

Instaurer la “juste distance.”

Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur

Élodie Boublil

Archives Husserl de Paris (CNRS-ENS, UMR-8547)

Résumé:

Comment surmonter le repli sur soi afin de venir en aide et de rendre justice aux autres, proches et lointains? “Instaurer la juste distance,” telle est l’injonction que formule Ricœur pour répondre au paradoxe de l’autonomie et de la vulnérabilité, et réintroduire une conception éthique – et non plus seulement procédurale – de la justice au cœur même de l’action politique. Cet article montre comment la compréhension de la justice dans la perspective de la vulnérabilité invite à considérer ensemble la violence coextensive aux rapports sociaux et aux conflits politiques, et la restauration de la puissance d’agir appelée par de tels contextes. Pensée tour à tour comme différence (altérité à soi), écart (reconnaissance de chacun) et intervalle (interprétation créatrice de sens), la “juste distance” que Ricœur appelle de ses vœux s’appuie sur une topographie symbolique du bien commun qui établit un rapport d’implication entre le sujet et autrui et les rend interdépendants.

Mots-clés: Autonomie, justice, vulnérabilité, identité, sphère publique.

Abstract:

How can one overcome self-centeredness in order to care for and do justice to significant others as well as foreigners? “Establish the right distance,” is the imperative that Ricœur formulates in order to address the paradox of autonomy and vulnerability, and to reintroduce an ethical conception of justice at the heart of political power. This article shows how understanding justice in light of vulnerability leads us to take into account both the violence coextensive with social relations and political conflicts and the restoration of agency required by such circumstances. Whether it is conceived in light of difference (otherness to self), dissimilarity (recognition of each one) or interval (creative interpretation of meaning), the “right distance” that Ricœur calls for is based on a symbolic topography of the common good, which establishes a relationship of interdependence between the subject and others.

Keywords: Autonomy, Justice, Vulnerability, Identity, Public Sphere.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 2 (2015), pp. 13-31

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.311

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Instaurer la “juste distance.”

Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur

Élodie Boublil

Archives Husserl de Paris (CNRS-ENS, UMR-8547)

La multiplication des conflits armés autour de la Méditerranée et l'ampleur des migrations forcées qui en résultent ont fait dramatiquement resurgir l'ambivalence des États et des organisations gouvernementales à l'égard du droit international.¹ À la commisération et à l'affliction répondent un renforcement des dispositifs de souveraineté et de nouveaux replis identitaires, comme si le devoir d'assistance et le sens de l'hospitalité venaient paradoxalement compromettre la manière dont la communauté nationale pense les fondements de son autonomie, comme si la perméabilité réelle ou imaginaire de ses frontières inversait les perspectives et rendait cette dernière vulnérable aux autres, c'est-à-dire avant tout à l'étranger qui en appelle pourtant à sa sollicitude. Comme le notait Paul Ricœur en 1996, dans un texte intitulé *La condition d'étranger*:

La vérité est que les pays industrialisés, dans leur ensemble, tendent à se constituer en forteresses contre les flux migratoires incontrôlés que les désastres du siècle ont déchaînés. Seraient à prendre en considération à cet égard les mesures prises à l'échelle européenne qui, trop souvent, contredisent la tradition d'asile et de protection des droits et des libertés de la personne [...] Le devoir de porter secours aux étrangers malheureux reste de peu de poids, aussi longtemps que le sens de l'hospitalité universelle et le dévouement à un nouveau “projet de paix perpétuelle” n'auront pas surmonté, jusque dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes la satisfaction légitime d'appartenir, à titre de citoyen libre, à “notre” communauté nationale.²

Un tel diagnostic révèle le comportement paradoxal des communautés politiques occidentales: (1) les sociétés dans lesquelles évoluent le sujet moderne ont spontanément tendance à penser l'autonomie, gage d'indépendance et de liberté, comme autarcie. Elles visent l'autosuffisance plutôt que la coopération ou l'interdépendance; (2) or la manière dont ces sociétés *se comprennent*, autrement dit leur réflexion sur elles-mêmes, devrait être entée sur l'altérité, elle-même inhérente à la construction du sujet et de son identité, selon la dialectique du même et de l'autre exposée par Ricœur;³ (3) “la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour les autres dans des institutions justes”⁴ passerait donc par l'établissement d'un *juste rapport* à soi-même comme à autrui. Le formalisme du droit – le devoir d'assistance entériné par les traités internationaux – requerrait, pour être efficace, une compréhension éthique de l'autonomie informée par la *vertu* de justice.

La conception ricœurienne de la justice tente ainsi de concilier à la fois la dimension déontologique de la norme qui régit notre vie en commun et la dimension téléologique de l'éthique qui nous fait rechercher individuellement une vie bonne. Mais, comment dépasser le

repli identitaire afin de venir en aide aux autres? Comment s'articulent l'autonomie et la vulnérabilité du même et de l'autre, des sujets et des communautés, du citoyen et de l'étranger? Ne faudrait-il pas sortir de la logique du tiers exclu pour mieux reconnaître la place qui peut et doit être attribuée à *chacun*, au nom d'une justice distributive et au sein d'une communauté de visions qui reconnaît la prise en charge de la vulnérabilité, d'où qu'elle vienne, à la fois comme source et comme cible de l'action politique?

"Instaurer la juste distance,"⁵ telle est donc l'injonction qu'oppose Ricœur à la disjonction identitaire préconisée par les partisans de l'autarcie. Cet article souhaite montrer que Ricœur décline cette expression, inspirée par les travaux d'Antoine Garapon, dans les registres ontologiques, épistémologiques, mais aussi moraux et politiques, jusqu'à en faire le principe d'orientation de toute vie individuelle et collective commandée par la vertu de justice. La notion de distance renvoie à la *différence* entre deux entités, à leur *écart*, et à l'*intervalle* qui les sépare. Ces trois acceptions font alors signe vers trois registres, dans le contexte qui nous occupe. La *différence* correspond à la dissymétrie constitutive de la relation intersubjective,⁶ qui fait de la réciprocité une tâche à accomplir, à rebours de tout repli identitaire. L'*écart* appelle un rapport d'égalité proportionnelle (l'*isotès* aristotélicien), afin de préserver l'équité dans les domaines sociaux et économiques et d'éviter autant le nivellement des conditions que les inégalités. Enfin, l'*intervalle* exige une appréciation et une évaluation du rythme et de la configuration de l'action politique, afin de prévenir l'exclusion et la marginalisation de certains acteurs.

"Instaurer la juste distance" consisterait alors à fonder un "ordre symbolique."⁷ Celui-ci permettrait de circonscrire la manière dont l'individu se rapporte à lui-même, grâce à l'herméneutique du soi qui pense ensemble sa différence et son ouverture à l'altérité. Il régirait les rapports entre les individus, grâce à la médiation d'institutions et de normes qui garantiraient l'exercice d'une justice distributive, venant corriger les inégalités et reconnaître les capacités des uns comme des autres. Enfin, cet "ordre symbolique" définirait les pouvoirs de la communauté et de l'État sur l'individu, grâce à des mécanismes de contrôle et de légitimation visant à prévenir autant l'exclusion que la domination. Le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité, tel que nous le présente Ricœur, dans la conférence du même nom,⁸ constitue alors le point nodal où se cristallisent ces variations sur le thème de la justice puisqu'il incombe au penseur, comme au politique, de comprendre l'autonomie et la vulnérabilité à équidistance de l'autarcie et de la victimisation, dans le contexte des relations interpersonnelles, qu'elles soient sociales, juridiques ou politiques. Comprendre la justice dans la perspective de la vulnérabilité reviendrait alors à inviter l'éthique et la politique à réduire la distance qui sépare le sujet de sa liberté, tout en évaluant *justement* sa capacité à blesser et à être blessé, du fait de la violence coextensive aux rapports sociaux et aux conflits politiques qui structurent son histoire.

