

possibilité même de la katharsis serait un non-sens. L'homme, alors, ne pourrait se distinguer en constituant son Soi.

Ricœur, en empruntant son concept d'interprétation à Charles Sanders Peirce, nous montre comment l'interprétation rassemble les hommes en société distinctes. Il dit ceci : « la série ouverte des interprétants qui se greffe sur le rapport d'un signe à un objet porte au jour une relation triangulaire, objet-signe-interprétant, qui peut servir de modèle pour un autre triangle qui se constitue au niveau du texte : l'objet, c'est le texte lui-même ; le signe, c'est la sémantique profonde dégagée par l'analyse structurale ; et la série des interprétants, c'est la chaîne des interprétations produites par la communauté interprétante et incorporées à la dynamique du texte »⁴⁹. On comprendra alors que la fonction existentielle du symbole se sédimente et se constitue par le travail des interprétants successifs dans une civilisation donnée. Le signe, pour Ricœur, ressort d'une analyse structuraliste. L'interprétation d'un mythe ou d'une histoire ne naît pas à partir de rien. Son sens est développé et retravaillé à chaque générations, c'est comme cela qu'il acquiert son intelligibilité, c'est comme cela qu'il apparaît comme révélateur de la condition humaine. Le mythe acquiert sa fonction de révélateur de la condition humaine, que dans la mesure où les interprétants des générations successives proposent une interprétation morale du symbole, comme nous l'avons vu. Les interprétants de la génération suivante auront déjà comme présupposé la signification morale exhibée par la génération précédente, et liront les grands récits de leur culture en fonction de cette interprétation. Une sédimentation du sens s'effectue génération après génération. Une des conditions de possibilité de cette sédimentation est le travail de la katharsis. Il y a donc une corrélation entre l'interprétation morale et le travail de la katharsis. Chacun dépend de l'autre pour acquérir son existence. Sans le travail de la katharsis que des générations successives ont expérimentées, nul interprétation morale ne peut émerger du mythe. Mais le travail de la katharsis, comme l'interprétation morale ne sont possibles que parce que les êtres humains sont dans une relation d'appartenance par rapport au langage. C'est ce sens commun procédant de cette relation d'appartenance qui est à même de former des communautés éthiques. Ou, pour le dire autrement, l'expérience présuppose une communauté. Ainsi la capacité de signifier a deux fonctions : premièrement, elle rassemble les hommes sous l'égide du même drapeau de la conquête du sens ; deuxièmement, elle permet à chacun de se singulariser par l'apprentissage kathartique dont nous avons longuement expliqué les tenants et les aboutissants.

49 -Ricœur Paul, *Du texte à l'action Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, 1986, p.177

c) Le sens de la société et son évolution

Ainsi l'expérience de l'art est partageable, commune. Puisque l'universel est ce qui rassemble, elle a comme horizon la promesse d'une communauté politique, de la même manière que le jugement réfléchissant tel qu'il a été interprété par Hanna Arendt dans *Juger*. Et nous pourrions avancer la thèse selon laquelle le jugement réfléchissant qu'un individu singulier applique sur le parcours de sa vie ne trouve son aboutissement que dans et par rapport à la communauté dans laquelle l'individu est pris. En d'autres termes, c'est le travail du sens, procédant de la katharsis, qu'effectue tout un chacun, qui permet à l'individu singulier de s'inscrire dans la structure globale de la communauté. Et c'est là, finalement que le point de jonction se fait avec l'éthique. Comme le dit Ricœur, « l'affirmation de l'être dans le manque d'être, telle est la structure la plus originaire à la racine de l'éthique ». C'est-à-dire que l'incomplétude identitaire qui est finalement le moteur de l'activité mimétique - comme nous l'avons vu dans la partie concernant « la fiction devant Soi » - ne trouve son aboutissement et finalement sa résolution que dans le fait que l'activité mimétique de tout un chacun s'inscrit dans le cadre d'une communauté. Alors, du singulier de la personne, le jugement réfléchissant tend vers l'universel de la communauté, en tant que le travail de sens du premier s'inscrit dans l'édification et le déroulement de la deuxième. Par travail de sens, nous comprenons la sédimentation progressive de la fonction existentielle du symbole par la compréhension qu'en a chacun de ses lecteurs. Par le symbole, l'homme fait face à sa condition humaine et aux implications morales qui vont de pair avec cette condition, nous l'avons vu. Mais le tragique de la condition humaine n'est pas une donnée inaltérable qui reste identique au fil des siècles. Son évolution va de pair avec celle des sociétés qui la vivent.

