

IV

La sagesse pratique

Le juste a été approché dans les deux parties précédentes soit comme promesse d'une cité heureuse soit comme un ensemble de règles de justice, qui constituent deux discours hétérogènes sur le bon et le juste, ou sur le bon et le légal¹. Peut-on s'arrêter à cette double constitution du juste découvert dans sa racine et du juste construit dans sa procédure ? La tâche à laquelle s'attelle Ricœur va consister à rapprocher la « téléologie » d'une éthique aristotélienne qui vise le bon, et la « déontologie » d'une morale kantienne qui interdit le mal. La tâche est d'autant plus ardue que ces deux discours ne répondent pas aux mêmes questions (voir 1. 3 et 1. 4), ce qui explique qu'entre les tenants unilatéraux de chacun d'eux, il risque d'y avoir « beaucoup de balles perdues » (cf. *Le Juste*, p. 139) !

1. L'écart entre ces deux formulations (*Le Juste* p. 113 et *Lectures 1*, p. 176) est analysé dans notre épilogue.

Ricœur n'a de cesse que de tenir ensemble ces deux discours, de situer ces deux orientations l'une par rapport à l'autre. D'ailleurs, nous avons vu que chacune de ces approches du juste est incapable de tenir seule et que subsiste une résistance, qui renvoie à l'autre. Reprenons les conclusions des parties précédentes : la dérive totalitaire, qui est une perversion de la visée du bonheur, réclame l'intervention de règles qui limitent le pouvoir (voir 2. 4). Et réciproquement une conception purement procédurale de la justice est impossible si elle ne s'enracine pas dans la diversité des figures du bonheur (voir 3. 3). Chacune de ces orientations corrige les effets pervers de l'autre : l'espérance politique de *bonheur* n'est acceptable que si on lui refuse une synthèse qui ne lui appartient pas, l'universalité des principes de *justice* n'est envisageable que si on reconnaît qu'elle s'interprète dans des contextes divers. A cette condition, le mélange peut devenir heureux : une « *morale de la discussion honnêtement argumentée* » soumet les visées et les convictions des sujets politiques à une exigence d'universalité, en obligeant à tenir compte de l'« autre point de vue » ; une « *éthique des convictions bien pesées* » rappelle à la discussion que le juste s'enracine dans des points de vue ancrés dans des narrations, des histoires, des langues, des corps. S'instaure entre les deux versants du juste une circularité

vivante que Ricœur n'a de cesse de cultiver et d'approfondir sans jamais se résigner à l'une ou à l'autre.

La « greffe » entre ces deux discours a tellement réussi dans la pensée de Ricœur qu'ils se sont découplés l'un de l'autre en se modifiant. Par exemple, tous deux ont une orientation *transcendantale*¹ (le désir du bien ou l'universalité des règles), une forme *pragmatique*² (le souci du contexte ou la « non-contradiction performative »), une structure *pluraliste* (pluralité des biens « visés » ou des personnes à respecter) et un souci de *cohérence* (finitude corporelle des convictions ou cohérence formelle de la non-contradiction).

Cette polarité du juste, on le voit, ne peut plus être ramenée à une simple opposition. Le droit va constituer, pour Ricœur, précisément le lieu de cette tension, voire de cet affrontement entre deux acceptions du juste : c'est tout l'intérêt de sa pensée pour le juriste. D'une part, l'éthique rappelle au droit sa finalité politique qui est d'organiser la justice et de fonder la cohésion sociale en corrigeant les inégalités par l'équité d'un projet que ce droit exprime et

1. Transcendantal : donnant la « condition de possibilité de » (ici la vie morale).

2. Pragmatique : analyse du discours comme une forme d'action dans un contexte où la situation de communication peut contredire les valeurs affichées par le discours (contradiction performative).

fonde de l'intérieur (voir *Histoire et Vérité*, p. 262). D'autre part, la morale *résiste* de l'extérieur à une intégration abusive et appelle le droit à s'en tenir au minimum de règles qui permettent la coexistence de diverses formes de vie dans la même société; elle ne demande plus au droit un projet mais un antidote aux abus du projet; elle attend que le droit protège des abus du pouvoir (*Histoire et Vérité*, p. 268) et qu'il limite l'irrationalité proprement politique qui prétend définir le bien commun et imposer un modèle d'humanité unifié.