Nous montrerons d'abord en quoi l'autonomie constitue un défi plutôt qu'un acquis, puisqu'elle implique une reconnaissance par le sujet de sa propre vulnérabilité et de la *différence* qui le nourrit: différence dans l'altérité à soi dévoilée par une réflexivité repensée, et différence par rapport à l'autre que soi, reconnue dans la transition difficile qui conduit de la sollicitude pour le proche à la justice pour chacun (I).

Ce paradoxe se reproduit à l'échelle sociale puisque la justice est appelée par la vulnérabilité intrinsèque à l'espace commun. L'*écart* qui sépare les opprimés des oppresseurs, les victimes des coupables est établi par une justice qui "tranche" les litiges et délimite ainsi les

rapports sociaux et les représentations du permis et de l'injustifiable, de l'obligatoire et de l'interdit. L'espace public est ainsi exposé à la toute puissance comme à l'impuissance de ceux qui le régissent. Nous montrerons ainsi en quoi l'éthique de la juste distance, en sa visée déontologique, suppose autant le discernement et la singularisation des acteurs comme des faits dans des cadres institutionnels, que leur maintien dans un espace irréductiblement politique (II).

Penser la justice dans la perspective de la "juste distance" exige alors ce que nous appellerons, pour conclure, une topographie symbolique du bien commun. Prenant en compte les reliefs des identités personnelles, historiques et politiques des individus et des communautés, la sagesse pratique recommandée par Ricœur, lecteur du politique, invite à comprendre la justice comme *intervalle* rythmant et régulant l'action politique pour pallier sa fragilité. Autre figure ricœurienne de la poétique de la volonté, la justice devient alors la puissance symbolique par laquelle la vulnérabilité, insigne de notre condition historique, "surmonte" tout à la fois la vaine maîtrise que lui oppose le sujet de droit et la résignation aux faits que lui commande des "éthiques de détresse"⁹ (III).

1. Le *défi* de l'autonomie: réflexivité, altérité, altération

1.1 L'autonomie: un juste rapport à soi

Avant de pouvoir accueillir l'autre vulnérable et le reconnaître comme membre du pacte social et politique, encore faut-il reconnaître la part d'ouverture et d'exposition au monde qui structure l'individuation du sujet et qui remet en question la réalité de son autonomie. Le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité, selon lequel l'autonomie est à la fois présumée et requise par notre condition, commande le besoin de justice à l'échelle individuelle et communautaire. En pensant ce paradoxe dans l'optique de l'herméneutique du soi, c'est-à-dire non comme une antinomie ou une contradiction¹⁰ mais plutôt comme une constitution dialogique fomentant l'ipséité, Ricœur transforme la conception libérale de l'autonomie et en fait, paradoxalement, une vertu relationnelle.¹¹

En effet, les théories libérales de la justice, inspirées par la doctrine du droit kantienne, reposent sur une conception de l'autonomie du sujet de droit qui garantit tout à la fois l'universalité de la doctrine et sa viabilité à l'épreuve des faits historiques.¹² Mais, pour ce faire, le formalisme proposé ignore délibérément les *situations* des agents qui doivent parvenir à s'élever, rationnellement et raisonnablement, au-delà de toutes considérations préférentielles. La coopération suppose à la fois une indépendance première des agents les uns à l'égard des autres et leur indifférenciation.¹³ L'autonomie – la capacité de se donner à soi-même sa loi – implique alors une rationalité qui est transparente à elle-même et qui n'est pas lestée par l'expérience, les failles de l'existence ou les rapports de domination. S'interroger sur l'autonomie revient alors à analyser la possibilité tout à la fois logique (en vertu du principe de non-contradiction), réelle (la capacité politique et institutionnelle) et morale (la légitimité) qui préside à la constitution de ce sujet de droit. Mais en refusant au sujet la transparence à soi postulée par la métaphysique kantienne, les philosophes du soupçon, penseurs du *cogito brisé*,¹⁴ ont mis en péril la réflexivité nécessaire à la reconnaissance du droit (inférence logique et imputation) et à la responsabilité du sujet (capacité et légitimité). Comment dès lors penser l'autonomie tout en maintenant une forme de réflexivité exigée par le principe d'imputabilité nécessaire au droit? S'orienter vers une justice

"concrète" qui prend en compte l'identité réelle des individus, leur histoire, leurs impuissances et leur circonstances sociales et économiques, exige-t-il qu'on abandonne purement et simplement ce concept d'autonomie?

Ricœur assume la dimension paradoxale de l'autonomie,¹⁵ à la lumière de l'herméneutique du soi. Il démontre l'assise éthique de cette notion juridique, en la reliant à la refondation ontologique de la subjectivité qu'il entreprend dans *Soi-même comme un autre*. Si "l'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du cogito et de sa destitution,"¹⁶ alors la pensée politique et juridique doit également envisager un *sujet de droit* à "égale distance" du formalisme kantien, encore à l'œuvre chez Rawls, et de sa dissolution dans la pensée communautariste. Repenser l'autonomie du sujet représente donc un défi puisque cette tâche implique de transposer la réflexivité mise en lumière par l'herméneutique du soi dans le domaine juridique et politique, en préservant à la fois l'ipséité qui le constitue en sujet d'imputation pour d'autres, et sa radicale différence qui garantit sa singularité éthique et l'unicité de son histoire personnelle. La conception ricœurienne de la réflexivité comme altérité à soi, présentée dans *Soi-même comme un autre*, engendre une reconnaissance par le sujet de sa propre vulnérabilité et de la *différence* qui le nourrit. Mais Ricœur ne s'arrête pas à une prise en compte de la passivité inhérente à la souffrance de l'individu qui subit une situation et expérimente la fragilité de ses capacités. Il cherche à penser les conditions d'une restauration et d'une reconnaissance de la puissance d'agir de chaque sujet.

L'autonomie serait donc la visée d'un processus de libération qui restitue au sujet une forme d'unicité tout en l'émancipant d'une volonté d'autarcie:

soi-même comme un autre suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au "comme," nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d'une implication: soi-même en tant que... autre.¹⁷

La redéfinition de l'identité du sujet à la lumière de la catégorie d'ipséité invite à penser l'autonomie comme juste rapport à soi. Elle ne se mesure plus à l'aune d'un impératif épistémologique mais s'apprécie comme *implication* du soi dans et par sa différence par rapport à tout autre, au sein d'une histoire commune. Une telle conception évite l'uniformisation engendrée par l'universalisme abstrait porté par le sujet kantien et permet de renouveler la théorie politique de l'autonomie en pensant l'imputation qui en découle elle aussi comme "implication," c'est-à-dire à la fois comme attribution, réciprocité et sens qui émerge de deux situations, de deux propositions, ou au cœur d'une interaction. Cette compréhension de l'autonomie comme juste rapport à soi repose sur une relation d'implication entre l'ipséité et l'altérité. Elle engendre également une nouvelle configuration de la relation à autrui, cette fois guidée par un principe de justice.