Le sens charrié par les récits varient à la faveur des apories existentielles qu'ils mettent en lumière ; et ces apories varient en fonction de l'évolution historique des sociétés. Ainsi la réinterprétation freudienne du mythe d'Oedipe ne fait sens que parce que Freud, après Nietzsche, étant un « philosophe du soupçon » selon Ricœur, n'est pas dupe de la simplicité prédicative du Cogito cartésienne. Par conséquent, son apport au mythe œdipien consiste en l'interprétation des incohérences et des inconsistances du Moi.

Ajoutons que cette contribution de sens découle du travail de la katharsis, et que le travail de la katharsis n'est rendu possible que par la communauté que l'individu singulier a contribué à édifier. Nous sommes ici en présence d'un cercle logique, dont les prémisses présupposent la conclusion. Loin de le rejeter en bloc, nous postulerons qu'une véritable

revendication de sens de la part d'un individu ne peut se faire qu'en ayant pleinement conscience du cadre dans lequel il s'inscrit. En d'autres termes, un art comme sa réception n'est jamais complètement désengagé. La découverte d'un sens dans une œuvre pour une personne ne se fait pas *ex nihilo*. Elle présuppose en effet un socle langagier conçu comme une médiation entre les signes et les choses sur lequel vont s'édifier les premières briques ontologiques (nous l'avons établi par notre détour vers la cinquième méditation cartésienne), et morales (nous l'avons aussi établi dans la partie concernant « La Règle d'Or »). C'est sur ces bases qu'un sens peut s'édifier et évoluer. L'évolution de sens d'un récit a les mêmes conditions de possibilités que sa réception. En d'autres termes, le moment phénoménologique de la saisie par autrui et celui éthique de la Règle d'Or par lesquelles passent la katharsis sont les présupposés à toute culture, en tant que celle-ci est le ciment par lequel un agrégat d'hommes vivent ensemble.

d) La relation à autrui

Mais que signifie « faire communauté » ? Nous verrons dans cette partie qu'inscrire son parcours dans une communauté repose avant tout sur notre relation avec autrui. Le manque d'être que chacun ressent, qui dirige chaque être humain vers une activité mimétique constamment répétée, doit être ressaisi dans son rapport à autrui. Pour n'importe qui, avoir une histoire, écrire son histoire, revient à se considérer comme le terme initial et à s'espérer comme le terme final. Et c'est en tant qu'il se retrouvera à la fin, qu'il considérera sa vie comme bonne et réussie. Comme le dit Ricoeur, « l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est destinée à servir de point d'appui à la visée de la vie « bonne » [...] Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? »⁵⁰. Mais le fait que je sois « toujours vers ma mort [...] exclut que je la saisisse comme fin narrative »⁵¹ Ainsi donc, ma caractéristique d'être fini m'empêche de ressaisir ma propre vie narrativement, puisque c'est uniquement après l'événement de ma mort que ma vie pourra être considérée comme entière, mais ce ne sera pas moi qui ferait cette considération, puisque je ne serais plus à même de le faire. Et, de plus, « rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif ; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance ; ma naissance et, à plus forte raison, l'acte par lequel

50 - Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.187

51 - Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.190

j'ai été conçu appartient plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même »⁵². Ainsi depuis le début de notre recherche, nous postulons avec Ricœur que la morale a besoin de récits pour être effective. Nous l'avons vu dans la partie concernant « la fiction devant Soi », et considérons maintenant comme acquis le fait que les grands récits d'une culture donnée mettent à jour un certain nombre d'apories existentielles qui appellent interprétation. Le travail de la katharsis, en tant que celui-ci, débouche vers quelque chose de positif, un apprentissage, est instaurateur de morale. C'est-à-dire qu'il débouche sur un projet pour remédier aux apories existentielles soulevées par le récit. En d'autres termes, la réception des récits permet d'améliorer le vivre ensemble, car elle en pointe les limites. Ainsi, la réception du mythe d'Oedipe lève le voile sur l'interdiction des relations amoureuses intra-familiales, en donnant à leur possibilité même une tournure tragique. Mais on ne peut s'empêcher de penser que le projet d'une vie « bonne », d'une vie réussie éthiquement parlant, est éminemment singulier. Puisque la relation mimétique que nous entretenons avec les œuvres de culture ne permet pas une continuité dans le temps des pensées et des actes, comment s'absoudre de ce qui, dans cette relation mimétique, est voué à l'aporie ? Il apparaît que ce qui précède et sur quoi repose l'activité mimétique qui naît avec les œuvres de culture est la relation à autrui.