Ricœur ne nous laisse pas avec cette dualité constitutive de l'idée de juste: il prolonge sa réflexion jusqu'au lieu même de la rencontre pratique de ces deux discours dans le moment du jugement. Que devient alors cette opposition? Le jugement consacrera-t-il au gré des situations telle ou telle approche au détriment de l'autre? La trilogie du juste chez Ricœur est achevée par l'idée de la *sagesse pratique*.

1. *La situation tragique du jugement*

La sagesse pratique est une «tension vivante»¹, une *tension productive* caractéristique de toute la démarche ricœurienne. On peut parler d'une tension dialectique selon la définition de la dialectique par Ricœur comme la situation pro-

1. Cette «tension vivante» est fréquente chez Ricœur: *Amour et Justice*, p. 42, 56, 62.

duite lorsque « certaines choses n'existent ou ne sont connues que si une autre chose opposée existe ou est connue en même temps ».

Tension, mais pas synthèse. Hegel a osé penser le conflit, et notamment les grands conflits tragiques, et la spécificité des conflits politiques et des institutions où ces conflits s'expriment. Si Hegel apparaît fréquemment au début de la longue étude sur « la sagesse pratique », qui vient en troisième position dans la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*, ce n'est pas comme une figure de la synthèse : « Il ne s'agit pas d'ajouter à la perspective éthique et au moment du devoir une troisième instance, celle de la *Sittlichkeit*¹ hégélienne » ; d'ailleurs :

il ne faudrait pas attacher à ce renvoi de la morale à l'éthique la signification d'un désaveu de la morale de l'obligation. Outre que celle-ci ne cesse pas de nous apparaître comme la mise à l'épreuve des illusions sur nous-mêmes et sur le sens de nos inclinations qui obscurcissent la visée de la vie bonne, ce sont les conflits mêmes suscités par la rigueur du formalisme qui confèrent au jugement moral en situation sa véritable gravité.

Soi-même comme un autre, pp. 279-280

1. *Sittlichkeit* : l'ordre et la réalité éthique des mœurs, qui s'oppose pour Hegel à la *moralität* kantienne, la morale abstraite des pures règles.

Ces situations conflictuelles sont celles que Hegel reprend à la tragédie grecque, l'opposition cités-individus, hommes-femmes, vieux-jeunes. La tragédie d'Antigone face à Créon révèle des héros enfermés dans un engagement d'où ils ne peuvent plus sortir. Ricœur montre qu'il y a même chez eux « une stratégie d'évitement à l'égard des conflits internes à leurs causes respectives » (*Soi-même comme un autre*, p. 284). Ces conflits s'enracinent dans la pluralité des visées et des narrations et redoublent d'intensité du fait de leur prétention à l'universalité. Il s'agit de conflits entre des devoirs aussi impératifs les uns que les autres et qui surgissent non dans la délibération mais dans l'action et le jugement en situation qu'ils déchirent :

Or il existe nombre de situations plus embarrassantes où c'est la référence même à la loi qui fait problème. Il faut d'abord considérer le cas où plusieurs normes s'affrontent, comme on voit dans la tragédie grecque où, par exemple, Electre et Créon servent l'un et l'autre des grandeurs spirituelles respectables, mais sous un angle étroit, qui les rend incompatibles, jusqu'à susciter la mort des antagonistes. Ce tragique de l'action fait appel à ce que Sophocle appelle *to phronein*, l'acte de « juger sagement » ; c'est la vertu qu'Aristote élèvera à un rang élevé sous le nom de *phronesis*,

terme que les Latins ont traduit par *prudencia*, et que l'on peut traduire par sagesse pratique ou mieux encore par sagesse de jugement. [...]

