Document généré le 22 jan. 2025 12:28

Théologiques

Théologiques

Estime et respect de soi, justice, reconnaissance
De quelques défis actuels en éthique

Denis Müller

Volume 6, numéro 1, mars 1998

Autres regards sur la laïcité

URI : https://id.erudit.org/iderudit/024958ar
DOI : https://doi.org/10.7202/024958ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)
1492-1413 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Müller, D. (1998). Estime et respect de soi, justice, reconnaissance : de quelques défis actuels en éthique. *Théologiques*, *6*(1), 103–117. https://doi.org/10.7202/024958ar

Tous droits réservés © Faculté de théologie de l'Université de Montréal, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Théologiques 6/1 (1998) 103-117.

Estime et respect de soi, justice, reconnaissance

De quelques défis actuels en éthique

Denis MÜLLER
Professeur à la Faculté de théologie
Université de Lausanne, Suisse

L'éthique est aujourd'hui en pleine mutation (l'éthique théologique en subissant le contre-coup)[1]. Effervescence réjouissante ou valse des éthiques, progrès de la conscience morale ou fuite en avant dans ses substitutions juridiques – le biodroit remplaçant la bioéthique? – relativisme moral ou quête d'une éthique commune, morale planétaire ou éthique des vertus, comment s'y retrouver dans ce carrousel tournoyant, sans perdre la tête, mais sans se laisser non plus séduire par des simplifications abusives?

Mon propos sera de suggérer une ligne de crête nous permettant d'avancer au-dessus des précipices ou des abîmes et de baliser une marche plus assurée malgré les équilibres instables et fragiles qui sont de plus en plus les nôtres.

Il s'agit du texte remanié d'une leçon donnée le 2 décembre 1997 à l'Université de Montréal, à l'occasion des cérémonies marquant le 120e anniversaire de la Faculté de théologie et le 30e anniversaire de son installation sur le campus universitaire. Je saisis cette occasion pour remercier la Faculté tout entière (professeurs, doctorants, étudiants et personnel administratif) de son hospitalité généreuse lors de mon congé sabbatique et lui souhaite un avenir fécond.

1 C'est pourquoi j'ai poursuivi à Montréal, ainsi qu'à l'Université Saint-Paul d'Ottawa que je remercie également très vivement, mes recherches sur la généalogie critique et la reconstruction de l'éthique théologique, à paraître dans un ouvrage en préparation.

Cette ligne de crête se déploie en trois étapes, qui ne constituent pas nécessairement une suite chronologique ou méthodique, mais qui se retrouvent peu ou prou à tous les stades de la réflexion éthique.

M'inspirant de Paul Ricœur, je propose de nommer ces étapes : le moment de l'estime de soi, avec ce qu'il implique d'un respect de soi; le moment de la justice, qui appelle une éthique politique; enfin, le moment de la reconnaissance sociale ou de la reconstruction, qui noue la gerbe de la vie éthique.

Je vais développer le sens et les effets de ces étapes, en indiquant quelques lieux de retombées concrètes, au gré de l'agenda éthique et social très chargé que connaissent nos sociétés.

1. L'estime de soi et le déploiement d'une éthique subjective

L'émergence contemporaine de l'éthique, au cours de ces trente dernières années, a vu un curieux croisement de trajectoires : la prédiction de la mort de l'homme, corollaire de la mort de Dieu, a semblé conduire à la mort du sujet éthique et à la décomposition de l'humanisme, mais la montée parallèle de la bioéthique, en réponse aux défis scientifiques, technologiques et biomédicaux, a donné lieu à un nouveau champ de références normatives et d'investissement personnel et institutionnel.

Or voici que dans la décennie écoulée, l'éthique a été comme revisitée et repeuplée par des stratégies individuelles, que ce soit dans certaines formes d'éthique clinique (en réaction à une bioéthique trop objectivante) ou dans des retours du sujet : le sujet éthique comme résistance chez le dernier Foucault, un soi intriqué dans ses sources (Charles TAYLOR), une identité narrative de soi (Paul RICŒUR), le sujet responsable chez Alain Touraine et sa critique de la modernité, le sujet confronté à la Loi chez Alain Badiou, inattendu et étonnant lecteur de saint Paul[2].

À l'intersection de ces stratégies, on retrouve presque toujours, explicite ou implicite, la thématique de l'estime de soi et sa traduction déontologique sous la forme du respect de soi.

Ricœur a développé dans *Soi-même comme un autre*[3] la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité (140ss). La mêmeté, c'est au fond ma continuité

---

2 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997. La réflexion de Badiou sur le lien entre le sujet et la Loi chez saint Paul est passionnante et stimulante, en fonction même de son athéisme sans concession.