Alors, positivement, nous postulerons que l'éthique ne peut être trouvée que dans le rapport avec autrui, car l'histoire est avant tout histoire avec l'autre. C'est en ce sens que Ricœur nous dit qu'« il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil »⁵³ qui doit inclure « une capacité de discernement et de reconnaissance »⁵⁴. C'est-à-dire qu'il faut « que la voix de l'Autre qui me dit : « Tu ne tueras pas », soit faite mienne, au point de devenir ma conviction, cette conviction qui égale l'accusatif du : « Me voici ! » avec le nominatif du : « Ici je me tiens » »⁵⁵ Si de la relation à autrui résulte déjà un apprentissage éthique, alors nous considérerons cette relation comme l'antécédent sémantique de l'activité mimétique. En effet, la reconnaissance de l'autre n'est pas de l'ordre du vécu. Il n'apparaît pas dans notre champ perceptif, il y a plus. L'Autre est un commandement éthique que Levinas traduit par « tu ne tueras point ». Ainsi, « chaque visage est un Sinaï qui interdit le meurtre. Et moi ? C'est en moi que le mouvement parti de l'autre achève sa trajectoire : l'autre me constitue responsable, c'est-à-dire capable de répondre. Ainsi la parole de l'autre vient-elle se placer à l'origine de la parole par laquelle je m'impute à moi-même l'origine de mes

52 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.190

53 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.391

54 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.391

55 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.391

actes. »⁵⁶. Dans la relation à autrui, il y a un commandement éthique sans connaissance phénoménologique de l'Autre. C'est ce commandement éthique qui fait sortir de l'ego solipsiste. Ainsi, à cause de l'Autre, je suis responsable de mes actes. On voit ici que cette relation primaire est beaucoup plus pure que la relation que l'homme entretient avec autrui par l'intermédiaire de l'activité mimétique. En effet, cette dernière, pour passer du souffrir au comprendre, est obligé de présenter un premier moment phénoménologique qui est une sorte de représentation de l'accès du moi à la nature intersubjective, pour ensuite l'appuyer, à titre de deuxième moment, d'un précepte éthique, la Règle d'Or, qui place le moi dans une obligation de réciprocité par rapport au sujet de l'action se déroulant sous ses yeux. Cette obligation devient empathique uniquement parce qu'elle est précédée de cet accès phénoménologique à une nature intersubjective qui se rejoue à chaque fois que l'apprentissage kathartique s'effectue. C'est-à-dire que sans la reconnaissance phénoménologique d'autrui s'opérant par la concordance des expressions, qui, de la considération de sa chair, fait remonter le moi jusqu'à la reconnaissance d'autrui comme un être psycho-physique, la réciprocité que présuppose la Règle d'Or ne pourrait être effective. Et à cela se rajoute le travail de l'interprétation de chaque génération qui se fait sur le socle de l'interprétation qu'en a fait la génération précédente. Alors que le modèle de l'Autrui lévinassien fait de l'apprentissage une résultante directe de la relation à autrui, en le considérant comme un événement. Mais cet apprentissage reste très limité, consistant en l'interdit du meurtre. Il prépare le terrain, en quelque sorte, à la Règle d'Or puisque l'interdit du meurtre est le premier pas vers la formulation de la Règle d'Or (tu ne feras pas à autrui, ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse). De plus le sens de la relation à Autrui est clos, puisque fondateur. Ce qui vient confirmer notre thèse selon laquelle l'apprentissage kathartique a comme antécédent sémantique la relation à autrui. L'évolution historique des sociétés charrie et crée au fur et à mesure des problèmes provoqués par le vivre-ensemble, et y faisant obstacle tout à la fois. Les œuvres de culture sont là pour représenter ces problèmes, et leur réception participe de leur solution, comme nous l'avons vu dans la partie concernant « le langage et ses habitants ». S'instaure alors un jeu de questions-réponses entre l'œuvre et le spectateur, dont la question inlassablement répétée semble être : qu'est-ce qui fait obstacle au bon vivre ensemble, à notre bon vivre ensemble ? C'est le même thème qu'on rencontre chez Kant avec sa notion d'« insociable sociabilité », censée représenter la nature conflictuelle de l'homme dans sa relation à la société. La katharsis appelle le spectateur à trouver une solution aux problèmes relatifs à la nature