Les choses deviennent plus graves encore, lorsque ce ne sont plus seulement des normes qui entrent en conflit, mais lorsque s'affrontent d'un côté le respect dû à la norme universelle, et de l'autre le respect dû aux personnes singulières. Il s'agit bien de tragique de l'action, dès lors que la norme reste reconnue comme partie au débat, dans le conflit qui l'oppose à la sollicitude en charge de la misère humaine. La sagesse de jugement consiste à élaborer des compromis fragiles où il s'agit de trancher moins entre le bien et le mal, entre le blanc et le noir, qu'entre le gris et le gris, ou, cas hautement tragique, entre le mal et le pire.

Le Juste, pp. 219-220

Dans l'action, les règles entrent en conflit et la sagesse tragique réoriente le regard vers une sagesse pratique (*Soi-même comme un autre*, p. 288). En l'absence d'une règle univoque, et pour échapper à l'arbitraire, la pratique est mise en demeure de s'orienter. Il en est de même pour le jugement qui doit trancher, c'est-à-dire mettre fin à l'indécision, arrêter la délibération qui pourrait durer à l'infini. La sagesse consiste néanmoins, après avoir suspendu le jugement

et l'avoir différé, à juger. L'obligation de trancher est un dû (voir *Le Juste*, p. 198). C'est à cette pratique du jugement que Ricœur s'attache en montrant les occasions (procès), les voies (lois écrites, tribunaux, juges, discussion publique, un Etat capable de rendre la sentence contraignante), et les modes d'argumentation (échange d'arguments acceptables) spécifiques à l'appareil juridique.

Il faut donc juger, fût-ce comme chez Calvin ou Descartes, à titre provisoire, en attendant un jugement sur le fond qui ne nous appartient pas. Le refus de juger serait pire encore. Il s'agit ici tant du *jugement* du magistrat que de celui de tout citoyen, et de tous ceux qui, à l'échelle « cosmopolitique », n'étant pas acteur (ni victime) de la situation, sont placés dans la position décisive du *spectateur* (cf. *Le Juste*, pp. 156-158, à propos du « jugement » repris de H. Arendt à Kant).

2. *La part d'imagination dans le jugement*

Le tragique de l'action donne au jugement – politique ou juridique – ce *langage spécifique*, avec ses fragilités propres, qui ne se confond ni avec la preuve scientifique ni avec la séduction sophistique, mais se rapproche d'une argumentation de l'acceptable, de l'expression de compromis inédits, d'une *interprétation* qui est à chaque fois une reconstruction singularisée.

Le travail d'interprétation se retrouve à plusieurs niveaux très différents du jugement : dans l'établissement des faits, tout d'abord, qui est un travail interprétatif, par recoupement de versions et de témoignages différents ; dans l'application d'une règle à un cas, qui est toujours une interprétation de la règle. L'argumentation constitue une inférence plus ou moins appropriée ou discutable de la règle : les termes peuvent être équivoques, les normes en conflit, et il faudra avoir recours à l'esprit de la loi au-delà de sa lettre. On peut alors s'en rapporter à des principes de théorie juridique (Dworkin), ou à des « canons » de la « dogmatique juridique » (Alexy), qui ne sont pas des règles légales mais qui orientent le champ de la délibération. Il y a encore le recours à des « précédents », qui opère une sélection dans le trésor des arrêts de justice, et préfère une similitude à une autre. Il peut même y avoir des cas insolubles (Atienza) dans l'état actuel du droit, dont la solution est abandonnée à l'esprit de finesse de la justesse, sans que le raisonnement formel de la justice puisse être d'une quelconque aide.

C'est alors qu'intervient la place de l'imagination dans le jugement, qui est un autre apport essentiel de la pensée de Ricoeur. Le rôle de l'imagination apparaît à plusieurs titres. Tout d'abord, parce que « l'imagination invite à se mettre à la place de tout autre [...] proche ou

lointain » (*Le Juste*, p. 157), elle schématise le jugement et sert d'intermédiaire entre une situation concrète et une composition de règles qui lui soient ajustées. L'imagination permet de faire *comme si* l'on avait déjà la règle de la solution, et de chercher à retrouver après coup « la règle appropriée sous laquelle placer l'expérience singulière. Le jugement est seulement réfléchissant » (*Le Juste*, p. 144), au sens où l'on juge sans règle, et sans préjuger une universalité préalable, même si on espère pouvoir partager ce jugement avec quiconque¹. Ce qui ouvre le champ de l'imagination dans l'activité interprétative, c'est d'abord le fait qu'un texte, fût-ce un texte de loi ou un contrat, une fois inscrit, s'émancipe de son contexte, se détache des intentions de l'auteur, et propose des lectures différentes, autant dire des mondes possibles qu'il ouvre devant lui. Ayant rompu les amarres avec ses références initiales, il peut ainsi prendre, dans les nouveaux contextes où il sera interprété, des accents et des significations