1.2 De l'amitié à la justice: le toi et le chacun

L'herméneutique du soi, qui posait les fondements d'un juste rapport à soi-même, réclame l'instauration d'un juste rapport aux autres. La question de l'altérité est ainsi mise en abîme afin de penser ses diverses implications: quant au soi, quant à l'autre proche et à l'autre

lointain. La prise en charge de l'altérité au cœur même de l'ipséité permet de penser la relation à l'autre à *égale distance* de l'identification et du rejet. Ricœur dénonce l'uniformisation négatrice des différences qu'engendrait la formalisation du sujet de droit. Mais il se méfie tout autant des revendications d'altérité qui conduisent "l'autre" à "s'absoudre de toute relation"¹⁸ et qui installent alors les sujets dans une séparation qui rend difficile la constitution et le maintien de la communauté politique. Comme il le rappelle:

avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de justice est celle d'une juste distance entre tous les êtres humains. Juste distance, milieu entre le trop peu de distance propre à maints rêves de fusion émotionnelle et l'excès de distance qu'entretiennent l'arrogance, le mépris, la haine de l'étranger, cet inconnu.¹⁹

La juste distance s'apprécie alors comme *écart*, respectant autant la liberté de chacun que le pouvoir de tous.

Comme l'indique Ricœur, la justice diffère de l'amitié, même si elle suppose la sollicitude qui l'anime, précisément en ce que l'amitié suppose l'immédiateté de l'appel, de l'injonction à la deuxième personne du singulier qui caractérise les relations interpersonnelles. L'amitié vient nourrir le lien qui unit deux individus, "insubstituables l'un à l'autre"²⁰ et mobilisés par un bien commun, mais elle ne pose pas encore les termes d'un rapport d'égalité exigé par la coexistence de désirs et de volontés adverses. La justice devient impérative, quand, précisément, le lien manque mais la puissance domine, quand il convient d'instaurer un rapport de sollicitude entre des êtres qui ne se sont pas encore reconnus:

la vertu de justice s'établit sur un rapport de distance à l'autre aussi originaire que le rapport de proximité à autrui offert dans son visage et dans sa voix. Ce rapport à l'autre est, si l'on ose dire, immédiatement médiatisé par l'institution. L'autre, selon l'amitié, c'est le *toi*, l'autre, selon la justice, c'est le *chacun*, comme il est signifié par l'adage latin: *suum cuique tribuere*, à chacun le sien.²¹

Ce rapport est originaire même s'il est médiatisé puisqu'il renvoie au fondement de la communauté politique et à l'assurance pour "chacun" d'une égale distribution des biens et des droits. La sollicitude de l'ami se prolonge donc à l'échelle des institutions, grâce au tiers qui garantit aux individus une égale considération et obéit à un principe d'impartialité. Cette distance est la condition de toute reconnaissance. Mais elle se doit d'être juste, c'est-à-dire égale (*isotès*), puisque l'impartialité ne signifie pas l'indifférence, de même que la sollicitude n'équivaut pas à la pitié.²²

La nuance introduite par Ricœur entre le toi et le chacun répond à la critique lévinassienne de la réflexivité et à sa conception de l'altérité comme radicale séparation.²³ La distance dont il est ici question n'est pas une disjonction, ni même le lieu d'une injonction future rendant le sujet "otage" de l'autre dès lors qu'il est confronté à sa souffrance. Cette distance est requise pour pouvoir penser la relation, non seulement éthique, mais également politique. La radicalité de la conception lévinassienne de la vulnérabilité semble faire obstacle à l'élaboration d'une pensée politique qui serait capable de faire une place à la conflictualité, tout en appréhendant ses modalités d'expression et de résolution. Certes, comme l'écrit Cyndie

Sautereau, "chez Lévinas, la vulnérabilité n'est plus pensée en termes de limites, comme quelque chose à dépasser."²⁴ Mais, Ricœur cherche moins à dépasser la "vulnérabilité" qu'il ne vise à la saisir dans la pluralité de ses formes et de ses contextes d'expression. Fidèle à l'éthique lévinassienne, Ricœur ne pense pas l'ontologie ou le politique dans la perspective de la totalité ou de la maîtrise. Cependant, sa réflexion ne renonce pas à décrire précisément les relations de pouvoir et de savoir qui contribuent à accentuer la vulnérabilité fondamentale d'autrui, au point de le déposséder de la dignité fondamentale qui le constitue, en son unicité propre, comme autre. Se faisant, elle vise à poser non un primat de l'agir sur le pâtir mais leur réversibilité, au sein d'un espace politique qui nécessite, par définition, qu'on le délimite. La dialectique de la vulnérabilité et de l'autonomie, déployée par Ricœur aux limites de l'ontologie et du politique, vise donc à reconfigurer l'espace commun, à la lumière d'une conception de la justice comme "juste distance," venant pallier ainsi les insuffisances politiques de l'éthique lévinassienne de la passivité.

Dans l'optique de la constitution dialogique et dialectique du soi, la justice naît d'un principe de réciprocité et de solidarité entre le même et l'autre selon lequel nous sommes en charge²⁵ les uns des autres puisque tout homme est à la fois "agissant *et* souffrant." La vulnérabilité, capacité de blesser et d'être blessé, intervient alors ici non comme le contraire de l'autonomie, comme l'*idem* serait le contraire de l'autre, ou le sujet serait l'adversaire d'autrui. La vulnérabilité est plutôt l'horizon de notre pouvoir-être – et partant de notre autonomie – puisqu'elle en appelle sans cesse la réalisation et la revendique au cœur du projet qui nous est commun. La différence se fait donc écart, grâce à la médiation d'un tiers, partie prenante de la relation, afin d'assurer à chacun une égale capacité d'être et d'agir dans l'espace commun. La justice comme vertu structurant notre relation à l'autre lointain, opère le lien entre la vulnérabilité du soi, confronté à la difficile actualisation de ses capacités, et l'autonomie des sujets de droit dont l'égale dignité doit être reconnue de manière inconditionnelle.

L'instauration de cette "juste distance" dépend de ce que Ricœur nomme une "phénoménologie de l'expérience morale." Celle-ci doit "faire apparaître le lieu où coïncident la force de ce lien et la vulnérabilité qui impose à l'idée d'autonomie d'occuper les deux positions en apparence contraires de présupposition et de but à atteindre, de condition de possibilité et de tâche."²⁶ Cette phénoménologie requiert de penser le soi en situation, c'est-à-dire d'analyser ce qui encourage le déploiement de ses capacités, ou bien redouble ses impuissances. Si l'herméneutique du soi permet de repenser les rapports de la réflexivité et de l'altérité pour donner naissance au sujet *concret* du droit, une phénoménologie des modes d'altération du soi au sein de la sphère sociale et politique paraît indispensable pour instaurer cette juste distance et garantir "à chacun" la liberté de conduire sa vie, "avec et pour les autres, dans des institutions justes." En effet, si la norme est nécessaire et l'autonomie recherchée, c'est d'abord et avant tout parce que l'injustice et l'indignation sont à l'origine de la constitution du soi moral. Les questions de l'autonomie et du mal qui la menace représentent donc un défi, au sens particulier où le définit Ricœur: "un défi, c'est tour à tour un échec pour des synthèses toujours prématurées, et une provocation à penser plus et autrement."²⁷ Le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité est confronté à la structure conflictuelle du politique qui le relance et qui appelle toujours plus de justice. La justice devient une vertu de régulation des rapports sociaux et politiques, non au sens procédural des théories du contrat, mais au sens éthique de l'herméneutique du soi. Il importe

donc de corriger les disproportions, failles ou inégalités, qui compromettent l'unité de l'action, à la fois sa cohérence, son accomplissement et son sens individuel et collectif.

