».

Une lecture attentive de l'ensemble de ces articles montre que Ricœur a non seulement défini la personne en lien avec les

pouvoirs qu'il a longuement exposés dans l'« herméneutique du soi », ou la « phénoménologie de l'homme capable », mais aussi qu'une telle approche se trouve dans les articles antérieurs à *Soi-même comme un autre*, et remonte même à ses premiers écrits. Il montre que la personne est plus qu'un corps biologique, sociologique ou psychologique ; plus qu'un tempérament, un caractère, une mentalité, un objet de science, et beaucoup plus qu'un individu. La personne est incarnée. Elle est celui ou celle qui agit, parle, souffre, raconte, prend la responsabilité de ses actes, peut faire le don total et gratuit de soi, aimer son prochain. Est personne l'homme convoqué et répondant à un appel. La personne peut se faire reconnaître, se révéler par une attitude et se rapporter à une triade de valeurs, que Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, appelle « visée éthique ». Il y a une structure trinitaire dans la constitution de la notion de personne : soi, autre, institutions. Qui plus est, l'homme chrétien, par le fait même qu'il est chrétien, ajoute quelque chose d'original à la perspective de la personne.

41

La définition de la personne que propose Ricœur, contient déjà, au moins à l'état de germe et de rudiment, le concept de la reconnaissance de soi-même et de ses pouvoirs, et la reconnaissance d'autrui.

7.1 La personne comme acte, comme être incarné

Dans le texte *Note sur la personne*, publié dans la revue *Le Semeur*, destinée aux lycéens et étudiants chrétiens, Ricœur présente le thème de la reconnaissance de soi-même, la reconnaissance d'autrui comme prochain, et la reconnaissance mutuelle. Il commence son article dans un style qui rappelle le récit d'Élie à l'Horeb. À la question « Qu'est-ce que la personne ? », il envisage d'abord trois hypothèses que l'analyse l'amène d'abord à récuser, avant d'aboutir enfin à la bonne réponse. Ricœur privilégie ainsi un parcours détourné,

au lieu d'une voie directe. C'est la première fois que nous trouvons ce type d'expression chez lui ; le philosophe y aura recours dans presque tous ses écrits postérieurs. En d'autres termes, la voie choisie dans le présent article est une voie négative permettant d'arriver à la bonne réponse à partir de ce qui est exclu. La question « Qu'est-ce que la personne ? » à laquelle Ricœur essaie de répondre s'accorde bien avec le *Zeitgeist*. L'article *Note sur la personne* paraît à un moment où la notion de personne est d'actualité, tant en philosophie qu'en théologie. Pour sa part, Ricœur se propose de jeter un regard spéculatif sur cette notion.

Le « qui », explique Ricœur, se trouve lié à un corps depuis sa naissance, c'est-à-dire à un système ternaire de forces: biologiques, psychologiques, sociologiques. Les forces biologiques donnent un tempérament, mais la personne n'est pas le tempérament. Les forces psychologiques, quelles soient héritées ou acquises au cours de la vie, déterminent le caractère. Mais la personne n'est pas réductible à son caractère. En effet, le caractère change, se modèle tout au long de la vie, selon le milieu, qu'il soit économique, social, moral ou religieux. L'homme est conditionné par le physique, le mental et le social : « Un "on" tyrannique, me pétrit, me forme »⁶⁰. Ces forces anonymes donnent une certaine tournure au caractère d'un individu. Mais la personne n'est pas l'individu, dit Ricœur⁶¹. Sous certaines conditions, le tempérament, le caractère et la mentalité d'un individu sont prévisibles, et peuvent donc faire l'objet d'une étude scientifique. Mais la personne n'est pas un objet de science. De plus, elle est « capable de mettre en échec les prévisions de la caractérologie et de la sociologie »⁶². Ainsi l'homme alcoolique, contre toute prévision de la science de l'homme, peut décider un jour d'arrêter de boire, et de rompre ainsi le cycle infernal : « Dès lors l'homme est personnel dans la mesure où il empêche les sciences de l'homme d'être