3 Paris, Seuil, 1990. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

corporelle, l'identité qui se joue au cours des ans dans le rapport intime entre le soi et le corps (un thème que Merleau-Ponty avait développé avec sa notion du corps propre). L'ipséité, sans rien nier de cette continuité corporelle, nous fait accéder à un autre plan, celui de l'identité personnelle, du rapport réflexif et moral avec soi-même. Ici la question n'est pas d'abord « *que* suis-je », comme simple membre de l'espèce humaine, mais « *qui* suis-je » et comment ce *qui* pourra dire : me voici, pourra donc répondre, être comptable de soi. En dialogue critique avec Derek Parfit et son inclination pour une conception quasi bouddhiste de l'impersonnel, Ricœur souligne le moment de « dépossession de soi » qui est essentiel à toute authentique ipséité, mais aussi la nécessité de s'appartenir pour être disponible (166). Il revient sur la question du caractère, le *quoi* du *qui* (146), l'habitude (*éthos*) qui fait transition de la mêmeté à l'ipséité. Il y va du maintien de soi, d'un maintien de soi qui ne soit pas d'abord de l'ordre de la substance, du corps, de l'esthétique ou de la diététique (même si tout cela compte), mais bien de la présence personnelle, de l'ipséité. D'où il passe au thème de l'estime de soi, qui doit nous retenir davantage ici.

Dire que nous existons comme personnes, et pas seulement comme individus corporels ou historiques, c'est dire que nous sommes des sujets singuliers, irréductibles à la simple identité du même ou à la simple coexistence des corps dans l'espace. La visée éthique s'inscrit sur cette lancée de l'existence personnelle, sur cette trajectoire où se noue et se joue notre destin, puisque nous y éprouvons l'estime de soi.

Il ne s'agit pas, précise Ricœur, de l'estime de moi (212), au sens de la fatuité égocentrique, mais de l'estime de ce qui, dans le moi, se découvre comme soi, *ipse* en latin, *self* ou *selbst* en anglais ou en allemand.

Nous ne faisons pas cette expérience sur une île déserte, dans le *no (wo)man's land* d'une autonomie comprise de manière individualiste ou idéaliste, mais dans le commerce quotidien de l'action et de la réflexion, dans la rencontre d'autrui, le déchiffrement des textes et des messages, le tissu culturel de notre être social. C'est au travers de ces médiations que notre moi en vient à s'interpréter comme un soi en devenir, comme un soi aux prises avec un destin : ce que je fais, dis ou exprime n'est pas pure contingence sans lendemain, événement en rupture, mais porte la marque et la trace d'une identité en voie d'auto-estimation et qui va pouvoir se réfléchir en termes de respect.

Comment se fait ce double passage de l'interprétation à l'estime de soi, de l'herméneutique de l'identité narrative à l'éthique du respect de soi?

Écoutons Ricœur : « C'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre

ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques » (210).

Commentons librement, en accentuant davantage l'anthropologie sous-jacente : le moi s'expérimente comme divisé, aliéné de lui-même. Pour réunir les morceaux de son identité, il a besoin de parvenir à une adéquation, à une réconciliation de son moi avec soi-même.

Cette adéquation se concrétise dans un équilibre toujours instable entre « ce qui nous paraît le meilleur » pour l'ensemble de notre vie et nos valeurs de préférence, ce qui oriente nos actions et nos pratiques.

« Je mets devant toi la vie et la mort. Choisis la vie, afin que tu vives », dit le Deutéronome (30, 19). La référence théologique mise à part (à ce stade[4]), ce texte rejoint la description proposée par Ricœur : le soi se construit dans la quête de pacification entre la vie bonne, le bonheur, le sens d'une part et nos engagements d'autre part, entre ce que nous visons et ce que nous faisons, entre notre intention éthique et nos réalisations morales, entre ce que nous valons et ce que nous exprimons.

Pour tenir le coup, pour se maintenir en équilibre dans cette recherche exigeante, il est besoin que nous éprouvions de l'estime pour nous-mêmes, pour ce que nous sommes en personne, pour notre identité en ce qu'elle « compte » (*identity matters* – contre Parfit).

J'ai à dessein introduit la notion de *valeur* sur cet arc menant de l'interprétation de soi à l'estime de soi. Car les valeurs de *préférence*, par lesquelles nous orientons nos pratiques, ne vaudraient guère sans la valeur que nous nous attribuons à nous-mêmes, sans la reconnaissance de notre *propre valeur*. L'expression extérieure des valeurs se situe sur l'axe anthropologique d'une estime de soi qui équivaut à une valorisation de soi[5]. J'éprouve de la valeur à mes propres yeux; je me reconnais de la valeur.

