

PAUL RICOEUR ET LA QUESTION DE L'ÉTHIQUE
DU SENTIMENT DE LA JUSTICE*

«La justice est une vertu complète, non en soi, mais par rapport à autrui. Aussi, souvent, la justice semble-t-elle la plus importante des vertus et plus admirable même que l'étoile du soir et que celle du matin. C'est ce qui fait que nous employons couramment ce proverbe: la justice contient toutes les autres vertus». ARISTOTE

«Le souci de soi et le souci de l'autre sont ici réunis de sorte qu'on peut considérer comme équivalentes l'estime de l'autre comme soi-même et l'estime de soi-même comme un autre».

«Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière; le reste est commentaire». PAUL RICOEUR

«La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée». JOHN RAWLS

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La question de l'éthique du sentiment de la justice que nous voudrions analyser, est intrinsèquement liée à vie dans la société. Elle est également une des questions très épineuses qui, sans cesse, préoccupent l'homme de tous les temps et de partout. Aussi, a-t-elle été plusieurs fois débattue, en particulier, par Paul Ricoeur.

C'est à partir de l'injustice, ou de l'inégalité ressentie ou subie lors des partages inégaux ainsi que des promesses trahies, des rétributions disproportionnées, des violences infligées à l'homme par l'homme, de la prise en compte de la fragilité tant de personnes que des constitu-

* L'articolo qui proposto, inviato a "Carmelus" da Irénée Hangi Mahamba, O.Carm., del Commissariato Provinciale del Congo, è un adattamento di un lavoro accademico con ricerca di livello scientifico per la Facoltà di Filosofia dell'Università di Kinshasa (n. d. e.).

tions elles-mêmes que Ricoeur situe la question de la demande de la justice.

Car c'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles: «Injuste !» Quelle injustice ! Nous écrivons-nous. La justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. C'est pourquoi, même chez les philosophes, c'est l'injustice qui, la première, met en mouvement la pensée. En témoignent les dialogues de Platon et l'éthique aristotélicienne.¹

En effet, le cri: «C'est injuste!» exprime bien souvent une intuition plus clairvoyante concernant la nature véritable de la violence que tout discours raisonnable sur la justice. «Cette persistance de la violence-vengeance fait que nous n'accédons au sens de la justice que par le détour de la protestation contre l'injustice».²

La plus tenace des formes de violence, à savoir la vengeance, autrement dit la prétention de l'individu à se faire justice à lui-même, est engendrée par l'injustice sociale. En effet, une double question doit retenir notre attention: qu'en est-il de l'éthique du sentiment de justice dans cette société exposée continuellement à l'esprit de vengeance? Est-il possible que la justice soit rétablie dans la société? Aussi quelles relations interpersonnelles et formes institutionnelles d'associations pouvons-nous restaurer ensemble pour accéder à la paix sociale? Cette double question, dans notre monde aux grandes tensions engendrant des guerres fratricides, nous semble importante pour que nous y réfléchissions encore.

L'exigence permanente de la justice s'avère aujourd'hui plus vive que jamais en notre société actuelle. Il y a au dedans de l'homme une soif de justice, une attente de réparation des torts subis, un besoin impérieux qui est autre que le désir de vengeance, même s'il peut puiser aux mêmes sources impures. Elle suscite une demande croissante. Surtout, ce qui est nouveau, la justice est aujourd'hui au cœur des controverses politiques: elle est devenue objet et enjeu politique. L'exigence de la justice que réclament de nos jours les peuples du monde entier, les organismes internationaux, et bien des contemporains, n'est pas une nouveauté. Dans l'Antiquité, comme au Moyen-âge, le thème de la justice est au cœur de la pensée comme celle de Platon, d'Aris-

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 231.

² P. RICOEUR, *Le juste*, Ed. Esprit, Paris 1995, p. 190.

tote et de saint Thomas d'Aquin. Actuellement John Rawls le met au centre de sa réflexion lorsqu'il s'agit de chercher à trouver la meilleure forme d'organisation sociale et politique, «une société bien ordonnée».³

Notre société, plongée dans les conflits, l'injustice et la violence-vengeance, est fondamentalement périssable. Comment régler nos différends? Comment éviter l'esprit de vengeance? A quelles médiations légales ou institutionnelles recourir pour sortir du cercle infernal de la violence?