rigoureuses»⁶³. Le fait qu'une personne soit plus qu'un objet biologique se trouve aussi affirmé dans son discours *Comment respecter l'enfant*. Après avoir passé en revue l'état actuel de l'enseignement qui a pour ambition de transformer les élèves en êtres bien adaptés aux fonctions biologiques et professionnelles, de « cultiver » l'homme avec le projet de l'adapter à son milieu, Ricœur dresse le constat suivant : l'élève est d'abord une personne, et la personne est plus qu'une fonction biologique ou un ensemble de tâches définies par la société. La personne, dit Ricœur, est une tâche infinie qui n'est pas définissable en termes d'utilité. L'élève est pris entre deux tensions. Il est appelé d'une part à devenir adulte et d'autre part à se réaliser pleinement comme l'enfant qu'il est : « Respecter la vocation de l'enfant, c'est d'abord tenir ouverte notre conception de l'enfance ; reconnaître cette double dimension de l'état d'enfance et la tension que cet état recèle »⁶⁴. Il faut donc une réforme de l'enseignement qui respecte la vocation de l'enfant, voire même l'élève.

43

Si la personne n'est ni un individu (c'est-à-dire la somme du tempérament, du caractère et de la mentalité) ni un objet de science, qui donc est-elle ? La réponse de Ricœur, qui fait écho à Max Scheler, se trouve dans la notion d'acte. C'est l'acte qui fait une personne : « Je suis personne quand JE fais ce que je fais, c'est-à-dire au sens radical, et radicalement actif du mot faire, quand ce que je fais s'explique non par toutes les forces déterminées, mais par *moi*, par ma libre décision »⁶⁵. La personne peut agir et se tenir comptable de ses actes : ceux-ci peuvent lui être imputés. La personne peut reconnaître ses actes, et en assumer la responsabilité : « La personne *agit* et n'est pas agie. (...) La personne c'est ce qui revendique un certain acte, ce qui se solidarise avec cet acte, en assume les conséquences, en est responsable »⁶⁶. Mais gare à tout dualisme qui opposerait l'individu et la personne. Car l'homme n'est pas âme d'un côté et corps de l'autre,

individu d'un côté et personne de l'autre : « Je suis un tout unifié. Je suis chair ».

Cela signifie que l'homme est incarné dans un monde habité par d'autres corps, qu'il est un corps parmi les corps. Cette nature corporelle de l'homme est longuement analysée en lien avec les idées de volontaire et d'involontaire, dans la *Philosophie de la volonté*⁶⁷. Hormis quelques références dans certains articles et dans *Sympathie et Respect*⁶⁸, le corps est passé presque sous silence jusqu'à sa reprise dans *Soi-même comme un autre*, où on retrouve l'affirmation « la personne est aussi corps ». Le corps devient référence identifiante de personne, aussi bien que la médiation entre soi et le monde. Le corps retrouve alors une place éminente dans l'analyse de la reconnaissance de soi-même dans *Parcours de la reconnaissance* : c'est à partir des traces inscrites sur son corps que le soi se fait reconnaître par d'autres partenaires⁶⁹.

7.2 L'attitude-personne

Dans son essai *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, Ricœur parle de la personne comme foyer d'une attitude. Cette « attitude-personne » se caractérise par deux critères : la crise et l'engagement. Face à une situation de crise où tous les repères, économiques, sociaux et culturels, sont brouillés, la personne-attitude peut encore agir et se manifester ; la personne est capable de réagir devant l'intolérable et dire : « je ne sais plus quelle est ma place dans l'univers, je ne sais plus quelle hiérarchie stable de valeurs peut guider mes préférences, je ne distingue pas clairement mes amis de mes adversaires, *mais il y a pour moi de l'intolérable* ». Ricœur reprend son analyse du pouvoir de dire « non », cette « résistance à l'intolérable » dans ses autres écrits. Il y présente la tolérance comme une vertu individuelle et collective. Mais demeure la fonction de réveil et d'alerte de

l'intolérable, l'indignation suscitée par lui. Ricœur aborde alors les questions suivantes: Comment reconnaissons-nous l'intolérable ? Qu'est-ce qui est spécifiquement intolérable ? Au nom de quoi dénonçons-nous l'intolérable ?⁷⁰ Et il le définit en lien étroit avec la volonté d'un individu : « L'intolérable, c'est ce qu'on voudrait ne pas tolérer, alors qu'on le pourrait ou même qu'on le devrait »⁷¹. C'est en tant que vertu que la tolérance rencontre sa limite dans la question « jusqu'où ? »... tolérer. Ricœur répond à cette question sur deux plans, l'un individuel et l'autre collectif⁷². Le couple crise/engagement suscite trois corollaires : 1° la fidélité dans le temps ; 2° la reconnaissance de l'altérité et de la différence dans l'identité de la personne ; 3° une vision historique globale. Le critère de l'engagement signifie une fidélité dans le temps à une cause supérieure qui me dépasse, une cause néanmoins choisie librement. L'engagement est la vertu de la durée et non pas d'un instant. C'est une fidélité à une direction choisie une fois pour toutes. Cette fidélité à l'engagement, même dans la crise, me confère une identité⁷³. Il s'agit d'un apprentissage à travers la crise⁷⁴.