1. Calvin également montre ce rôle de l'imagination et même de la fiction dans le jugement : « Nul ne peut mener procès, quelque bonne et équitable cause qu'il ait, s'il ne porte à son adversaire une même affection de bienveillance que si l'affaire, qui est débattue entre eux, était déjà amiablement traitée et apaisée » (*Institution de la religion chrétienne*, chap. 16, Paris, Les Belles Lettres, 1961, tome IV, p. 222).

inédites. Ricœur insiste sans cesse sur le rôle de l'imagination pour passer du texte à l'action et au jugement :

C'est dans l'imagination que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir.

Du texte à l'action, p. 132

L'imagination interprétative tient ensuite à ce que la pratique du « juste », notamment devant les cas insolites ou rebelles, part toujours de l'écart entre deux versions, deux narrations, deux droits dont on ne sait s'ils sont compatibles. Cet écart manifeste la relative non-pertinence de chacun d'eux relativement à la situation. Comme s'il n'y avait pas de langage possible pour cette situation, pas d'expression de la question qui soit acceptable pour tous et pour chacun. L'intervention du jugement ou de l'agir « juste » est alors quasi poétique : elle *reconstruit une pertinence* juridique, refait du sens et, par là, se fraye une nouvelle voie, une nouvelle représentation de la réalité. C'est, pour Ricœur, le rôle des tribunaux que d'être ces « instances publiques qui ont autorité pour construire la nouvelle cohérence requise par les cas insolites » (*Soi-même comme un autre*,

p. 323). Ricoeur se rapproche ici du paradigme littéraire et narratif proposé par Dworkin du droit comme d'une œuvre à plusieurs, où chaque nouveau jugement, réinterprétant les « chapitres » précédents à l'occasion d'un événement inédit, reconstruit une cohérence acceptable avec l'ensemble des jugements déjà « sédimentés ».

C'est là un des points où l'apport de Ricoeur est des plus marquants. Si son pluralisme méthodique échappe au reproche d'éclectisme, ou de relativisme par la multiplication des poids et des mesures dont il montre justement l'incommensurabilité, c'est parce qu'il ne perd jamais de vue le souci de la cohérence. On a vu le désir de cohésion d'une vie qui cherche à se raconter et à s'accomplir, fût-ce au travers de la contingence, de sa finitude corporelle et temporelle. On vient de voir la cohérence formelle de la non-contradiction, où le sujet s'applique à lui-même la règle qu'il impose aux autres. Il faut déjà faire crédit à cette double capacité des sujets et des communautés qui permet que la multiplicité des visées et des règles en présence n'amène pas leur dévaluation. Mais que ce soit dans la formation de personnes responsables ou dans le tissage patient du lien social, nous ne sommes pas condamnés au face-à-face de la cohésion de chacun dans sa différence, et du consensus ramené à quelques règles de non-contradiction :

Cette réduction de l'épreuve d'universalisation à la non-contradiction donne une idée extraordinairement pauvre de la cohérence [...]. La question n'est plus de savoir si une maxime considérée isolément se contredit ou non, mais si la dérivation exprime une certaine productivité de la pensée.

Soi-même comme un autre, p. 321

Car ce que Ricœur propose ici c'est *une cohérence proprement poétique*, où le jugement et l'agir refigurent autrement la réalité. Il n'est pas interdit d'envisager une cohérence inédite, produite dans un contexte donné par la confrontation même des langages et des versions hétérogènes. Cela suppose un moment de distance, de neutralisation des engagements en présence.

Comme Ricœur l'écrit à propos de l'imagination métaphorique :

[C'est] un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde.