Afin de lever tout malentendu, je note qu'il n'y a point ici d'orgueil déplacé ou d'amour indu de soi, comme une certaine lecture déformée de la tradition chrétienne, toutes confessions confondues, pourrait nous le

---

4 Ricœur mentionne explicitement ce texte dans la reconstruction subtile qu'il opère des liens entre loi et récit, voir sa contribution « Theonomy and/or Automomy », dans M. VOLF et al., *The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann*. Grand Rapids - Cambridge GB, Eerdmans, 1996, pp. 284-298, 287.

5 Cette thématique de valeurs, sur l'arc conduisant de la liberté à l'institutionnel, apparaît surtout dans ce qui peut-être le texte éthique le plus limpide de Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopaedia Universalis, Symposion. Les enjeux*. Paris, 1985, pp. 42-45, 43.

faire accroire, mais une fondamentale approbation de soi comme créature aimée.

Ricœur souligne que cette estime ou cette valorisation de soi est « plus fondamentale que le respect de soi » (201) : elle vient en effet en premier, comme condition de possibilité du respect de soi.

Le respect de soi nous fait parvenir à une autre étape, dérivée, mais importante. Pour que nous puissions passer de l'estime au respect envers nous-même, il nous faut, bien sûr, la médiation d'autrui, le miroir de la reconnaissance que nous présentent les autres. Il faut que notre liberté fasse l'expérience de la liberté d'autrui, s'entrechoque avec elle et qu'au danger du meurtre ou de la négation de cette liberté d'autrui réponde le respect. Mais le respect d'autrui se nourrit et tire force et encouragement du respect de soi.

Comment comprendre ce double aspect, si difficile à relier : que d'une part nous ne passons au respect de soi que par le détour de l'autre, et que, d'autre part, le respect de soi précède pour ainsi dire toujours le respect d'autrui, comme s'il en était simultanément la condition et l'effet?

La solution de Ricœur est subtile et profonde :

a) Si l'on considère l'éthique comme une visée originaire qui débouche nécessairement sur une objectivation morale, alors il faut dire « que le respect de soi est l'aspect que revêt l'estime de soi sous l'aspect de la norme » (201). Autrement dit, il y a déjà de la morale dans le travail du je au soi, dans la vie intérieure. Nous ne sommes pas des monades coupées des normes sociales, mais nous intériorisons la loi dans le « dépli » du soi. Et c'est justement cette présence de la loi et de la morale – de l'autre, donc – au cœur de l'intention éthique et du travail sur soi qui permet de comprendre le passage du respect de soi au respect de l'autre. Soi-même, oui, mais toujours soi-même « comme un autre » – et dans ce « comme », il y a *comme* la nécessité de la Loi.

b) Il peut arriver cependant – il arrive, en vérité ! – que nous soyons coincés par les difficultés de la vie et par les ambiguïtés des choix moraux et que nous ne sachions plus à quel saint nous vouer, à quelle normes nous référer : « Les apories du devoir créent des situations où l'estime de soi n'apparaît plus seulement comme la source mais comme le recours du respect, lorsqu'aucune norme n'offre plus de guide sûr pour l'exercice hic et nunc du respect » (201).

Nous comprenons alors pourquoi Ricœur s'en tient à la priorité de l'estime de soi. Cette dernière apparaît en effet, dans les situations de détresse, comme une *valeur-refuge*, comme un havre de paix indispensable au maintien de notre identité. Elle n'est pas seulement source, mais aussi

recours, repli, protection, ce dont nous avons besoin pour repartir sur le chemin de la responsabilité.

1.1 Le défi de l'estime et du respect de soi : concrétisation I, le suicide

Le premier défi concret de l'éthique contemporaine me paraît complètement lié à cette dialectique de l'estime et du respect de soi. L'éthique a trop souvent délaissé le sol anthropologique et psychologique de l'identité, de la construction de la personne, du destin subjectif, pour se concentrer sur des questions purement objectives de valeurs de référence, d'allocation des ressources et de vastes questions politiques. Sans du tout prétendre que la dimension subjective du rapport à soi ou du souci de soi épuise la réflexion éthique, je soutiens, avec Ricœur, que le pôle subjectif ne saurait être occulté ou expulsé d'une éthique complète et plausible.

Dans beaucoup de questions actuelles de société, nous pouvons observer la sorte de déréliction ou de décomposition du soi qui mine le lien social et l'expression commune. Sida, toxicomanies, suicides d'adolescents, dépression, démission sociale, nouvelles pauvretés sont des lieux particulièrement sensibles d'un tel repli de soi pouvant mener à de dramatiques dénis de soi.