56 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.388

conflictuelle de l'homme que la nécessité même de l'activité mimétique a mis à jour. Et il nous semble que l'interprétation peut voir le jour uniquement parce que l'activité mimétique consiste d'abord et avant tout en une identification totale et non simulée. Il faut d'abord qu'il y ait une identification totale au milieu, c'est-à-dire que l'ego exerce ses multiples possibilités d'être dans ce milieu, pour en retirer alors une interprétation et se détacher des fausses représentations qui ont conditionnées jusqu'alors son vivre ensemble avec les autres hommes. Comme le dit Ricœur, « le plaisir que nous prenons à suivre le destin des personnages implique certes que nous suspendions tout jugement moral réel en même temps que nous mettons en suspens l'action effective. Mais, dans l'enceinte irréaliste de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction. C'est à la faveur de ces exercices d'évaluations dans la dimension de la fiction que le récit peut finalement exercer sa fonction de découverte et aussi de transformation à l'égard du sentir et de l'agir du lecteur »⁵⁷ Pour illustrer ça, reprenons l'exemple de *1984* de Georges Orwell. Dans ce livre, la critique doit naître dans l'esprit du lecteur parce que fait voir le texte, car l'acte de lecture plongera son ego dans les multiples possibles de ce monde. A la fin de son parcours, il s'apercevra alors qu'une société avec un parti unique, aucunes élections, une mainmise de l'état sur la vie privée des citoyens pour vérifier si ces derniers sont heureux exactement comme le veut l'état, etc... n'est pas une bonne solution pour remédier à la nature conflictuelle de l'homme dans sa relation à la société. C'est pourquoi la revendication de sens de tout un chacun est d'abord une solution au problème d'autrui, pour ainsi dire. En effet, dans toute société, la présence d'autrui est nécessaire, mais problématique. La présence d'autrui est nécessaire pour attirer l'ego hors de lui-même et le faire accéder à la nature intersubjective. Elle est aussi nécessaire car, de par la diversification de ses besoins, l'homme n'a d'autre choix que de s'assembler en société. Ainsi naît l'art du politique ou la liberté de chacun n'a de limites que celle d'autrui. L'homme est alors inscrit dans une société qui contribue à le définir dans ce qu'il croit avoir de plus propre : sa fonction. C'est-à-dire qu'il ne se rapporte à autrui que dans la mesure où chacun est défini par son inscription dans une branche des branches du travail que nécessite la partition des tâches : l'un va faire boulanger, l'autre avocat, etc... Et l'un va

57 - Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.194

se rapporter à l'autre dans la mesure où il va pourvoir à une série de besoins auxquels il ne pouvait subvenir seul. Un rapport utilitaire va s'inscrire entre les hommes, rapport qui va certes donner une concordance à la vie de chacun, mais uniquement dans son rapport à autrui dans le cadre de sa fonction dans la société. Ce qui est somme toute assez limité. L'homme va réaliser son humanité, et ses potentialités physiques et intellectuelles vont être éloignées de l'animalité originelle. Mais ces potentialités vont se développer selon des possibilités assez restreintes, possibles uniquement fondés sur le monde ostensif. Ici encore, nous pouvons prendre le modèle des études comme nous l'avons fait dans la partie concernant « l'agir de la fiction ». Il s'agit ici de comprendre qu'un projet effectué dans la réalité commune ne dispose que d'un nombre restreint de choix, et par conséquent contribue à l'édification du Soi de manière parcellaire. De l'autre côté, les variations imaginatives de l'ego engendrées par l'acte de lecture mettent à sa disposition des possibilités d'être infinies. Nous renvoyons aux parties concernant « l'interprétation dans la lecture » et « la fiction devant soi » qui expliquent et analysent en détail les termes de cette dichotomie. Néanmoins ce rapide détour était nécessaire pour faire advenir un troisième terme qui semble être une voie de sortie. En effet, « entre l'imagination qui dit : « Je peux tout essayer », et la voix qui dit : « Tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique [entendons : à autrui et à toi-même] », une sourde discorde s'installe. C'est cette discorde que l'acte de la promesse transforme en concorde fragile : « Je peux tout essayer », certes, mais : « Ici je me tiens ! » »⁵⁸. Nous l'avons vu, qu'il s'agisse des projets de la réalité commune ou des variations imaginatives infinies de l'ego, il est question avant tout du rapport à autrui. Quand le premier fait de ce rapport une relation purement utilitaire, l'absence de limitations du deuxième définit l'être dans ce qu'il a de plus propre, mais, coupé de toute effectuation dans la réalité commune, ne permet pas au Soi de se construire.