Du texte à l'action, p. 220

Il faut prendre une distance avec ce monde pour faire apparaître *un autre monde possible*,

et préparer la capacité à donner à la situation une configuration nouvelle. Alors une capacité de jugement et d'action inédite peut se frayer un chemin, qui ne se bornera pas à reproduire la situation donnée. Autrement dit alors, « si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité [...] le faire fait que la réalité n'est pas totalisable » (voir *Du texte à l'action*, p. 270), ce qui implique que le monde n'est pas fini.

3. *Le jugement des personnes*

L'insistance sur l'imagination permet à Ricœur de ne pas oublier que le jugement n'est pas seulement une opération intellectuelle : c'est aussi un jugement de personnes. Là également, en effet, l'imagination est nécessaire pour suppléer la loi et aller jusqu'à la singularité des personnes et des situations, un peu au sens où Aristote complète la justice par le sens singularisant de l'équité. Examinant les conflits qui apparaissent en bioéthique à propos de la « vie commençante » et de la « vie finissante », Ricœur écrit :

La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle.

Soi-même comme un autre, p. 312

Le jugement est alors inséparable de la reconnaissance d'un sujet capable, digne à la fois d'estime et de respect, qui récapitule les différents aspects, déjà indiqués, de la responsabilité et de la fragilité du sujet (cf. 2. 3, 3. 1). Pour Ricœur, on le comprend maintenant, il est impossible de dissocier ces deux visages de la personne, celui de la capacité et de la responsabilité, particulièrement digne d'estime, et celui de la fragilité, de la vulnérabilité, particulièrement digne de respect. Tout jugement, juridique ou moral, qui ne retiendrait que l'un de ces visages, se ferait au péril d'un aspect essentiel des personnes considérées. C'est pourquoi Ricœur conjoint le plus étroitement possible ces deux orientations de l'estime et du respect.

Je voudrais d'abord suggérer qu'il y a un lien d'implication mutuelle entre l'estime de soi et l'évaluation éthique de nos actions qui visent à la « vie bonne » (au sens d'Aristote), comme il y a un lien entre le respect de soi et l'évaluation morale de ces mêmes actions soumises à l'épreuve de l'universalisation des maximes de l'action (au sens de Kant). Ensemble, estime de soi et respect de soi définissent la dimension éthique et morale du soi, dans la mesure où ils caractérisent l'homme comme sujet d'imputation éthico-juridique.

Je voudrais dire ensuite que l'estime et le respect de soi ne s'ajoutent pas simplement

aux formes d'autodésignation considérées auparavant. Ils les incluent et en quelque sorte les récapitulent. En tant que quoi, peut-on en effet demander, pouvons-nous nous estimer ou nous respecter ? En tant d'abord que capables de nous désigner comme les locuteurs de nos énonciations, les agents de nos actions, les héros et les narrateurs des histoires que nous racontons sur nous-mêmes. A ces capacités s'ajoutent celles qui consistent à évaluer nos actions en termes de « bon » et d'« obligatoire ». Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d'estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. Estime de soi et respect de soi s'adressent ainsi réflexivement à un sujet capable. »

Le Juste, pp. 32-33

Toutes ces considérations sur l'équilibre entre la responsabilité et la fragilité se retrouvent à propos de la sanction et de la réhabilitation des personnes dans le travail du procès. Car certains criminels sont parfois eux-mêmes par ailleurs victimes – parce que porteurs involontaires de blessures familiales ou sociales qui les précèdent ou victimes d'un cumul de handicaps. Réagissant alors contre la distance excessive et l'exclusion, le jugement juste tente, au-delà de la sanction, de réhabiliter le sujet

dans son estime (de lui-même et des autres), de le restaurer dans sa responsabilité, dans l'ensemble de ses capacités, y compris civiques et juridiques. Ricœur, insistant sur ce qu'Antoine Garapon appelle « la continuité de l'espace public » (et notamment le refus de tribunaux particuliers à l'espace carcéral), consacre des analyses soigneuses à cette restauration d'un sujet capable d'imputer à lui-même ses discours et ses actes; un sujet capable de se raconter et de se donner des projets, capable de se reconnaître. La responsabilité doit être maintenue là même où elle s'aveugle, soit qu'elle s'entête en s'enfonçant dans le pire, soit que les conséquences irréversibles d'un choix ont placé son auteur dans une situation non voulue.