Avant d'en venir à la dimension symbolique de l'action garantie par le principe de justice, il convient d'analyser la manière dont Ricœur pense la normativité et la manière dont elle régit la conflictualité inhérente aux rapports humains. La notion de "juste distance" n'indique plus ici l'harmonisation des différences au cœur de l'ipséité mais plutôt un paradoxe. La norme comme figure du juste renvoie à une forme de juridicité universelle et abstraite. En ce sens, elle est "prise de distance" à l'égard du contingent, de l'historique et du vulnérable²⁸ et s'érige en idéal commun. Or, Ricœur comprend également cette distance comme "écart," c'est-à-dire comme variation par rapport à l'idéal. Le paradoxe de la justice et du politique redouble le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité en ce qu'il consiste à penser ensemble la norme qui s'applique à tous et la réalité singulière qui structure l'histoire personnelle de chacun. Cette distance se doit d'être juste, et non juste une prise de distance, car elle doit précisément éviter les défigurations qui la menacent: le désir de vengeance d'une part, l'exclusion sociale ou le rejet identitaire d'autre part. La normativité à l'œuvre dans les relations interpersonnelles comme dans l'espace public doit donc reposer sur une identité de rapports entre les acteurs – rapports à la dignité humaine dans les relations interpersonnelles et rapports à l'institution qui la reconnaît dans l'espace public – plutôt que sur une identité de nature (mêmeté) entre les membres qui s'y soumettent. Ces justes variations et ces justes séparations visent à arbitrer le déploiement des capacités de chacun.

2. Justice et vulnérabilité: la structure conflictuelle du politique

2.1 Capacités et volonté de puissance: la conflictualité de l'espace commun

Définir la justice comme "juste distance" n'implique pas uniquement de penser les rapports interpersonnels et communautaires à la lumière de l'herméneutique du soi. Le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité se reproduit à l'échelle socio-politique puisque la "vulnérabilité" de l'espace commun, de la relation interpersonnelle ou institutionnelle appelle une réflexion sans cesse renouvelée sur la légitimité des règles et des normes, réelles ou symboliques, qui partagent et structurent l'espace public et actualisent ou non les capacités des individus.

En effet, la phénoménologie de l'expérience morale, proposée par Ricœur, met l'accent sur les capacités des individus dans la constitution sociale et politique de la vie en commun. Cette notion de "capacités" est sise sur le double registre inhérent à l'idée de puissance: capacité de faire et capacité à être. Dans les deux cas, autrui est affecté par mes actions de manière directe ou indirecte. La définition de l'homme comme "être agissant et souffrant" appelle une compréhension de la puissance²⁹ en vertu de laquelle l'incapacité peut être définie comme *privation* de puissance. La justice comme vertu, en tant que "souhait de vivre bien," est recherchée d'abord et avant tout parce que le cri de l'injustice, indignation spontanée, précède la parole qui apaise et la reconnaît. Si l'homme est "agissant et souffrant," la communauté dans laquelle il évolue, avec d'autres, est, elle aussi, marquée par cette dialectique de l'activité et de la passivité qui règle les rapports sociaux et politiques, à mesure que se déploie la puissance des uns et l'impuissance des autres. Comme l'indique Ricœur: "le *politique* apparaît comme le milieu par

excellence d'accomplissement des potentialités humaines."³⁰ Mais il est aussi le milieu où ces dernières peuvent être contrariées. En se posant en tiers, les institutions jouent le rôle d'arbitre aidant à surmonter ce qui fait obstacle à "cet accomplissement des potentialités," tout en instaurant un partage nécessaire afin de prévenir les inégalités et les injustices auxquelles reconduirait la domination des uns sur les autres. L'action politique et la réglementation du champ social visent alors à restaurer la puissance d'être et d'agir des individus qui en sont dépourvus. En empêchant l'impuissance, elle surmonte et rend inaliénable et irréductible à la fois la demande de droits et le respect exigible par chacun. La présence du tiers transforme la relation interpersonnelle, l'espace commun en "espace public."³¹ Mais cette transformation ne rature pas la structure conflictuelle qui lui préexiste. Celle-ci perdure sous la forme de *situations* vulnérables qui affectent autant les institutions que les individus, exposés réciproquement aux risques d'injustice et de violence.

En effet, penser le juste, pour Ricœur, ne revient pas uniquement à penser le légal et le bon, mais aussi à prendre en compte, pour assurer précisément leur déploiement, le mal et la violence intrinsèques à l'histoire de *l'inter hominum esse*, qu'il s'agisse de la violence des institutions – leur faillibilité – ou de la violence qui remet en question leur légitimité et leur efficacité. Dans ce contexte, il revient aux institutions d'incarner et d'instaurer la "juste distance" qui permet de réguler les conflits et d'évaluer les contextes possibles de vulnérabilité qui risqueraient de compromettre une paix toujours relative. Il n'est pas question de réduire la différence et l'écart qui rendent les capacités ("le pouvoir-dire, le pouvoir-faire, le pouvoir-raconter et l'imputabilité"³²) elles-mêmes individuantes et constitutives de l'histoire d'une vie. Il importe plutôt de comprendre comment l'autonomie et la paix sociale se conquièrent dans un rapport d'implication établi par le sujet entre le sens donné à cette dimension "*praxique-pathique*"³³ de l'existence et son actualisation sous la forme de droits et de pouvoirs réels, c'est-à-dire entre la "dimension symbolique de l'ordre" qui n'évacue pas la vulnérabilité et la "dimension normative du système symbolique" qui la prend en charge.³⁴ Ce rapport d'implication fait de la justice une "praxis" politique, comme l'indique Ricœur:

Que manque-t-il au sujet capable dont nous venons de parcourir les niveaux de constitution pour être un *véritable* sujet de droit? Il lui manque les conditions d'actualisation de ses aptitudes. Celles-ci ont en effet besoin de la médiation continue des formes interpersonnelles d'altérité et de formes institutionnelles d'association pour devenir des pouvoirs réels à quoi correspondraient des droits réels.³⁵

Les modes de structuration du politique sont alors similaires au processus de constitution dialogique du soi décrit précédemment.

Les représentations sociales d'une communauté sont normées par son rapport aux institutions et par l'ordre symbolique que ces dernières déploient. Cette altération symbolique qui travaille les institutions risque de compromettre leur légitimité et leur unicité, mais elle fait également partie du processus grâce auquel celles-ci peuvent neutraliser et surmonter les éléments qui font obstacle à l'instauration de la "juste distance." Le désir de vengeance d'une part, et le repli identitaire dans une quête infinie de sécurité d'autre part, apparaissent alors comme les deux excès qui corrompent la légitimité du juste. En effet, la violence manifeste du désir de vengeance vise à réduire l'autre à la passivité la plus totale et à ne se satisfaire que de

l'aliénation de ses capacités en l'excluant de l'espace politique. La demande de sécurité, face aux "risques" qui rendraient les structures institutionnelles et symboliques de l'espace public vulnérables, obéit à une volonté de maîtrise et à un idéal d'invulnérabilité, aux antipodes de la souveraineté politique réelle. La structure conflictuelle de l'espace public exige le recours à un tiers capable de garantir la coexistence des personnes et l'équale distribution des biens, afin d'éviter que la pluralité coextensive à la vie démocratique ne conduise à des guerres intestines minant la légitimité des institutions et dressant les individus les uns contre les autres. Penser un libéralisme "concret" passe donc, pour Ricœur, par le maintien d'une conception du bien commun, d'inspiration moins essentialiste que symbolique au sens où le bien n'est pas prédéfini mais déployé par l'exercice du juste et exprimé précisément par le lien qui est opéré entre le soi auteur de l'action et la loi ou la norme qui le contraint et à laquelle il adhère. Obéir à la loi consiste en effet à se soumettre à une norme et, partant, à un ordre symbolique censé rédimmer la violence coextensive aux rapports sociaux et à produire "comme des signes de reconnaissance entre les membres d'une communauté."³⁶ De ce fait cette adhésion à l'ordre symbolique en vigueur est elle-même une capacité qui ne peut être que provisoire et qui, comme l'indique Ricœur, "ne peut recevoir confirmation que de son exercice et de l'approbation qu'autrui lui accorde."³⁷ L'instauration de la juste distance exige donc une reconnaissance du sens et des effets que prend toute action à la fois pour le sujet qui en est l'auteur et pour celui qui la subit. Cette reconnaissance implique une restauration de la dignité de chaque sujet et de sa responsabilité dans l'appréciation qualitative de sa puissance d'agir.