e) L'estime de soi

Entre les certitudes limitées de la réalité commune et les variations imaginatives infinies de l'ego s'instaure un troisième terme, qui est le seul à même de créer un pont entre le monde commun et le monde du texte, et permettre au Soi de s'édifier. Ainsi le terme médian est représenté par une question, celle-ci « devient : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que *néanmoins*, tu comptes sur moi? » L'écart entre la question dans laquelle s'abîme

58 -Ricœur Paul *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.198

l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement »⁵⁹ Dans l'engagement, le rapport à autrui est premier. J'existe parce que je suis capable de tenir une promesse. Cette dernière peut-être défini comme un acte consécutif à une parole donnée à autrui, pour son bénéfice. Que l'engagement soit envers autrui préserve la promesse des dangers que sont son devenir-calcul ou programme. En effet, puisque c'est la promesse qui fonde le Soi, alors l'ordre des priorités est renversé entre le sujet de la promesse et son bénéficiaire. Que l'engagement soit envers autrui fonde la possibilité même de l'engagement à faire, c'est-à-dire de l'obligation où je me place moi-même d'être fidèle à ma parole, puisque celle-ci engage tout mon être et sa construction. Comme dans la relation à autrui levinassienne qui faisait de l'autre un événement interdisant le meurtre, « le soi est « assigné à responsabilité » par l'autre »⁶⁰. Cependant cette promesse, cette parole tenue est le lieu où l'éthique fonde l'obligation. Si le soi était assigné à responsabilité en vertu d'une seule obligation, alors « l'injonction venue de l'autre [ne serait] rétablie que par la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité de l'autre »⁶¹ C'est donc d'abord en vertu d'une relation bilatérale entre les participants que l'engagement est éthique : il est bénéficiaire à autrui, afin de fonder le Soi de celui qui s'engage. Sans cela, la reconnaissance est reconnaissance d'un assujettissement, et non d'une véritable identité. Par conséquent, la reconnaissance pour chacun des participants fait partie des conditions de possibilité de la promesse. Mais il y a plus : « pour médiatiser l'ouverture du Même sur l'Autre et l'intériorisation de la voix de l'Autre dans le Même, ne faut-il pas que le langage apporte ses ressources de communication, donc de réciprocité, comme l'atteste l'échange des pronoms personnels [...] lequel reflète un échange plus radical, celui de la question et de la réponse où les rôles ne cessent de s'inverser ? »⁶² Le langage est donc l'instrument par lequel la présence de l'Autre est incorporée à moi-même et contribue à me fonder, précisément parce que le langage permet la réversibilité des rôles. « Quand je dis « tu » à un autre, il comprend « je » pour lui-même. Quand il s'adresse à moi à la seconde personne, je me sens concerné à la première personne ; la réversibilité [...] porte sur une capacité de se désigner soi-même présumée égale chez le destinataire du discours et son destinataire. Mais ce sont seulement des rôles qui sont réversibles. »⁶³ Ainsi la capacité performative des pronoms personnels rend possible la réversibilité des rôles. Un énoncé

59 -Ricœur Paul *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.198

60 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.221

61 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.225

62 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.391

63 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.225

performatif est un énoncé dont l'action se situe en même temps que l'énonciation. Quand je dis « je », cela me désigne moi-même comme auteur d'une action. Le fait même que je dise « tu » à mon interlocuteur, et que lui à son tour se désigne comme « je » signifie qu'il est capable pareillement de se désigner lui-même comme auteur d'une action. « ce que le langage enseigne en tant précisément que pratique, toutes les pratiques le vérifient. Les agents et les patients d'une action sont pris dans des relations d'échange qui comme le langage conjuguent réversibilité des rôles et insubstituabilité des personnes »⁶⁴ Ainsi je me désigne à chaque fois de manière différente, sujet de l'action, pâtissant de l'action, etc... Mais je reste le même. La réversibilité des pronoms personnels ne recouvre pas l'insubstituabilité des noms propres. Je suis le même, bien que dans différentes situations à chaque fois. C'est-à-dire que le nom propre par lequel je me désigne n'est pas la conséquence d'une et une seule action, mais le nom propre par lequel je me désigne signifie que je sois capable d' « action sensée ». C'est-à-dire que j'agis uniquement dans l'interaction sociale (je met en œuvre des projets, des intentions, me référant à des motifs, etc...) c'est cela qui donne un sens à mon action. Dès lors, cela m' « autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme* moi-même. Comme moi-même signifie : toi *aussi* tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même »⁶⁵. Le langage révèle la réversibilité des rôles, tout en préservant l'individualité des personnes. Il révèle chez autrui les mêmes aptitudes à l'action que chez moi, donc préserve de toute tentative d'assujettissement.