Ce n'est pas un hasard si Ricœur a pour une part écrit *Soi-même comme un autre* afin de faire le travail de deuil consécutif au suicide d'un de ses fils et que la neuvième étude commence par un interlude intitulé « Le tragique de l'action », avec la dédicace à ce fils disparu en 1986. Dans le beau livre qu'il vient de consacrer à Ricœur, François Dosse écrit : « Un père peut-il accepter de survivre à la disparition de son fils?[6] ». Il ajoute que Ricœur, orphelin qui se réfugia lui-même très vite dans la lecture et l'écriture, transforme le texte même de son livre en voie d'écriture, objet transitionnel qui va lui permettre d'élaborer son travail de deuil, de surmonter l'insupportable et le tragique : « Le texte, érigé en tenant-lieu de l'identité, institue à la fois une médiation et une protection face à l'insupportable[7] ».

Au-delà de l'expérience douloureuse vécue par Ricœur, et qui nous touche tant, ce lien entre le texte et l'éthique nous instruit. Non pas que chacun de nous doive trouver dans l'écriture ou dans le travail le moyen de résister au mal et de persévérer dans une estime de soi si souvent menacée par les accrocs de la vie. Au contraire : ne doit-on justement pas

---

6 *Paul Ricœur, les sens d'une vie.* Paris, La Découverte, 1997, p. 610.

7 *Ibidem.*

se demander si l'investissement dans l'œuvre ne peut pas cacher aussi une certaine fuite dans le travail ou dans l'orgueil, elle-même source du désarroi et de la solitude d'autrui? Et n'est-ce pas là une question qui affecte particulièrement les hommes, à la différence des femmes?

Mais nous apprenons surtout le prix de l'estime de soi comme support quasi *ontologique* du respect de soi, et à quel point ce support, qui nous porte face à l'insupportable, ne nous appartient pas, ne nous est jamais disponible, mais relève d'une économie du don et de la grâce, de l'immérité et du miracle[8]. En amont de l'éthique, nous entrevoyons la paix mystérieuse de soi avec soi, le fondement mystique de l'adéquation et du bonheur, la liaison non maîtrisable qui nous tient en vie, envers et parfois contre Dieu, dans et malgré la mort, le tragique, le mal, le tristesse infinie qui, parfois, nous saisit et le monde avec nous. Nous retrouvons cette « enfance de la rencontre » par le miracle de laquelle nous nous souvenons que nous sommes « merveille accueillie » et « événement respecté », comme dit si bien Jean-François Lyotard dans un autre contexte[9].

Lorsque nous sommes confrontés personnellement au suicide ou à la tentation suicidaire de parents ou de proches, la différence entre l'estime et le respect de soi est éclairante. Le suicide apparaît presque toujours comme un symptôme d'une mésestime de soi (sauf peut-être dans les cas-limites de suicide mûrement réfléchi), mais il faut bien voir qu'une telle affirmation est pré-morale ou a-morale; elle ne relève d'aucun jugement moral sur le suicide (elle est, tout au plus, une assertion éthique, afférant à la vie bonne). Par contre, analyser le suicide en termes de manquement au respect de soi, c'est franchir le pas qui mène au plan moral : l'accent devra être placé ici, au plan de l'argumentation éthique, sur la prévention du suicide et sur l'exhortation des vivants, afin d'éviter toute moralisation *a posteriori* de l'acte suicidaire. Quant à l'estime de soi, elle joue naturellement un rôle essentiel dans l'élaboration existentielle d'une pédagogie préventive et d'une psychologie de l'identité, pouvant se déployer dans une éthique du respect de soi et du respect d'autrui.

2. La justice et les médiations objectives de l'éthique

J'ai voulu insister jusqu'ici sur le degré zéro de l'éthique, ce que j'ai appelé la liaison mystique sous-jacente à l'estime et au respect de soi, et nous rendant capable de courage, de résistance, de redémarrage quotidien

---

8 Voir la problématisation de ce point chez O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice. Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », *Études théologiques et religieuses* 72/4 (1997) 543-556.

9 *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 137.

face à l'adversité et dans la tempête, mais aussi de prévention et de précaution.

L'éthique, c'est pourtant bien clair, ne s'épuise pas dans le personnel et l'interpersonnel; elle ne s'arrête pas à décrire le seul parcours dialectique reliant l'estime et le respect, le soi et l'autre, la norme et la visée, la Loi et le sujet. Sous toutes ses applications (bioéthique, éthique sexuelle, éthique des affaires, éthique politique, etc.), elle est toujours aussi éthique sociale, étendant l'exigence normative aux relations moyennes et longues, au macro-économique et au macro-social, malgré la dissolution des normes et des références à laquelle la postmodernité semble nous condamner. L'éthique doit toujours effectuer le passage des *valeurs de préférence* aux valeurs de *référence*, communément discutées et partagées. Le sociologue Michel Freitag l'écrit avec force : « La postmodernité paraît s'inaugurer dans le refus de toute transcendance et dans la constitution technocratique d'une totalité purement positive, qui implique (...) la disparition de toute médiation normative-expressive, et la perte de l'altérité, de l'identité et du sens[10] ».