Le couple crise/engagement implique aussi l'accueil de l'altérité et de la différence dans l'identité de la personne⁷⁵. Ricœur souligne la fécondité juridique, politique, sociale et économique de l'idée de personne. Dans la défense des droits de l'homme et des droits des prisonniers ou dans les cas de conscience posés par la législation d'extradition, la personne est le meilleur candidat pour soutenir ces luttes, mieux que la conscience, le sujet ou l'individu. On trouve une telle définition de la personne comme attitude, comme capable de s'engager dans une crise, dans « Note sur la personne »⁷⁶. La personne se fait reconnaître – Ricœur utilise le mot « se manifeste » – à travers une vocation et une responsabilité, par sa capacité à entendre un appel et à y répondre en responsabilité : « Me voici ! ». Ce thème du soi capable de s'engager de son plein gré est déjà présent, comme nous l'avons montré, dès sa

jeunesse universitaire. Un demi-siècle plus tard, les figures du soi « mandaté » et du soi « répondant » font l'objet des *Gifford Lectures* que Ricœur prononce à l'Université d'Édimbourg. Il les développe à partir des récits de vocation de prophètes et de disciples dans « L'Un et l'Autre Testament »⁷⁷.

7.3 La personne comme Christomorphe

À la fin de l'article « Note sur la personne », on trouve la constatation que l'homme chrétien, « parce que chrétien », apporte un surplus à la notion de la personne. Le chrétien sait que tout ce qu'il a reçu vient de Dieu, qu'il ne possède que ce qu'il reçoit de Dieu, et que, dès lors, il se donne à Dieu en aimant son prochain. Ce n'est que dans le don de soi-même à Dieu, dans la dépossession totale en Dieu, que la personne s'achève. Ricœur s'appuie sur des citations remaniées de l'Évangile : « pour créer, le chrétien se laisse créer, pour vivre, il meurt à lui-même. Celui qui conservera sa vie la perdra... »⁷⁸. L'homme chrétien est appelé non par une utopie ou au nom d'une valeur quelconque, mais par la vie concrète de « la Personne en soi, Jésus "limite atteinte de la personne dans l'histoire" (selon Denis de Rougemont) »⁷⁹. Appelé par cette « Personne en soi », le chrétien apporte à la notion de personne, la perspective du don total de soi à Dieu et de l'amour du prochain. Dans le dépouillement total de soi-même comme achèvement de la personne, nous devinons la vocation franciscaine de la *kénose*. Appeler le soi-chrétien à devenir un « *christomorphe*, c'est-à-dire à l'image de l'image par excellence » est un thème qui revient dans sa conférence intitulée *Le sujet convoqué*.

Le don gratuit que le chrétien reçoit de Dieu, le pousse à se donner en retour à Dieu et à autrui. Ricœur suggère-t-il ici que ce don, pourtant d'une forme supérieure et non marchande, dissimule une demande de retour ? Le don gratuit de Dieu

dissimulerait-il quelque intérêt caché derrière la générosité, comme cela peut être supposé dans notre amour des ennemis ? Cette hypothèse a été envisagée dans son analyse sur le don et la place de la réciprocité dans l'acte de donner, éléments constitutifs de la reconnaissance mutuelle.