Mais, pour retenir la responsabilité d'un sujet qui n'y croit pas, il faut tenir compte de sa fragilité et reconstituer avec lui un réseau de reconnaissances qui échappent tant aux motifs purement sécuritaires de l'Etat coercitif qu'aux formes infantilisantes d'un Etat providence. Ricœur parle alors du rôle tutélaire de l'Etat et du Droit, dans la restauration de ce sujet dans l'estime et le respect de lui-même et des autres, responsable jusque dans sa fragilité et son irresponsabilité mêmes.

Le but du droit, on l'a vu, est de séparer, de trancher, d'établir une juste distance, de départager, de rétribuer. Cela ne suffit-il pas ? Pourquoi faut-il aussi penser avec Ricœur que le

jugement contribue à la paix sociale en rapprochant les points de vue, en repartageant entre eux le soin de l'apaisement et du renouvellement du lien social ? D'abord, parce qu'une justice purement rétributive reste en deçà du juste. Certains crimes ne pourront jamais être « payés » par une punition et « ce qui dans la peine est le plus rationnel, à savoir qu'elle vaut le crime, est en même temps le plus irrationnel, à savoir qu'elle l'efface »¹. En outre, ce qui fait la spécificité du mal, c'est justement son caractère irréparable, irréversible. D'où la distinction par Ricoeur des deux finalités du jugement juridique : la finalité courte de l'arrêt, de la sanction, et la finalité longue qu'il faut chercher dans le désir de rétablir malgré tout la paix sociale.

4. La finalité longue de l'acte de juger

Sur quoi fonder la légitimité de ce jugement reconstituteur, de cette institution de la paix sociale ? Le maître mot sera ici celui de compromis, repris de l'ouvrage de L. Boltanski et L. Thévenot *De la justification*. Le compromis n'a rien à voir avec la compromission qui serait la juxtaposition paresseuse des points de vue dans l'incapacité de juger et de trancher ; c'est

1. « Interprétation du mythe de la peine », *le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 352.

au contraire l'obligation dans laquelle deux positions sont placées de composer, de sacrifier les prétentions exclusives de leurs points de vue, et de construire un monde possible où elles puissent cohabiter. Il permet d'abandonner la dispute, mais sans trancher définitivement sur le fond : il suppose qu'au-delà du différend irrémédiable entre les narrations ou les argumentations, on accepte de construire un univers commun de justification. Mais les compromis sont toujours fragiles précisément parce qu'ils conjuguent des discours hétérogènes.

Le jugement vient ici greffer sur la conflictualité insurmontable des visées ou des normes le désir d'élever le conflit au rang d'un procès où le différend soit honoré et respecté. Le jugement est donc tout le contraire d'une liquidation des conflits. Mais il n'est pas réductible non plus à un espace de délibération formelle épuré des « convictions bien pesées » et des « universaux en contextes » :

C'est un tel équilibre réfléchi entre l'exigence d'universalité et la reconnaissance des limitations contextuelles qui l'affectent qui est l'enjeu final du jugement en situation dans le cadre des conflits évoqués plus haut. [...] L'articulation que nous ne cessons de renforcer entre déontologie et téléologie trouve son expression la plus haute – et la plus fragile ? – dans l'équilibre réfléchi entre

éthique de l'argumentation et convictions bien pesées.

Un exemple d'une telle dialectique fine nous est fourni par la discussion actuelle sur les droits de l'homme. [...] Il faut, à mon avis, d'une part, maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent, d'autre part offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète. De cette discussion, il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques. [...] Cette notion d'universels en contexte ou d'universels potentiels ou inchoatifs est, à mon avis, celle qui rend le mieux compte de l'équilibre réfléchi que nous cherchons entre universalité et historicité.

Soi-même comme un autre, pp. 335-336

Le compromis reste le résultat précaire d'une pratique, avec ses acteurs uniques, dans un ici et maintenant singulier. Il est la marque d'une cohérence sociale, politique ou juridique, capable de se réinventer dans des contextes nouveaux, en réinterprétant les figures des compromis passés.