Par exemple, dans la cérémonie du mariage, les conjoints se font des promesses verbales mutuelles. Ces promesses font office d'actes performatifs au sens où elles engagent entièrement l'être de celui qui les fait : les mariés vont devenir mari et femme, ce qu'ils n'étaient pas avant. Se jurant l'un l'autre de s'aimer, de se protéger, de demeurer attaché dans la santé et dans la maladie, dans la prospérité et dans la détresse, et de rester fidèle, ils font d'autrui comme d'eux-mêmes le bénéficiaire de cette promesse. Le texte de la promesse étant équivalents pour l'homme comme pour la femme, cela indique que chacun des participants en présence considère autrui comme ayant les mêmes aptitudes à l'action. Et enfin, la réversibilité des pronoms personnels se traduit par le fait que, dans l'acte de promesse, la femme dit « tu » à l'homme, et se désigne comme « je » ; tandis que l'homme dit « tu » à la femme, et se désigne comme « je ». Chacun donc peut se considérer et se

64 -Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.226

65 -Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.226

vivre alternativement comme agent de l'action, et comme pâtissant de l'action.

Au niveau de la société en générale, l'acte de promesse peut être ressaisie de manière moindre dans les dispositifs administratifs qui régissent la vie en société : le contrat que je signe avec tel ou tel entreprise fait de moi un employé de cet entreprise ; la feuille d'impôts que je remplis fait de moi un citoyen à part entière, etc.... Comme dit Ricœur, « « Je peux tout essayer », certes, mais : « Ici je me tiens ! » »⁶⁶ La promesse, dans sa forme contractuelle, ou dans celle plus pure du mariage par exemple, permet à l'homme d'acquérir une place dans la société, puisque c'est les autres qui conditionnent l'être.

Si tant est que l'homme veuille jeter « sur lui-même le regard de l'appréciation »⁶⁷, cela passe d'abord par la médiation d'autrui. Le Soi ne s'établit que par une relation mutuelle avec autrui, ou l'édification de chacun est permise par le regard de l'autre permettant un retour réflexif sur soi-même, et à plus forte raison l'estime de soi-même. La relation à l'autrui fictif de l'œuvre de culture a donc un antécédent indispensable pour que l'apprentissage kathartique ne demeure pas lettre morte. L'estime mutuelle qui est rendue possible par la parole tenue de chacun envers l'autre donne à la pluralité d'activités mimétiques une direction commune : je me construis pour l'autre, car c'est la seule manière par laquelle je puis me construire. « Le je peux ne peut être qu'attesté », ce qui signifie qu'il n'y a jamais de certitude intrinsèque du Cogito si ce n'est par autrui. Mais l'attestation n'est pas univoque, puisque autrui n'a d'autre choix que de m'interpréter, et je n'ai d'autres choix que d'interpréter autrui par l'intermédiaire d'un prisme de valeurs charriés par mon instruction à travers les œuvres de cultures. C'est-à-dire que de mon éducation dépend ma vision sur le monde : si j'ai une éducation chrétienne teintée d'extrémisme, je considérerais les personnes d'une autre religions avec un mauvais a priori. Elles me sembleront différentes, antipathiques, etc... A l'inverse, si je grandis en tant que musulman dans une société peuplée de chrétiens extrémistes, la vision de ma propre religion s'en trouvera dénaturée, et, à plus forte raison, la vision que j'ai de moi. Je me considérerais alors négativement, et empli de rancune envers ceux qui me dénigrent. J'accède à mon Soi uniquement à travers autrui, donc à travers son interprétation. Alors, positivement, c'est parce que je n'ai pas d'autres choix que de m'interpréter que je m'estime et parce que je m'estime que je n'ai d'autres choix que de m'interpréter. L'estime de soi et l'interprétation de soi sont corrélées de manière forte. Ainsi, pour Ricœur, « au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour, l'estime de soi suit le destin de

66 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil 1990, p.198

67 -Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.209

l'interprétation de soi. »⁶⁸. C'est-à-dire que l'acte de promesse qui engendre l'estime de soi est là pour rectifier les dérives du à l'interprétation de soi, et, en ce sens, c'est ce qui initie toute société démocratique.

68 -Ricœur Paul *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, 1990, p.211