Dans l'avant-propos de son ouvrage *Le juste* Ricoeur confesse ceci:

Le choc produit par le déchaînement de la violence durant l'horrible vingtième siècle explique en grande partie cette occultation de la problématique juridique par celle qu'on peut qualifier en termes d'éthico-politique. C'est dès lors, avec le sentiment de résister à un entraînement encouragé par l'esprit du temps que je me suis imposé, depuis quelques années, de faire droit au droit, de rendre justice à la justice.⁴

Autant donc dire que c'est un thème qui lui tient à cœur parce qu'il lui permet de réfléchir sur «la guerre, thème lancinant de la philosophie politique et sur le thème la paix de la philosophie du droit».⁵

Pour bâtir une société pacifiée, loin du désir de se faire justice ou de se venger, Ricoeur insiste beaucoup sur le «tiers qui est à la fois institution et juge. Le tiers prend ici la figure humaine du juge».⁶ C'est une des méditations institutionnelles à laquelle nous pouvons recourir pour sortir de la violence. En effet, selon P. Draï, «un personnage est à la rescousse, pour s'interposer, séparer et tenter de rendre à chacun son dû. Ce personnage arrivera, peut-être au bonheur suprême, celui de réconcilier les combattants et d'instaurer la paix entre eux. Cet homme, c'est le juge».⁷ Et bien mieux, l'institution s'incarne dans le personnage du juge. Sans céder au penchant excessif pour la symétrie, on pourrait dire que «le juge est au juridique ce que le maître de justice est à la morale et le prince, ou toute autre figure personnalisée du pouvoir souverain, est au politique. Mais, c'est seulement dans la

³ Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris 1987, p. 31.

⁴ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 8-9.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 195.

⁷ P. DRAÏ, *Quel juge pour la société d'aujourd'hui?*, in "Justice ou vengeance, colloque organisé par la Croix L'Événement", Centurion, Paris 1994, p. 40.

figure du juge que la justice se fait reconnaître comme “première vertu des institutions sociales”.⁸

C’est sous l’égide de l’idée de justice distributive que l’acte de juger se laisse représenter. Pris au sens large, l’acte de juger consiste à dé-partager des sphères d’activité, à délimiter les prétentions de l’un et de l’autre et finalement à corriger les distributions injustes. Le juge est donc «celui qui dé-partage, sé-pare. Ce qui correspond à l’antique définition romaine: “suum cuique tribuere” - attribuer à chacun son dû».⁹

La justice finalise l’action humaine. Placée sous le signe du bien, elle s’annonce comme l’une des vertus. Nous observons ce que tout le monde entend signifier par «justice». Tenir la justice pour une vertu, c’est admettre qu’elle contribue à orienter l’action humaine vers sa perfection. Pour Ricoeur, la justice comme vertu s’applique d’abord aux institutions. Par institution, nous entendons les structures variées du vouloir vivre-ensemble.¹⁰ La justice, comme vertu, vise à rétablir la paix sociale brisée. Par le procès qu’elle institue entre les parties rivales, elle vise de réparer les dommages subis par le plaignant et se termine par la sanction. Celle-ci est, en principe, exécution des mesures qui consacrent l’exclusion physique et symbolique portée à son comble par l’incarcération. Ainsi l’œuvre de la justice semble inachevée, voire suspendue. D’où l’exigence de passer par d’autres étapes aussi décisives: la réhabilitation du condamné dans ses droits civiques et juridiques; le pardon comme possibilité offerte pour «renaître», pour regarder l’avenir.

Notre investigation trouve son ancrage dans l’anthropologie et la philosophie morale de notre auteur; notamment dans ses deux livres *Soi-même comme un autre* et *Le juste*; nous chercherons à cerner avec ce que la justice permet d’éviter dans la résolution des conflits, à savoir le désir de vengeance et de se faire justice qui pourrait entraîner la société dans la logique infernale de la violence.

Pour ce faire, nous traiterons ce travail en deux parties. Dans la première partie, nous parlerons du sentiment de la justice. Ici nous passerons en revue des situations typiques des injustices ressenties lors des partages inégaux. Et c’est ce qui amène à la prétention de se faire justice soi-même. Aussi, nous allons devoir montrer le rôle que joue le «tiers». Dans la seconde partie, intitulée «De la sanction-au-pardon», s’offrira à notre réflexion l’ensemble des mesures accompa-

⁸ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 15.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 188.

¹⁰ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 264.

gnant l'exécution de la peine, visant à restaurer la capacité du condamné à redevenir citoyen à part entière à l'issue de sa peine. Une conclusion générale fera le point final à notre parcours.

I

LE SENTIMENT DE LA JUSTICE

I.1. INTRODUCTION

Le terme «justice» nous est plus que familier. Cependant, il reste difficile, sinon impossible, à cerner et à définir. La justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Elle est issue d'un sentiment, et c'est cela sa force, elle-même ne peut être qu'un sentiment. Selon notre penseur, ce sentiment naît d'une situation d'injustice. L'expérience de celle-ci s'impose clairement à notre conscience dès notre petite enfance. Comme le soutient aussi Serge Lebovici: «Le sentiment de la justice – ou de l'injustice – semble être la chose la mieux partagée. Il naît lorsque le très jeune bébé ressent un relatif délaissement de la part de sa mère».¹¹ Il paraît bien que les conditions d'union des soins maternels avec le bébé devraient faire de sa vie un paradis qu'il ne peut qu'imaginer en raison de l'injustice dont il est victime. Ce sentiment en lui-même nous est commun à tous dès nos premières expériences vécues, puis, il n'est discursif, mais plutôt réactif. En effet, le sentiment n'est pas du côté de la connaissance, qui relève de la raison, il n'est pas non plus discursif, mais il est réactif.