2.2 Instauration et restauration: de la régulation de la violence à la reconnaissance

Ricœur utilise le lexique de la vulnérabilité pour évoquer la constitution du sujet et son devenir. Mais il l'emploie également pour qualifier la condition des institutions et du tiers (loi, protocole, institution, juge, etc.) qui sont précisément en charge de le protéger. En effet l'*écart* qui sépare les opprimés des oppresseurs, les victimes des coupables est établi par une justice qui tranche les litiges et délimite ainsi les rapports sociaux et les représentations du légitime et de l'injustifiable, de l'obligatoire et de l'interdit. Mais l'espace public est exposé à la volonté de puissance comme à l'impuissance de ceux qui le régissent. L'éthique de la "juste distance," en sa visée déontologique suppose donc le discernement et la singularisation des acteurs comme des faits, dans des cadres institutionnels, afin d'établir leur responsabilité, comme elle suppose leur maintien dans un espace irréductiblement commun. Autrement dit, cette distance doit être instaurée à l'intérieur même de l'espace commun, qu'il s'agisse de l'espace d'une relation interpersonnelle ou de l'espace politique, sans marginaliser ou exclure en dehors d'un certain périmètre les individus alors distingués afin de rendre possible et de donner sens à leur imputabilité. Pour ce faire, elle exige d'une part que soient repensés les critères de la "normalité" sociale et déconstruits les préjugés qui font trop souvent dépendre le respect et la dignité de la conformité à ces derniers. D'autre part, cette distance ne peut être "juste" que si la paix sociale alors visée s'inscrit dans un processus collectif de reconnaissance mutuelle. Comme nous le verrons dans la dernière section, il convient donc de remplacer la typologie morale du juste énoncée par le formalisme du droit par une topographie symbolique du juste, dessinée au gré des situations sociales et politiques qui la requièrent – le sens de la justice devenant, *in fine*, pour Ricœur une sagesse pratique dont la "plénitude concrète" n'est effective qu'"au stade de l'application de la norme dans l'exercice du jugement en situation."³⁸

Ricœur analyse plus particulièrement deux contextes dans lesquels l'adhésion symbolique à la "normalité" sociale influe sur le comportement des acteurs, et par conséquent sur l'établissement d'une juste distance entre ces derniers: le contexte médical et le contexte judiciaire. Dans les deux cas, la réflexion de Ricœur montre que les situations "d'injustice" proviennent fondamentalement d'une mécompréhension du paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité. En effet, si ces deux capacités semblent irréductibles l'une à l'autre, elles ne sont pourtant pas antinomiques. Le conflit émerge dès lors que l'on pense garantir l'autonomie et la paix sociale en excluant ou en stigmatisant les individus vulnérables (dans le contexte judiciaire), ou que l'on réduit la capacité d'autonomie et de décision aux fonctions cognitives d'un individu au mépris des plans vitaux, existentiels, sociaux et affectifs qui en constituent pourtant la singularité (dans le contexte médical). Ces deux attitudes reposent sur une disqualification de la vulnérabilité au nom d'un idéal qui vise la toute puissance du sujet, aux plans vital, social, économique et politique. Pour Ricœur, cette disqualification "symbolique" issue des représentations sociales de la normalité engendre une exclusion réelle, potentiellement renforcée par des dispositifs institutionnels qui n'en sont que le reflet et qui masquent les facteurs sociaux, politiques et économiques qui contribuent à rendre vulnérables certaines populations. Instaurer une juste distance entre le médecin et le patient dans le contexte médical, ou entre le coupable et la victime dans le contexte judiciaire, passe donc nécessairement par une reconnaissance première du pouvoir symbolique des normes, des protocoles édictés et de l'exclusion réelle à laquelle leur application peut conduire afin de les corriger. La juste distance ne pointe donc pas uniquement vers une justice distributive, soucieuse d'impartialité. Elle restaure une égalité de valeurs et de dignité entre les individus selon le sens de l'*isotès* aristotélicienne dont s'inspire Ricœur.³⁹

Dans le cas de la relation judiciaire, Ricœur rappelle que la sanction est vécue comme un "excès de distance" qu'il convient de corriger grâce aux processus de réhabilitation qui garantissent la réinsertion de l'individu et la paix sociale. En définissant la justice comme "juste distance," Ricœur articule ainsi les plans pragmatique et symbolique qui constituent ensemble la sphère politique:

La sanction n'est-elle pas, de façon générale, reçue par le condamné comme excès de distance? Excès figuré, physiquement et géographiquement, par la condition de détenu dont l'incarcération marque l'*exclusion* de la cité? Et cet excès n'est-il pas signifié symboliquement par les peines accessoires: perte de l'estime publique et privée, perte de capacités diverses, juridique et civique? D'où l'idée d'une suite donnée à la sanction visant à réduire, degré par degré cet *excès de distance*, et à rétablir la *juste distance*.⁴⁰

La justice, dans sa forme institutionnelle, ne doit pas dissocier l'instauration du droit de la réinsertion politique nécessaire au maintien de la paix sociale. Comme l'indique Antoine Garapon, auquel Ricœur fait référence, dans ses analyses sur le juste: "La justice est une contrainte de sens avant d'être une contrainte physique,"⁴¹ car elle permet de nommer les actes commis et de les situer dans l'espace des représentations sociales qui se superpose aux frontières de la cité. Mais l'éradication du désir de vengeance repose avant tout sur une conception du bien commun coextensif à l'idée de justice et qui admet une égalité de valeurs entre tous les êtres humains et leur dignité inaliénable. Ce n'est donc pas en vertu d'une égalité de conditions que les individus acquièrent une certaine valeur comme le paradigme moderne et libéral de l'autonomie

tend à le faire croire, mais plutôt parce que les individus possèdent une valeur intrinsèque et irréductible que le politique doit, grâce aux formes institutionnelles qui servent la justice pénale et sociale, assurer l'égalité des conditions et le juste déploiement des capacités propres à chaque individu.

Instaurer une juste distance entre le patient et le médecin revient tout d'abord à reconnaître la dignité de chacun, l'égale valeur de leur parole, et le sens qui émerge de la situation et de l'expression du malade. Comme l'écrit Ricœur:

La maladie, disions-nous, est autre chose qu'un défaut, un manque, bref une quantité négative. C'est une autre manière d'être au monde. C'est en ce sens que le patient a une dignité, objet de respect. [...] Que les bien portants accueille cette proposition de sens de la maladie et que celle-ci les aide à supporter leur propre précarité, leur propre vulnérabilité, leur propre mortalité.⁴²

Ainsi, il ne peut y avoir de juste distance sans reconnaissance de la valeur intrinsèque à chaque individu et sans restauration du sens que prennent chaque action et chaque situation au sein de la vie du sujet – toujours tout à la fois agissant et souffrant.