La justice exprime le thème central de l'éthique sociale. Faut-il partir d'une conception universelle de la justice, d'un concept général et englobant d'équité, à la John Rawls ou à la Jürgen Habermas, ou accepter que la justice se dit en sphères multiples, en cercles concentriques, en mondes distincts, comme le propose Michaël Walzer?

Arrêtons-nous seulement ici à une thèse centrale de Walzer, celle où il traite de la question de la reconnaissance comme sphère particulière de justice[11], ce qui préparera aussi notre progression vers la troisième partie de l'exposé.

Nous vivons, nous dit Walzer, dans une lutte pour la reconnaissance. Nous sommes tous à la recherche de titres, de diplômes, de positions sociales. L'Université est un milieu particulièrement caractéristique à cet égard, pas moins rude que les autres, et possédant cette double fonction d'accorder au mieux une reconnaissance interne et de qualifier en vue d'une reconnaissance externe, du moins en principe.

---

10 « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », dans *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*. Québec, Nuit blanche; Paris, La Découverte, 1995, pp. 73-164; voir p. 163. C'est le grand mérite de cet auteur d'oser réouvrir le dossier du rôle de la normativité dans les sciences sociales.

11 *Spheres of Justice*. New York, Basic Books, 1983, pp. 249-280. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

Walzer analyse en profondeur la dialectique de l'honneur et du déshonneur publics, couvrant le spectre du Prix Nobel de littérature (que n'ont pas obtenu Tolstoi, Rilke et Joyce, mais parfois d'illustres inconnus...) à la condamnation pénale ou à la détention préventive. Le monde a changé : nous ne sommes plus dans un univers hiérarchique, où chacun se bat pour être reconnu *dans le rang* auquel il appartient. Aujourd'hui, l'accès aux positions sociales, au rang, est en principe ouvert à tous. Mais l'*égalité complexe*, concept-clef de la théorie walzerienne de la justice, se manifeste ici aussi de manière singulière et éclatante : contrairement à l'idéalisme de Rawls, qui croit vraiment à la possibilité réelle de l'accès égal de tous aux positions sociales, moyennant le correctif critique du principe de différence, Walzer prend acte de l'inégalité persistante de nos chances, inégalité conditionnée par l'histoire, la culture, la naissance, la stratification sociale, etc. C'*est seulement sur fond d'inégalité que l'égalité complexe se configure*.

Cela conduit Walzer à traiter du lien entre l'estime et le respect de soi, mais en soulignant, plus que Ricœur ne le fera après lui, la dimension sociologique de cette thématique (272ss). Si l'estime de soi suppose la reconnaissance des autres en fonction d'un étalon de mesure, d'un certain *standard* social, le respect de soi, lui, est accessible à tous, mais il n'est donc aussi jamais gagné d'avance (275). Déjà dans la société hiérarchique féodale, l'estime de soi était davantage dépendante du rang social, tandis que le respect de soi concernait les membres de tout rang. Mais à chaque rang son modèle de respect de soi : l'aristocrate est *fier*, l'artisan *honnête*, le serviteur *loyal* (275). En démocratie, au contraire, la société des citoyens ne génère pas une éthique de classe ou de rang. « Le respect de soi des citoyens est incompatible avec l'espèce particulière de respect de soi disponible dans une hiérarchie de rangs » (276). Le respect de soi, désormais, n'est plus attaché à un type de métier, mais bien à la possibilité d'un juste rapport et d'une capacité appropriée. La reconnaissance la plus simple, qui conditionne ici les autres formes de reconnaissance, est celle de la citoyenneté; son égalité foncière soutient l'égalité complexe, plus difficile ensuite à matérialiser, mais toujours visée. En ce sens-là, dit Walzer, on parlera d'égal respect (277).

Notons pourtant que cet égal respect, découlant de la reconnaissance mutuelle des citoyens, prend des formes spécifiques au sein des professions. Le respect mutuel de soi entre pairs suppose un accord substantiel sur la valeur et le sens du métier partagé.

Walzer conduit parallèlement une réflexion sur le lien entre le respect de soi et le mérite (*desert*) (259ss, 278). Dans une société de citoyens, le mérite n'est plus, comme dans le modèle féodal, une qualité ajoutée de l'extérieur, selon les *standards* du rang et de la classe, mais une qualité

interne : c'est à nous, avec l'aide de nos proches, de nous convaincre que nous méritons l'estime que nous nous portons, et c'est aussi à nous d'être convaincus que nous méritons aux yeux des autres et de la société le respect que nous nous portons (278s). L'instance ultime de cette conviction est notre conscience, certes comprise comme l'internalisation des *standards* sociaux et non comme un absolu désincarné et décontextualisé.