Reconnaître que « nous appartenons à une société qui a tendance à saper les bases de sa propre légitimité » constitue un acte de vérité qui conditionne toutes les démarches ultérieures. La seconde tâche est de prendre une mesure plus *relative* de la forme de société qui est aujourd'hui l'objet d'une confiance minée. Après tout, cette forme de société n'est advenue en Occident qu'à une date relativement récente. Cette relativisation doit aller plus loin, me semble-t-il, qu'un retour à l'héritage de l'*Aufklärung*, simplement délivré de ses perversions. [...]

Pour libérer cet héritage de ses perversions, il faut le relativiser, c'est-à-dire le replacer sur la trajectoire d'une plus longue histoire, enracinée d'une part dans la Torah hébraïque et l'Évangile de l'Église primitive, d'autre part dans l'éthique grecque des Vertus et la philosophie politique qui lui est appropriée. Autrement dit, il faut savoir *faire mémoire* de tous les commencements et recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle. C'est dans la réactualisation d'héritages plus anciens que celui de l'*Aufklärung* – et aussi peu épuisés que ce dernier – que l'identité moderne peut trouver les correctifs appropriés aux effets pervers qui aujourd'hui défigurent les acquis irrécusables de cette même modernité.

Lectures 1, p. 173

C'est dans ce registre qu'il faut placer le *consensus par recoupement* que Ricœur emprunte à Rawls, de préférence au fondement vide de Lefort. Il ne croit pas que l'on puisse fonder du symbolique à partir de rien ; il ne voit pas très bien comment fonder sur un pur « vide » l'institution d'un jugement « juste » ayant autorité et non seulement pouvoir. Ce qui le gêne dans cette « absence de fondement », c'est son universalité immédiate, aisément opposable à tout concurrent. Ce fondement, trop « indiscutable », porte peut-être encore l'ombre d'une révélation ! L'intérêt du *consensus par recoupement*, c'est d'abord l'idée « d'un désaccord raisonnable » (on n'est pas très loin du compromis) par lequel les différents protagonistes s'accordent et fournissent leur force d'adhésion à une solution « politique », qui ne préjuge pas un accord sur le fond¹. C'est ensuite que les différentes parties prenantes, chacune dans sa tradition, son style d'argumentation, et sa capacité propre d'innovation, peuvent apporter leurs motifs spécifiques au même corps symbolique de croyances, de figures ou de principes communs. On y trouve donc à la

1. Après le refus des synthèses entre religion et politique, et l'autonomisation du droit dans l'effacement de toute fondation révélée, on a le troisième motif de l'engagement de Ricœur pour une *laïcité* pluraliste.

fois le respect de la pluralité des sources du juste, et l'élaboration d'une cohérence qui n'est ni la juxtaposition de communautarismes, ni la pure procéduralisation d'un consensus pragmatique minimal, mais la possible invention à plusieurs, dans un moment et un lieu donnés, d'une *cohérence nouvelle*.

Cette cohérence poétique travaille les institutions en leur offrant l'image d'une universalité inachevée. C'est d'abord l'idée qu'il n'y a que des universaux en contextes. L'accès direct à l'universel n'est pas possible et nous n'y accéderons qu'au terme d'un long débat, à peine ébauché, entre ces « universaux en contexte ». C'est une erreur en effet de croire que l'on puisse accéder à l'universel en reniant toute appartenance à une tradition ou à une culture particulière. On ne peut que le reconnaître, en prenant acte que notre accès à l'universel reste métaphorique, ancré dans les figures de nos cultures et dans la diversité de nos langues. C'est pourquoi le jugement sage ouvre une communication inédite en pariant sur une sorte de « communauté métaphorique ». L'« imaginaire social » est créatif¹. Ricœur estime, par exemple, que le jugement esthétique de Kant « constitue une avancée d'une extrême audace

1. « L'histoire comme récit et comme pratique », *Esprit*, n° 1, 1981, p. 165.

dans la question de l'universalité, dès lors que la communicabilité ne résulte pas d'une universalité préalable. C'est ce paradoxe de la communicabilité, instauratrice d'universalité » que l'on peut retrouver dans le domaine politique, historique et juridique.