Ce processus de reconnaissance et cette constitution de la norme en ordre symbolique permettent de penser l'autonomie comme "autonomie proprement humaine," c'est-à-dire incluant la vulnérabilité au cœur même de son expression. La juste distance ne pointe alors pas seulement vers une justice qui *sanctionne* ou une justice qui *redistribue*, mais également vers une justice qui *institue* un ordre symbolique donnant une consistance normative aux actes de solidarité, de réhabilitation et d'intégration. La juste distance n'est alors plus seulement l'indice d'une "différence" ou l'expression d'un "écart" légitime, mais aussi l'intervalle symbolique qui rythme l'action politique et lui donne sens. L'intervalle renvoie à la distance qui sépare, dans l'espace comme dans le temps, deux situations ou deux actions. Il peut également être synonyme d'intervention, de rémission ou d'accalmie dans la vie d'un individu ou le cours d'un récit, qu'il soit singulier ou collectif. Le juste intervalle rythme et régule l'action politique et sociale pour pallier sa fragilité. En tant que topographie symbolique du bien commun, la conception de la justice comme "juste distance" nous invite donc à nous interroger sur la temporalité et l'espace de l'action politique – l'espace libre et symbolique des valeurs qui la motivent comme l'espace "public" qu'il lui revient de dessiner.

3. "La juste distance": topographie symbolique du bien commun

3.1 La justice comme symbolique du bien commun

Décrivant la situation des étrangers sur le sol français dans les années 1990, Ricœur dénonçait les "forteresses" dressées par les pays européens refusant de porter secours aux réfugiés. La résurgence des nationalismes et la stigmatisation des étrangers qui en résulte compromettent tout à la fois le "sens de l'hospitalité universelle" et le "projet de paix perpétuelle" que Ricœur appelle de ses vœux. La conception ricœurienne de la justice et la déontologie qui l'inspire relève-t-elle de l'utopie? Nous ne saurions répondre par l'affirmative si la notion d'utopie était ici employée dans son acception commune: forme de chimère, de hors-

lieu que l'imagination littéraire et artistique aime à produire pour se détourner du réel, voire s'en consoler.⁴³ Mais il faut ici comprendre l'utopie au sens où l'entend Ricœur dans ses derniers travaux, en la confrontant à l'idéologie, et par référence à l'imagination sociale et culturelle qui structure toute action politique. Si la "juste distance" invite à méditer sur la dimension symbolique des institutions et leur pouvoir de reconnaissance, la notion d'utopie donne un pouvoir critique et symbolique à l'idéal de justice, seul à même de contester et de transformer la clôture de l'espace idéologique qui enserme la sphère politique des représentations nationalistes de la citoyenneté. La pénétration de cet idéal de justice, marqué par le sens de l'hospitalité universelle et motivé par un projet de paix perpétuelle, au sein de l'espace symbolique qui justifie le droit peut seul établir "une juste distance entre des points de vue singuliers sur le front d'une compréhension partagée."⁴⁴ Comme l'indique Ricœur, les forces normatives et pathologiques de l'idéologie et de l'utopie peuvent se compenser afin de permettre la production d'une "imagination sociale et culturelle" orientée vers l'accomplissement du bien. L'ordre symbolique de l'utopie permet une "prise de distance" par rapport au réel qui permet de prendre conscience des injustices et de faire de l'indignation et de la reconnaissance du non-sens les forces motrices de l'action politique. Rupture, intervalle, ce positionnement suspend, dans un geste similaire à l'*epochè* husserlienne,⁴⁵ la corrélation de l'espace symbolique et de l'espace social ou institutionnel. Cette prise de distance ouvre le champ des possibles "largement au-delà de l'existant et permet d'envisager des manières de vivre radicalement autres. Ce développement de perspectives nouvelles, alternatives, définit la fonction de base de l'utopie."⁴⁶ La conception symbolique du juste et son approfondissement utopique dans la constitution du sens de l'hospitalité universelle et d'un projet de paix perpétuelle permettent de corréler la phénoménologie de l'expérience morale décrite précédemment à une phénoménologie de l'action politique capable de réintégrer le souci du bien commun au sein du formalisme juridique. Comme l'indique Ricœur:

La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre, rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient bien commun. En ce sens on peut dire que la justice développe la bonté qui l'enveloppe.⁴⁷

La topographie qui se dessine ici entre la justice et le bien commun fait de la justice, comme juste distance, un symbole du bien. "Jalon et guide du 'devenir soi-même',"⁴⁸ comme l'expliquait Ricœur dans son herméneutique de la volonté, le symbole résiste à l'appropriation et à la réification. Il s'exprime à même ses manifestations, à même la topographie qu'il dessine et qui délimite le rapport de l'homme au monde (Cosmos) et à lui-même (Psychè). Il est "donation de sens en transparence."⁴⁹ Selon Ricœur, "la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion."⁵⁰ Cette tâche pourrait se poursuivre au plan politique et social par une prise en compte des dynamiques affectives, sociales et identitaires qui travaillent un sujet de droit dont il faudrait briser l'"enceinte enchantée," car ces dynamiques révéleraient précisément son rapport symbolique au monde commun – normes, institutions, territoires. Dès lors, définir l'exercice de la justice comme "instauration de la juste distance" invite à redéfinir les cibles de l'action politique et ses priorités en fonction de la topographie symbolique qui structure les rapports sociaux afin d'en faire une topographie symbolique du *bien* commun. Le "sens de l'hospitalité universelle" fait signe vers une vulnérabilité en acte⁵¹ qui transforme la manière dont les citoyens se représentent le pacte

social puisqu'elle signale l'inadéquation des frontières humaines et nationales. Mais celui-ci est indissociable de la poursuite d'un projet de paix perpétuelle qui vise précisément à restaurer cette corrélation et à étendre le sens de la justice à tout territoire, en quête d'autonomie. Le tour de force de Ricœur consiste à ne pas essentialiser le "bien commun" et l'idéal de justice, et à insister sur le rôle de l'imagination culturelle et sociale – analogon de l'imagination poétique – qui est à l'œuvre dans l'élaboration symbolique et normative qui les constituent comme tels. S'inspirant des analyses de Hannah Arendt sur la corrélation du jugement esthétique et du jugement politique, à partir de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, Ricœur admet que l'acte de juger, et donc plus généralement l'acte de décider, doit être compris dans l'optique du jugement réfléchissant, tel que le définit Kant et qui consiste "à chercher une règle pour un cas nouveau."⁵² Le sens de la justice requiert donc une capacité d'innovation et de créativité qu'il incombe à l'action politique de retrouver, par-delà le formalisme procédural des théories libérales et les conceptions essentialistes du bien. Comme l'écrit Antoine Garapon:

Si la justice a été formelle et excluante sous l'État libéral, puis thérapeutique et redistributrice sous l'État-providence, elle se doit d'être à la fois symbolique et réintégratrice dans une société dont l'exclusion est le problème majeur.⁵³

Pour ce faire, la pensée de Ricœur aura montré que la justice doit être indissociablement conçue comme une vertu individuelle et une vertu collective et qu'il n'existe d'institution et de politique juste sans une forme spécifique de réflexivité qui associe la responsabilité au courage d'être et d'agir.

3.2 Le courage d'être juste

La topographie symbolique du juste ne consiste pas uniquement à "partager," à redistribuer des droits ou des biens, ou encore à garantir l'impartialité du tiers, mais aussi à associer les individus dans un processus commun de reconnaissance et de reconstruction du juste qui induit conjointement une politique et une "culture de la juste distance."⁵⁴ Prendre part⁵⁵ aux situations et aux actions de la vie sociale et politique, et reconnaître la part que l'autre y prend, reviennent à instaurer une juste distance, permettant de discerner les responsabilités et ainsi de comprendre le sens de la justice comme solidarité. Responsabilité commune engageant mutuellement les différents acteurs, la justice fait signe vers des relations d'interdépendance dont l'exigence normative dépasse la simple coopération. Elle requiert alors, non seulement le courage d'agir mais aussi le "courage d'être"⁵⁶ lequel réintègre la vulnérabilité, la contingence et la conscience des différences au cœur de la réflexion politique et restaure la confiance nécessaire au projet d'un monde plus juste. Ricœur est conscient de la difficulté liée à une telle entreprise:

L'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable.⁵⁷

Cette tâche est raisonnable – au sens kantien du terme – puisqu'elle est portée par le sens de l'hospitalité universelle et l'horizon de la paix perpétuelle. Mais cette tâche est difficile et interminable, et de ce fait, requiert le courage de tous et de chacun, puisqu'elle se confronte sans cesse aux aléas de l'histoire, à la violence intrinsèque aux rapports sociaux et à la vulnérabilité

d'une autonomie, humaine trop humaine. Instaurer la juste distance consiste alors à prendre en charge le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité et à tenir ensemble la singularité des perspectives et des histoires (l'ipséité) et le désir commun d'une reconnaissance mutuelle.