Dans son discours « Comment respecter l'enfant ? », on trouve l'idée que l'homme chrétien a quelque chose à ajouter au concept de la personne. Ricœur y développe une réflexion personnelle, à partir de sa propre situation d'enseignant laïc et chrétien, sur l'esprit de la pédagogie des enseignants. La question à laquelle il tente de répondre est la suivante : comment articuler le métier d'enseignant, en particulier d'enseignant laïc, avec la foi chrétienne ? La réponse ne se trouve pas dans des principes pédagogiques chrétiens, car il n'existe pas de pédagogie chrétienne comme telle. La réponse se trouve dans la visée même de l'enseignement, dans l'allure de la pédagogie, explique-t-il : « Nous (les enseignants chrétiens) avons à donner, à travers nos idées pédagogiques, des signes de notre appartenance à la vie chrétienne et ces signes sont moins dans les idées de notre pédagogie que dans son intention, dans sa visée, dans son allure »⁸⁰. Ces signes sont, pour Ricœur, les trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et l'amour. Ainsi, un enseignant laïc dans le cadre même de l'école laïque, témoigne-t-il son appartenance à la foi chrétienne par les signes de la foi, de l'amour et de l'espérance. Sous le signe de la foi, l'enseignant pratique l'esprit d'ouverture. Le signe de l'amour est le regard de respect infini que l'enseignant porte à son élève. Parce qu'il est capable d'admiration, d'une imagination déconcertante, de sympathie avec le monde et les choses, l'élève-enfant appelle les adultes à retrouver leur propre enfance, voire à découvrir comme nouvelle l'enfance qu'ils ont connue et perdue. Le signe de l'espérance est figuré par la patience de l'enseignant envers son élève⁸¹. L'enseignant-chrétien, en tant que

pédagogue chrétien, a donc quelque chose de substantiel à apporter à sa profession.

7.4 La personne : Soi-même comme un autre

Dans l'article « Approches de la personne », Ricœur distingue quatre strates qui pourraient permettre d'élaborer une définition de la personne. La personne est l'homme parlant, agissant et souffrant ; l'homme racontant sa vie ; le personnage de son récit ; l'homme responsable. Ces quatre pouvoirs déterminent les capacités de base d'une personne. Ils sont ordonnés à la visée éthique, le « *souhait d'une vie accomplie – avec et pour les autres – dans des institutions justes* »⁸², déterminante pour la constitution éthique de la personne. La personne est rythmée par la triade éthique : estime de soi, sollicitude pour autrui, souhait de vivre bien dans des institutions justes. Le souhait d'une vie accomplie, qui n'est autre que celui de vivre bien, dans l'horizon d'une vie heureuse, est marqué par l'estime de soi. L'estime de soi n'est ni égoïsme ni solipsisme. Le terme « soi », en lieu et place de « moi », est la garantie contre une telle interprétation.

Une vie avec et pour les autres, le mouvement de se tourner vers autrui, d'entendre son appel et d'y répondre, c'est cela la « sollicitude ». En d'autres termes, c'est le « soi mandaté » et le « soi répondant ». Ricœur souligne la place importante de la réciprocité dans la sollicitude. Il met aussi en évidence la place primordiale de la reconnaissance dans la relation de soi avec l'autre. Cette reconnaissance est réciproque, même dans une relation marquée par l'inégalité. L'amitié peut rapprocher deux individus insubstituables : la réciprocité entre les deux est évidente. Mais dans le cas de deux personnes séparées par une forte inégalité, comme pour un maître et son disciple, la réciprocité est moins visible. Dans cette relation du plus fort au plus faible, seule les voies diverses de la reconnaissance

peuvent rétablir la sollicitude, à savoir la reconnaissance de la supériorité du maître par le disciple, et la reconnaissance de son disciple par le maître, par la compassion et le don.

Pour Paul Ricœur, une institution est juste si elle est associée au principe d'équité. Les relations institutionnelles ne sont pas interpersonnelles comme celles de l'amitié ou de l'amour. Cette incapacité, dans la relation institutionnelle, à voir chacun comme un ami, ne signifie pas pour autant une infériorité éthique. Dans une institution, « chacun est une personne distincte », mais une relation interpersonnelle est cependant peu probable.

Le thème de la reconnaissance constitue le cœur de l'anthropologie herméneutique développé par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Il en parle ainsi :

« 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. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance »⁸³.

49

Notons enfin l'implication mutuelle que l'on trouve dans certains actes de discours comme la promesse. La promesse peut être considérée comme une « parole risquée ».