2.1 Concrétisation II : la compétition inhumaine et la désaffiliation

Si j'applique l'analyse de Walzer aux problèmes actuels que connaissent nos sociétés postmodernes et néolibérales, il nous faut admettre l'écart croissant qui vient menacer l'équilibre entre l'estime et le respect de soi des individus et la reconnaissance sociale à laquelle ils aspirent. L'égalité complexe et la justice différenciée postulées par Walzer n'atteignent certes pas les hauteurs et la pureté idéales et normatives que l'on trouve chez Rawls, mais elles ont justement le mérite de maintenir une exigence normative réaliste face aux atteintes concrètes de l'injustice.

Or l'évolution récente du monde du travail, la montée du chômage et des désaffiliations et exclusions sociales, l'émergence d'une société à deux vitesses, tout cela ne déchire-t-il pas la synthèse fragile de l'égalité complexe et de la justice distributive soutenue par Walzer? Comment un individu peut-il encore avoir accès à l'égal respect et même à l'élémentaire estime de soi indispensable à sa simple survie, si toute possibilité d'insertion sociale lui est définitivement contestée ou même barrée, si la reconnaissance ne reste pour lui qu'un mot magique proféré du bout des lèvres, mais n'ayant aucune réalité tangible, ne laissant entrevoir aucune espérance au bout du tunnel? L'inégalité croissante des plus pauvres et des mal lotis devant le respect de soi et la reconnaissance est un scandale : le scandale d'une injustice distributive et d'une indifférence cynique.

On doit aussi s'interroger sérieusement sur la montée d'une idéologie du *mérite* qui n'a plus rien à voir avec un mérite acquis au fil d'une reconnaissance mutuelle, mais qui semble bien n'avoir pour but que de satisfaire les besoins utilitaires du marché et de la grande finance. La citoyenneté, souligne Walzer, suppose la possession de soi, la capacité d'autonomie de chacun. Un certain néolibéralisme sauvage est en train de lui substituer la déprivation brutale de soi, l'aliénation et le désespoir. Théologiquement, il faut oser affirmer que la possession de soi, l'autonomie, repose sur un mystère de soi, sur une mystique théonome de la non possession (la justice passive, disait Luther), qui interdit à quiconque de disposer de moi à des fins quelconques, économiques ou autres.

Critique théologique et critique politique se rejoignent ici : le fondement mystique de l'identité a pour corollaire le refus de la soumission du politique et de la citoyenneté à l'économique confondu avec le Marché.

3. La reconnaissance sociale et la reconstruction

L'éthique se déroule sur un axe conduisant du respect de soi à la justice et de la justice au respect, des sujets au système et du système aux sujets. Mais jamais ce va-et-vient ne va de soi ou ne s'apaise en une synthèse à bon marché. Comment combler en effet le fossé entre l'individuel et le social, le *micro* et le *macro*, l'expérience parfois tragique de l'existence et l'impersonnalité à l'occasion brutale du marché?

Nous sommes requis de jeter un pont entre ces possibles extrémités. Nous nous inspirerons ici du thème de la reconnaissance ou de la reconstruction, tel que proposé par Jean-Marc Ferry[12].

La reconnaissance conjoint en effet le moment de l'agir et celui du respect, mais en replaçant ces termes au niveau des identités culturelles, sociales et politiques. Nous ne sommes pas, autrement dit, des sociétés de purs individus en devenir ou des sociétés de pure délibération sur ce qui est juste en soi, nous sommes aussi des sociétés où se joue l'interface du soi et du système, du monde vécu et du monde structuré, du sujet et des institutions. La société elle-même est le théâtre des multiples stratégies par lesquelles, à différents niveaux, nous essayons de vivre ensemble dans la reconnaissance mutuelle. *Il y a donc un socle de réciprocité plus fondamental et plus vaste que la simple opposition de l'éthique subjective et de l'éthique objective*. Mais ce socle, qui nous maintient ensemble envers et contre tout, comme un idéal-refuge *analogue* à l'estime de soi au plan individuel et intersubjectif, *ne cesse de se soustraire* à notre expérience tangible, se dérobant au fil de la violence et de l'intransigeance. La reconnaissance prend dès lors nécessairement la forme d'une reconstruction, avec sa double visée de réparation et d'espérance, de mémoire et de projet.

Il n'est pas d'éthique sans mise en œuvre, au moins intentionnelle et programmatique, d'un *espace de parole et d'action* que l'on peut baliser par la double direction de la reconnaissance et de la réparation. Au cœur de cette dialectique historique et existentielle, personnelle et sociale se situe l'offre, la possibilité et la réalité du pardon.