Au cœur de cette tension, seul le courage "qui est la réaction seconde au succès et à l'échec"⁵⁸ peut permettre d'initier une action politique à même de prendre en charge la différence des hommes, l'écart des conditions et les intervalles tragiques de l'histoire, et de s'appuyer sur une "culture de la juste distance." "Je verrai volontiers dans la vertu d'hospitalité l'expression emblématique la plus approchée de cette culture de la juste distance,"⁵⁹ affirmait Ricœur. L'hospitalité renvoie à l'action de recevoir autrui chez soi, à l'accueil de l'étranger. Elle est "culture de la juste distance" puisqu'elle nécessite une ouverture tout à la fois pratique et symbolique de la part du sujet et la constitution d'un espace qui préserve les différences pour mieux combattre les inégalités. Mais cette vertu ne se déploie pleinement qu'au sein de *politiques* de juste distance reconnaissant l'interdépendance du soi, de l'autre proche et de l'autre lointain. La conception ricœurienne de la justice, nourrie par le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité, exhorte *chacun* à reconnaître les dynamiques relationnelles et les situations risquant d'accroître la violence ou, au contraire, permettant de l'endiguer. La vertu d'hospitalité comme paradigme de la juste distance montre que la vulnérabilité, loin d'être l'apanage de l'un ou de l'autre, désigne plus fondamentalement le corps de la relation d'implication entre l'un et l'autre, et appelle de ce fait, autant une réflexion éthique sur les normes réelles et symboliques qui la commandent qu'une action politique sur les droits et les devoirs qui la structurent.

L'herméneutique de Ricœur permet ainsi de remédier aux apories que rencontre la conception juridique de l'autonomie du sujet de droit dès lors qu'elle est confrontée à la question politique de la prise en charge des vulnérabilités et du règlement de la violence. Le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité exige que chacun comprenne l'autre, proche et lointain, pour pouvoir croire à la possibilité de notre espace commun et à sa constitution en espace politique. Dans la conclusion du deuxième volume de la *Philosophie de la volonté*, intitulé "Le symbole donne à penser," Ricœur s'interroge sur cette circularité herméneutique et son actualisation dans une "interprétation créatrice de sens." "Comment dépasser ce 'cercle de l'herméneutique'?" s'interroge Ricœur, avant de répondre: "en le transformant en pari."⁶⁰ La définition de la justice comme "instauration de la juste distance" semble incarner ce *pari*. La politique est alors le lieu où s'articulent la contingence historique et la nécessité éthique dans une interprétation créatrice de sens pour tous et pour chacun – non un sens idéologique, mais un sens "militant,"⁶¹ ouvert à la pluralité des possibles, dont la tâche serait d'instiller l'espoir et la logique du don au cœur même de la détresse et des logiques identitaires.

- ¹ Les travaux de l'auteure ont bénéficié du soutien financier du programme de recherche et d'innovation H2020 de l'Union Européenne, grâce au contrat Marie Skłodowska Curie n°657712. L'auteure est seule responsable des idées soutenues dans ce texte. L'auteure remercie Gaëlle Fiasse et les évaluateurs de la revue pour leur relecture et leurs commentaires.
- ² Paul Ricœur, "La condition d'étranger," *Esprit* (2006/3), 275.
- ³ Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, (Paris: Seuil, "Points Essais," 1990), 11-38.
- ⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 279.
- ⁵ Paul Ricœur, *Le Juste 1*, (Paris: Éditions Esprit, 1995), 12. Comme nous le verrons à la fin de cet article, Ricœur emprunte cette expression à Antoine Garapon. Voir Antoine Garapon, *Le gardien des promesses, Justice et Démocratie*, (Paris: Odile Jacob, 1996).
- ⁶ Voir Paul Ricœur, "De la dissymétrie à la réciprocité," *Parcours de la reconnaissance*, (Paris: Gallimard, "Folio Essais," 2005), 245-56.
- ⁷ Paul Ricœur, "Introduction," *Le Juste 2*, (Paris: Esprit, 2001), 26.
- ⁸ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le Juste 2*, 85-106.
- ⁹ "L'éthique de détresse est confrontée à des situations où le choix n'est pas entre le bien et le mal, mais entre le mal et le pire." Paul Ricœur, "Accompagner la vie jusqu'à la mort," *Esprit* (2006/3): 316. Ricœur utilise également la notion d'"éthique de détresse" pour qualifier le rapport du citoyen à l'État lorsque la violence de ce dernier n'est plus légitime. Voir Paul Ricœur, *État et violence*, (Genève: Foyer John Knox, 1957), 14-6.
- ¹⁰ Ricœur, "Introduction," *Le Juste 2*, 27.
- ¹¹ Sur ce point en particulier voir Agata Zielinski: "Pour une éthique de la relation: la dimension relationnelle de l'autonomie et de la vulnérabilité." Disponible en ligne: [ac-montpellier.fr/sections/orientation/preparer-orientation/ressources-references/pour-ethique-relation/downloadFile/file/Article_CNSA_Autonomie_vulnerabilite_texte.pdf] (consulté le 23 août 2015).
- ¹² Comme l'indique Kant: "Le concept du droit [...] ne signifie pas la relation de l'arbitre au souhait (par conséquent non plus au simple besoin) d'autrui, comme par exemple dans mes actions de bienfaisance ou de méchanceté, mais uniquement la relation à l'arbitre d'autrui." Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques II. Métaphysique des mœurs*, "Introduction à la doctrine du droit B," (Paris: Gallimard, "La Pléiade," 1986), 479.
- ¹³ Voir Ricœur, "Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? À propos de *Théorie de la Justice* de John Rawls," *Le Juste 1*, 71-98.
- ¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 22.
- ¹⁵ "Le couple autonomie/vulnérabilité constitue un paradoxe en tant qu'il présuppose l'autonomie comme la condition de possibilité de l'action injuste ou juste et du jugement porté sur celle-ci par l'instance

judiciaire; et en même temps comme la tâche à accomplir par des sujets appelés au plan politique à sortir de l'état de soumission ou, comme on a dit à l'époque des Lumières, de l'état de 'minorité': Condition et tâche, telle apparaît l'autonomie fragilisée par une vulnérabilité constitutive de son caractère humain." Ricœur, "Introduction," *Le Juste 2*, 24.

¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 15.

¹⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 13-4.

¹⁸ "Toute la philosophie d'E. Lévinas repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective. À vrai dire, cette initiative n'instaure aucune relation, dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'ab-sout de toute relation." Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 221.

¹⁹ Ricœur, "Justice et vérité," *Le Juste 2*, 72.

²⁰ "Le premier autre, si l'on peut ainsi parler, s'offre dans son visage, dans sa voix, par quoi il s'adresse à moi, me désignant à la deuxième personne du singulier. Cet autre est celui des relations interpersonnelles. Et l'amitié, opposée dans ce contexte à la justice, est la vertu emblématique de cette relation immédiate qui accomplit le miracle d'un échange de rôles entre des êtres insubstituables." Ricœur, "Introduction," *Le Juste 1*, 14.