Ricœur étaye d'ailleurs la distinction kantienne entre l'imagination reproductrice et l'imagination productrice par la dualité introduite par R. Kosseleck entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, entre l'intégration à une tradition et la réouverture d'une promesse créatrice. Ce jeu entre la répétition et l'écart, entre la sédimentation et l'innovation, se retrouve partout dans ses travaux sur la métaphore et le récit. Et c'est encore lui qui régit la polarité entre *idéologie* et *utopie*¹. Si, en effet, ces deux orientations de l'imaginaire social sont disjointes, elles deviennent perverses : l'idéologie vire au conservatisme sceptique qui dissimule les conflits et l'utopie sombre dans une logique du « tout ou rien » qui interdit tout compromis – et donc toute action responsable. Leur appréhension conjointe est vitale pour toute société ouverte, parce que

1. Voir *Du texte à l'action*, p. 379 et *Lectures on ideology and utopia* (New York, 1986) où il parle successivement de Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas, Saint-Simon, Fourier.

seule elle peut manifester sa capacité à réinventer un lien social dans l'ébranlement de la cité :

Pour une étude superficielle, c'est, pour chacune de ces deux fonctions, le côté quasiment pathologique qui vient le premier à la surface. Ainsi, nous nous contentons volontiers de définir l'idéologie comme un processus de distorsions et de dissimulations par lesquelles nous nous cachons à nous-mêmes par exemple notre position de classe, et plus généralement notre mode d'appartenance aux diverses communautés dont nous participons ; l'idéologie est alors assimilée purement et simplement à un mensonge social ou, plus gravement, à une illusion protectrice de notre statut social, avec tous les privilèges et les injustices qu'il comporte. Mais en sens inverse, nous accusons volontiers l'utopie de n'être qu'une fuite du réel, une sorte de science-fiction appliquée à la politique. Nous dénonçons la raideur quasi géométrique des projets utopiques et nous la rejetons, dès lors qu'elle ne paraît manifester aucun souci pour les premiers pas qu'il faudrait faire en sa direction et, en général, pour tout ce qui constitue la logique de l'action. L'utopie n'est plus alors qu'une manière de rêver l'action en évitant de réfléchir sur les conditions de possibilité de son insertion dans la situation actuelle. [...] Mais je ne voudrais pas m'arrêter sur cette vision

négative de l'utopie ; bien au contraire, je voudrais retrouver la fonction libératrice de l'utopie dissimulée sous ses propres caricatures. Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ du possible. Ou, pour garder la terminologie que nous avons adoptée dans notre méditation sur le sens de l'Histoire, l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition.

Du texte à l'action, pp. 379-380, 390-391

Le jugement qui interprète et recrée sans cesse cet imaginaire social et politique est donc porté par ces deux motifs. Le premier légitime et autorise l'ordre social non par son caractère absolu, mais au contraire par sa fragilité et sa relativité : les humains en ont simplement besoin, et il faut « faire avec » pour le mieux, avec le sentiment aigu que la fidélité au contrat et aux règles acceptées oblige plus que toute force au monde. Le second motif vise à convertir l'imaginaire politique, à suspendre les pré-supposés établis, à ouvrir le sens du possible et à faire valoir la plasticité des institutions : les humains y ont absolument droit, parce qu'ils sont libres d'imaginer ensemble, à travers des règles de vie qui restent leurs interprétations et leur responsabilité, une Justice dont nous allons voir qu'elle est à la fois plus universelle

et plus singulière, plus aimante que toutes nos justices.

Pour être magistrat, avocat, ou citoyen d'une cité en crise, il faut que ces deux orientations se corrigent l'une l'autre. Il faut en même temps se remémorer le sens de nos institutions, venir au secours de leur fragilité, tout faire pour qu'elles puissent se transmettre et continuer malgré l'ébranlement. Et imaginer une autre cité possible, plus réelle déjà que celle-ci, parce que la prophétie et la poétique du possible ont bouleversé les attentes, l'espérance, l'horizon même du sentiment politique.