---

12 *Les puissances de l'expérience* I et II. Paris, Cerf, 1991.

La reconstruction n'est en effet pas seulement un « stade discursif plus englobant que l'argumentation[13] », dépassant ainsi la théorie habermassienne, elle thématise l'identité morale dans sa globalité historique et existentielle, en me faisant découvrir à chaque fois l'irréductible présence d'un autrui vulnérable au sein des passés invoqués par la reconstruction. « Je fais attention à une réalité qui *compte*, non pas à la manière d'un obstacle physique qu'il convient d'éviter pour mon propre confort, mais parce qu'en n'y prenant pas garde, je pourrais infliger une blessure[14] ». Ainsi s'explique le lien étroit qui relie le projet généalogique et émancipatoire d'une reconstruction des discours et des pratiques et le redéploiement d'une éthique elle-même reconstructive : dans l'attention portée aux traditions, l'enjeu ne se résume pas à l'affirmation d'un sujet éthique et d'une identité morale pensés pour eux-mêmes, mais nous oblige à reconnaître *l'ouverture déchirante constitutive* par laquelle tout sujet, toute identité et toute tradition donatrice de sens en viennent à se comprendre comme *décentrées par autrui*[15].

3.1 Concrétisation III : le refus du repli sur soi (mémoire, réparation et espérance)

Appliqué au domaine pastoral et ecclésial, cela implique l'impossibilité radicale d'un recentrement égocentrique sur soi. Il ne suffira pas de dire, comme c'est encore fréquemment le cas dans les milieux ecclésiastiques, que la spécificité chrétienne de l'éthique et de l'identité spirituelle réside dans le service désintéressé auprès d'autrui. Cette vision des choses demeure trop marquée à notre sens d'une conception altruiste du rapport à autrui, conception virant bien vite à des formes subtiles de paternalisme et de moralisme. Il convient au contraire de penser le renversement profond et la subversion radicale par lesquels le sujet se trouve compris lui-même comme un autre. « Soi-même comme un autre » : le titre de la grande éthique de Paul Ricœur ne signifie en fin de compte pas autre chose que

---

13 La formule est de J.-M. LAROUCHE ET G. JOBIN, « Vers une "pragmatique contextuelle". L'éthique reconstructive de Jean Marc Ferry », *Ethica* 9/2, t. 1, 1997, pp. 181-196, 192.

14 J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience II*, p. 145s.

15 Sur ce point, la pensée de Lévinas est d'un apport inestimable, au point de déséquilibrer sans doute la perpective esquissée dans cet article. Nous en resterons à l'option de Ricœur, qui a sa légitimité phénoménologique et même ontologique, mais dont nous savons bien que la priorité absolue de l'éthique, chez Lévinas, en représente la vive contestation. Ne devons-nous pas accepter, pour notre modeste part, le risque de faire se parler entre elles des pensées qui, trop souvent, semblent se proposer à notre élection exclusive et violente, alors que leur tension incessante nous est féconde?

cette vérité pratique crucifiante et renouvelante : je ne me retrouverai jamais que dans l'acceptation de ma totale ressemblance avec autrui, avec le petit squeeggee[16] rencontré au coin de la rue Sainte-Catherine Est, en plein cœur de Montréal. Il ne s'agit pas *d'abord* pour moi, pour nous, chrétiens plus ou moins actifs en Église, de nous occuper de ces jeunes, de nous pencher sur leur situation, sur les raisons qui les y ont poussés (cela, nous pourrons et nous devrons le faire ensuite, avec d'autres et avec eux), *mais de nous reconnaître comme eux, de les reconnaître eux-mêmes comme d'autres « soi-même comme un autre »*, de les découvrir *compagnons de fraternité et d'humanité*. C'est en effet cette attitude de conversion intérieure et de déchirement, attestée par la parabole du Bon Samaritain, qui nous est le plus difficile, mais c'est elle aussi qui est source et condition de notre cheminement *avec* les blessés de l'existence.

L'éthique reconstructive, avant de pouvoir se déployer en éthique réparatrice puis en théorie de la justice et en pratique politique, est mémoire des victimes et des démunis comme sujets égaux à nous. Elle est mémoire de notre propre dénuement, de notre exil constitutif (« mon père était un araméen errant... »), de notre arrachement aux sécurités trompeuses du salut, de la santé, de la réussite et du savoir. Elle récuse le paternalisme technocratique de la chirurgie reconstructive, tournée vers la seule beauté externe de l'apparence et du paraître, pour laisser surgir dans la reconnaissance l'égale dignité des visages et des cœurs.