Pouvoir promettre et reconnaître soi-même et autrui dans la promesse rappellent l'« attitude-personne » où celui/celle qui s'engage respecte la parole donnée, même dans une situation de crise, voire en dépit de la crise. S'engager à faire quelque chose en disant à quelqu'un « Je promets », implique la triade soi-même, autrui et institution⁸⁴. La promesse est une reconnaissance mutuelle dans la parole, une reconnaissance de soi et d'autrui comme *mêmeté* et comme *ipséité*, une

reconnaissance de la permanence d'une substance immuable que le temps n'affecte pas, en dépit de « la possibilité de trahir sa propre parole [ce qui] implique un acte supplémentaire qui s'exprime dans l'obligation de tenir parole ». Et Ricœur d'ajouter qu'« il faut alors faire intervenir l'injonction qui combine le respect de soi, le respect de l'autre qui compte sur moi, enfin le respect de l'institution même du langage, laquelle repose entièrement sur la présupposition que chacun “*means what he (or she) says*” »⁸⁵.

La promesse: c'est le maintien de soi en dépit des vicissitudes du cœur⁸⁶.

Cet enquête sur la compréhension des antécédents de la figure de la « reconnaissance » dans l'œuvre antérieure au *Parcours de la reconnaissance* a permis de découvrir que la thématique de la reconnaissance persiste tout au long du parcours philosophique de Paul Ricœur, et que ses tout premiers écrits contiennent déjà, au moins à l'état de germe et de rudiment, la reconnaissance-identification, la reconnaissance de soi-même et de ses pouvoirs, la reconnaissance d'autrui et la reconnaissance mutuelle. Le concept de reconnaissance apparaît dès le début du cheminement philosophique de Ricœur et court tout au long de son œuvre d'une manière implicite ou explicite.

Le choix des textes analysés est dicté par les occurrences où le thème de la reconnaissance est bien évident ou non négligeable. Toutefois ce thème est présent dans bien d'autres textes de Ricœur notamment « Fragile identité : Respect de l'autre et l'identité culturelle » ; « Autonomie et vulnérabilité », « Le conscient et l'inconscient », « La question du sujet : le défi de la sémiologie », textes qui ne font pas partie de notre analyse. Cette une tâche qui reste encore à faire.

¹ P. Ricœur, « L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant », *Terre Nouvelle*, n° 2, juin 1935, p.7-9.

² *Ibid.*, p.7-8.

³ Cf. *Ibid.*, p.8.

⁴ Cf. *Ibid.*

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990, p.227.

⁶ P. Ricœur, « L'appel de l'action », *op.cit.*, p.9.

⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.202.

⁸ Cf. *Ibid.*

⁹ *Idem.*

¹⁰ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1967.

¹¹ P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », dans *Cahiers de la vie spirituelle* (« L'amour du prochain »), Paris, Cerf, 1954, p.293-310 ; dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.99-111.

¹² P. Ricœur, « L'Image de Dieu et l'épopée humaine », *Le Christianisme social*, vol. 68, n° 7-9 (juillet-septembre), 1960, p.493-514 ; dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.112-131.

¹³ P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.99.

¹⁴ *Luc* 10, 29.

¹⁵ *Luc* 10, 25-37.

¹⁶ P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.100.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.100-101.

¹⁹ *Ibid.*, p.105.

²⁰ « Quand le Fils de l'homme viendra (...) et les justes à une vie éternelle » (*Matthieu* 25, 31-46).

²¹ P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.102.

²² *Ibid.*

²³ Cf. *Ibid.*, p.106.

²⁴ *Ibid.*, p.102.

²⁵ Allusion à l'épisode biblique du paiement de l'impôt dû à César (*Marc* 12, 13-17 ; *Luc* 20, 20-26 ; *Matthieu* 22, 16-22).

²⁶ Ricœur développe la théorie du « magistrat » dans l'essai « L'Image de Dieu et l'épopée humaine », à partir du chapitre 13 de l'Épître de Saint Paul aux Romains (P. Ricœur, « L'Image de Dieu et l'épopée humaine », *op.cit.*, p.124-126).

²⁷ P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », *op.cit.*, p.104.

²⁸ *Ibid.*, p.106.

²⁹ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2004, p.323.

³⁰ Cf. P. Ricœur, « Le 'socius' et le prochain », *op.cit.*, p.110-111.

³¹ P. Ricœur, « L'Image de Dieu et l'épopée humaine », *op.cit.*, p.116.

³² *Ibid.*

³³ Cf. *Ibid.*, p.120-121. Ce thème est repris dans *L'homme faillible* dans l'analyse de la fragilité affective.

³⁴ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1960.

³⁵ E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduction française par Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964, § 80-88. Voir P. Ricœur, *Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, *op.cit.*, p.136-148.

³⁶ *Ibid.*, p.136-137.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p.137.