²¹ Ricœur, "Introduction," *Le Juste 1*, 14; (souligné par Ricœur). Sur la différence entre l'amitié et la justice, et l'articulation éthique que Ricœur opère entre ces deux vertus à la suite d'Aristote, voir notamment Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, (Louvain: Peeters, 2006), 50-7.

²² Ricœur, "La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect," *Le Juste 2*, 223.

²³ Cette critique de la conception lévinassienne de l'altérité repose sur une approche différente de la passivité et de la vulnérabilité qui ne dissocie pas en l'homme sa part "agissante" et sa part "souffrante," tant d'un point de vue ontologique que d'un point de vue éthique. Pour une étude comparative de ces deux conceptions, Voir Cyndie Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Lévinas," *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol. 4 (2013/2), 8-24.

²⁴ Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Lévinas," 16.

²⁵ "Au plan moral, c'est de l'autre homme, autrui, que l'on est tenu responsable. [...] En vertu de ce déplacement d'accent, l'idée de l'autrui vulnérable tend à remplacer celle de dommage commis dans la position d'objet de responsabilité. Ce transfert se trouve facilité par l'idée adjacente de charge confiée. C'est d'un autre dont j'ai la charge que je suis responsable. Cet élargissement fait du vulnérable et du fragile, en tant qu'entité remise aux soins de l'agent, l'objet ultime de sa responsabilité." Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, 176.

²⁶ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le juste 2*, 98.

- ²⁷ Paul Ricœur, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, (Genève: Labor et Fides, 1996), 38.
- ²⁸ Ricœur assimile le paradoxe de l'autonomie et de la vulnérabilité au paradoxe de l'universel et de l'historique: "Le couple considéré constitue encore un paradoxe en ce que l'autonomie présente des traits d'une grande stabilité relevant de ce qu'en phénoménologie on appelle description eidétique, dans la mesure où s'y révèle un fond notionnel caractéristique de la condition humaine la plus générale et la plus commune, et la vulnérabilité des aspects plus labiles auxquels concourt toute l'histoire d'une culture, d'une éducation collective et privée. C'est le paradoxe de l'universel et de l'historique. Il m'a paru que les traits les plus caractéristiques de l'autonomie, tenus à la fois pour une présupposition et pour une tâche à remplir, relevaient, plus que les marques de la vulnérabilité, du fondamental. Or, nous ne savons pas bien composer ensemble le fondamental et l'historique s'agissant de la structure morale de l'action." "Introduction," *Le Juste 2*, 25.
- ²⁹ Cette conception de la puissance s'inspire directement de l'ontologie spinoziste. Sur le rapport entre *energeia* et *conatus* dans la pensée de Ricœur voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 364-5 et Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié*, 109.
- ³⁰ Ricœur, "Introduction," *Le Juste 1*, 37; (souligné par Ricœur).
- ³¹ Ricœur précise: "Cette notion d'espace public exprime d'abord la condition de pluralité résultant de l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face à face entre le je et le tu laisse en dehors à titre de tiers." *Le Juste 1*, 37.
- ³² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 253.
- ³³ Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié*, 111.
- ³⁴ "L'expérience princeps que je retiendrai de cette phénoménologie peut encore être décrite dans le vocabulaire de la capacité. Nous nous concentrerons sur l'expérience portant sur la capacité de soumettre notre action aux exigences d'un ordre symbolique. Je vois dans cette capacité la condition existentielle, empirique, historique (ou comme on voudra dire) de lier un Soi à une norme, ce qui, nous l'avons vu, est signifié par l'idée d'autonomie. Insistons tour à tour sur la dimension symbolique de l'ordre et sur la dimension normative du système symbolique." Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le Juste 2*, 98.
- ³⁵ Ricœur, "Qui est le sujet du droit?," *Le Juste 1*, 33; (souligné par Ricœur).
- ³⁶ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le Juste 2*, 98.
- ³⁷ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le Juste 2*, 89.
- ³⁸ Ricœur, "Introduction," *Le Juste 1*, 25.
- ³⁹ "Ce modèle de justice distributive présuppose une forme plus radicale d'égalité, une égalité de valeur entre les agents. La formule de cette égalité de base serait: votre vie est aussi importante, aussi significative, aussi valable que la mienne. L'expression minimale de cette reconnaissance consisterait

à tenir compte en toutes circonstances des intentions, intérêts, croyances et exigences d'autrui. La justice comme vertu implique la référence récurrente à un autre." Ricœur, "Justice et vengeance," *Le Juste 2*, 258.

⁴⁰ Ricœur, *Le Juste 1*, 201; (souligné par Ricœur).

⁴¹ Garapon, *Le gardien des promesses*, 214.

⁴² Ricœur, "La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect," *Le Juste 2*, 226.

⁴³ "Le concept d'utopie a fréquemment mauvaise réputation. Il est considéré comme représentant une espèce de rêve social qui ne se soucie guère des étapes réelles nécessaires à la construction d'une nouvelle société." Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, (Paris: Seuil, "Point Essais," 1997), 18.

⁴⁴ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," *Le juste 2*, 104.

⁴⁵ "Mais l'utopie introduit un sens du doute qui fait voler l'évidence en éclats. Elle opère à la manière de l'époque chez Husserl, quand il parle (dans les *Ideen I*) de l'hypothèse d'une mise entre parenthèses du monde – ce qui est une expérience purement mentale. On nous demande de supposer qu'il n'y a rien qui ressemble à la causalité, etc., et de voir où mènent ces suppositions. Kant a également cette idée: il s'interroge sur la consistance d'un corps, consistance qui fait qu'il peut parfois être décrit comme rouge, parfois comme noir et blanc, et ainsi de suite. L'ordre qui était tenu pour allant de soi apparaît soudain étrange et contingent. L'expérience est celle de la contingence de l'ordre." Ricœur, *Idéologie et utopie*, 394.

⁴⁶ Ricœur, *Idéologie et utopie*, 36.

⁴⁷ Ricœur, *Le Juste 2*, 73

⁴⁸ Paul Ricœur, "Finitude et culpabilité," *Philosophie de la volonté t. II*, (Paris: Seuil, "Points Essais," 2009), 216.

⁴⁹ Ricœur, "Finitude et culpabilité," 219.

⁵⁰ Ricœur, "Finitude et culpabilité," 576.

⁵¹ Sur ce point, voir Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié*, 271-5.

⁵² Ricœur, *Le Juste 1*, 188.

⁵³ Garapon, *Le gardien des promesses*, 207.

⁵⁴ Ricœur, "Justice et vérité," *Le Juste 2*, 72.

⁵⁵ Ricœur, *Le Juste 1*, 192.

⁵⁶ "Le courage d'être unit en une seule gerbe le travail de la mémoire, celui du deuil et l'estime de soi. En même temps il jette un pont entre le recouvrement du passé dans la reconnaissance de soi et

l'anticipation du futur dans le projet, sous la figure spécifique de l'acte de promettre." Ricœur, *Le Juste 2*, 225.

⁵⁷ Paul Ricœur, *Amour et justice*, (Paris, Seuil, "Point Essais," 2008), 42.

⁵⁸ Ricœur, "Finitude et culpabilité," 178.

⁵⁹ Ricœur, "Justice et vérité," *Le Juste 2*, 72.

⁶⁰ Ricœur, "Finitude et culpabilité," 574.

⁶¹ "L'optatif exige, il conjoint, il convoque l'impossible dans le champ du possible. L'utopie est militante," affirme Ricœur. Jean-Marc Gaté, "Entretien avec Paul Ricœur," *Le Philosophoire*, 2001/3 (n°15), 21.