Existentiellement, l'éthique reconstructive est aux antipodes d'une éthique déductive et condescendante, passant du pardon accordé au pardon reçu sans réciproque possible; elle est une éthique anti-pharisienne du pardon échangé, du pardon comme don de l'autre à soi.

Socialement, l'éthique reconstructive est une éthique de la réparation, débouchant sur la justice et le droit, selon la logique propre à une éthique de la responsabilité. On l'aura compris : les trois moments de notre crête s'appellent mutuellement, l'estime et le respect de soi, la justice (ou l'égalité complexe) et la reconnaissance éclairant un aspect spécifique et complémentaire de la réalité éthique dans son ensemble.

Sous ses formes philosophiques les plus récentes, l'éthique reconstructive s'est avant tout comprise comme orientée vers la mémoire du passé (ainsi, J.-M. Ferry, à la suite de J. Habermas et de W. Benjamin), donnant lieu à ce qu'on pourrait appeler techniquement une éthique négative, prio-

---

16 Jeune homme vêtu de cuir et de vêtements élimés, à la coiffure excentrique, offrant contre menue monnaie ses services de nettoyeur de vitres aux automobilistes à l'arrêt. Les squeegees dorment en plein air, à même la rue, avec les toxicomanes et les sans-abri.

ritairement occupée à réparer les blessures et à reconstruire les ruines. L'accent ainsi donné s'explique sans doute par les réticences à reproduire les illusions totalitaires des éthiques du Bien. Le Juste, plus sobrement, s'opérationnaliserait uniquement dans la reconstruction et la réparation.

La reconstruction et la réparation ne sont pourtant pas séparables de la dynamique de l'espérance. Certes, le passé, avec son cortège de blessures et d'injustices, demeure la matière vive, le chantier et parfois même le charnier à partir desquels naissent et se structurent nos intuitions morales. Il n'est pas question d'occulter ou d'adoucir d'une quelconque manière la cruauté de cette expérience enchâssée dans le passé. Une éthique de l'espérance, à l'instar de la théologie de l'espérance proposée naguère par J. Moltmann, est à jamais indissociable de la mémoire du Crucifié et de toutes celles et ceux qui font l'expérience de la déréliction absolue.

L'émergence de discours et de pratiques centrés sur l'espérance n'a donc rien d'un stratagème consolateur ou d'un marché de dupes; le sursaut moral et existentiel à l'œuvre dans l'espérance ne saurait se confondre avec un oubli du passé, une banalisation du mal commis ou subi, un pardon à bon marché. Lorsque des femmes et des hommes se lèvent, se dressant courageusement devant l'inéluctable, devant ce qui peut paraître la causalité du destin[17] ou l'aveuglement brutal de l'inexplicable, ils permettent également à l'espérance de prendre forme: leur résistance est porteuse de leur propre avenir, lequel est la condition d'une reconstruction crédible de toute société vraiment humaine.

4. Conclusion

L'estime et le respect de soi, la justice politique, la reconnaissance reconstructive et réparatrice : tels seraient, selon l'hypothèse formulée ici, les trois points de vue, finalement indissociables, d'une éthique enracinée dans un courage de résister et dans une force d'espérer, que l'Esprit d'enfance (en cela sanctifiant) ne cesse d'instiller au cœur de celles et ceux qui veulent bien se laisser surprendre au gré d'une justice passive (source de responsabilité active) et d'une reconnaissance offerte. Le théologique aura encore beaucoup à dire, pour exploiter les ressources motivationnelles et normatives dont l'Écriture et la tradition chrétienne sont porteuses lorsqu'il s'agit d'estime, de respect, de justice et de reconnaissance, et donc d'une société de personnes et de réciprocité inspirée par l'idéal du Royaume de Dieu et de sa justice. Mais on n'oubliera pas que ces res-

---

17 J.-M. Ferry reprend cette expression de Hegel; voir *L'éthique reconstructive*. Paris, Cerf, 1995, pp. 17-31.

sources, loin de constituer un simple arsenal d'arguments ou de thématiques, appellent toujours un retour sur soi et un dépli de soi, et, en cela, pour ainsi dire la déconstruction libératrice d'un sujet à naître et d'une éthique inédite, en confrontation vivante avec la Loi de l'Autre, mais rétive profondément à la domination caricaturale et aliénante des morales hétéronomes[18].

18 De même que la déconstruction, chez J. Derrida, ouvre sur une éthique de la justice non déconstructible et donc sur un fondement qui se dérobe en raison même de sa nécessité, l'éthique chrétienne, avec le lien qu'elle établit sans cesse entre le pôle mystique et le pôle social tous deux traversés par la menace du mal radical et par la Loi du désir, n'est pas sans analogie avec le travail d'élaboration de soi proposé par différentes pratiques de psychanalyse ou de psychothérapie.