³⁸ Cf. *Ibid.*

³⁹ Cf. *Ibid.*, p.139.

⁴⁰ P. Ricœur, « Image et langage en psychanalyse », *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p.105-138.

⁴¹ *Ibid.*, p.106.

⁴² *Ibid.*, p.107.

⁴³ *Ibid.*, p.108.

⁴⁴ P. Ricœur, « Sanction, réhabilitation, pardon », *Le Juste*, Paris, Esprit, coll. « Série philosophie », 1995, p.193-208.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p.199.

⁴⁶ *Ibid.*, p.201.

⁴⁷ *Ibid.*, p.202.

⁴⁸P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000, p.644.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰Cf. *Ibid.*, p.652.

⁵¹P. Ricœur, « Note sur la personne », *Le Semeur*, vol. 38, n° 7, mai 1936, p.437-444.

⁵²P. Ricœur, « Meurt le personnalisme, revient la personne... », *Esprit*, n° 73, janvier 1983, p.113-119; reprise dans P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op.cit.*, p.195-202.

⁵³P. Ricœur, « Approches de la personne », *Esprit*, n° 160 (mars-avril), 1990, p. 115-130 ; reprise dans P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op.cit.*, p.203-221.

⁵⁴P. Ricœur, « L'appel de l'action », *op.cit.*, p.7-9.

⁵⁵P. Ricœur, « Comment respecter l'enfant ? », *Foi-Education*, vol. 18, n° 5, octobre 1948, p.2-7.

⁵⁶P. Ricœur, « Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *RMM*, n° 59, octobre-décembre 1954, p.380-387.

⁵⁷P. Ricœur, « Le 'soi' digne d'estime et de respect », in C. Audard (dir.), *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris, Autrement, Série « Morales », n° 10, 1993, p.88-99.

⁵⁸P. Ricœur, « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 28, octobre-décembre 1988, p.83-99.

⁵⁹P. Ricœur, « Le soi mandaté. À l'école des récits de vocation prophétique », *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, p.75-110.

⁶⁰P. Ricœur, « Note sur la personne », *op.cit.*, p.438.

⁶¹Cf. *Ibid.*

⁶²*Ibid.*, p.441.

⁶³*Idem.*

⁶⁴P. Ricœur, « Comment respecter l'enfant ? », *op.cit.*, p.5.

⁶⁵P. Ricœur, « Note sur la personne », *op.cit.*, p.438-439.

⁶⁶*Ibid.*, p.439.

⁶⁷P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1950, p.82-128.

⁶⁸P. Ricœur, « Sympathie et Respect... », *op.cit.*, p.380-387.

⁶⁹Cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit.*, p.115-124.

⁷⁰P. Ricœur, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », *Diogène*, n° 176, octobre-décembre 1996, p.166-176, spécialement p.173.

⁷¹*Ibid.*

⁷²Cf. P. Ricœur, « Obstacles et limites à la tolérance », *op.cit.*, p.142.

⁷³Cf. P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op.cit.*, p.200.

⁷⁴Cette « sagesse » d'un soi instruit par le tragique, se trouve dans « le tragique de l'action » que Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre* (*op.cit.*, p.283).

⁷⁵Cf. P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op.cit.*, p.201.

⁷⁶Cf. P. Ricœur, « Note sur la personne », *op.cit.*, p.437-444.

⁷⁷*L'Un et l'Autre Testament* est le titre d'un des livres de Paul Beauchamp cité par Ricœur pour parler de sa conférence. P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977 ; cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.36.

⁷⁸P. Ricœur, « Note sur la personne », *op.cit.*, p. 443; citations remaniées de *Jean* 12, 24 et *Matthieu* 16, 25.

⁷⁹*Ibid.*, p.444.

⁸⁰P. Ricœur, « Comment respecter l'enfant ? », *op.cit.*, p.6.

⁸¹Cf. *Ibid.*, p.7.

⁸²P. Ricœur, « Approches de la personne », *op.cit.*, p.116.

⁸³P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.344.

⁸⁴Cf. P. Ricœur, « Approches de la personne », p.123-124.

⁸⁵P. Ricœur, « De la métaphysique à la morale », *RMM*, n° 4, 1993, p.455-477, surtout p.476-477; reproduit dans P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p.83-115, surtout p.113-114.

⁸⁶P. Ricœur, « Approches de la personne », *op.cit.*, p.123-124.