C'est à dessein qu'évoquant ses souvenirs d'enfances que Ricoeur nomme l'injuste avant le juste comme Platon et Aristote. Peut-être, en effet, est-ce par là que nous entrons d'abord dans le problème de la justice, par le sentiment de l'injustice, surtout par le sentiment qu'il y a des partages injustes. L'indignation est alors la réaction, une protestation face à ce que nous ressentons comme injuste. Notre première entrée dans la région du droit n'a-t-elle été marquée par le cri: C'est injuste !, la première expression de notre sens de la justice?

¹¹ S. LEOVICI, cité par M. BESSONE, *La justice*, Flammarion, Paris 2000, p. 13.

I.2. LE CRI: C'EST INJUSTE!

Paul Ricoeur a cherché dans nos souvenirs d'enfance un témoignage d'ordre en quelque sorte ontogénétique, rendu à l'ancienneté de notre demande de justice.¹² C'est le cri, est celui de l'indignation dont la perspicacité est parfois confondante, mesurée à l'aune de nos hésitations d'adultes sommés de se prononcer sur le juste en termes positifs. Nous éprouvons tous de l'indignation face à une action que nous n'hésitons pas à qualifier intuitivement d'injuste, avant même de faire le détour de la raison. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injustice et du juste. Et même au plan de la justice instituée devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en plaignant et de porter plainte. Ricoeur affirme que le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice; car la justice est le plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne.

Une équation majeure, où le juste commence à se distinguer de l'injuste se présente: celle entre justice et impartialité. Juste distance, médiation d'un «tiers», impartialité s'énonce comme le grand synonyme du sens de la justice sur la voie duquel l'indignation nous conduit dès notre plus jeune âge. En fait, l'injustice, chacun de nous l'a ressentie à un moment ou un autre de son existence, de façon précoce. Rappelons-nous en effet ce que furent les situations typiques où notre indignation juvénile s'est enflammée. Cette indignation se fixe sur une revendication d'égalité.

Ce furent, d'une part, des partages inégaux que nous trouvions inacceptables. Ce furent, d'autre part, des promesses non tenues qui ébranlaient pour la première fois la confiance innocente que nous avions dans la parole sur laquelle, nous devons l'apprendre plus tard, reposent tous les échanges, tous les contrats, tous les pactes. Ce furent encore des punitions qui nous paraissaient sans proportion avec nos larcins supposés ou des éloges que nous voyions arbitrairement échoir à d'autre que nous, bref des rétributions non méritées.¹³

Nous sommes sans doute témoins: d'un événement quelqu'un ne reçoit pas son dû. Avant de nous demander pourquoi il ne l'a pas reçu, ou si c'était vraiment quelque chose qui lui était dû, et au nom de quels critères, etc., nous traduisons le sentiment que nous éprouvons

¹² Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 13.

¹³ *Ibidem*, pp. 11-12.

par: «ce n'est pas juste!». Notre aspiration à la justice est motivée par ce sentiment de l'injustice. De cette façon, le premier sentiment de la justice ne vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due.

Notre indignation dénonce les partages inégaux, les rétributions non méritées, les distributions disproportionnées, les exploitations anarchiques et systématiques des ressources minières et les guerres fratricides imposées à certains pays du monde comme injustes. En effet, ce sont des problèmes et difficultés socio-politiques qui incitent les individus au désir de la violence-vengeance, c'est-à-dire la prétention de se faire justice à soi-même. A cet égard, l'injustice s'oriente radicalement du côté opposé de l'idéal social. Dans son *Éthique de Nicomaque*, Aristote décrit parfaitement le comportement et l'habileté de l'homme injuste. «Celui-ci est, semble-t-il, aussi bien celui qui agit contre la loi que celui qui veut posséder plus qu'il ne lui est dû, et même au dépens d'autrui». ¹⁴ De cette façon, celui qui commet l'injustice s'attribue toujours plus que ce qui lui revient; tandis que celui qui subit l'injustice reçoit moins qu'il ne devrait avoir. Le moindre mal fait figure du bien, eu égard à un mal plus grand. Ainsi, étant donné qu'elle s'oppose alors radicalement à la justice:

l'injustice est un vice général, dit saint Thomas, en ce sens que le mépris du bien commun, de droits de l'autre peut conduire l'homme à commettre tous les péchés de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun. A cela, il ajoute encore que l'injustice qui consiste toujours dans un dommage causé à autrui, constitue par son genre, un péché mortel. ¹⁵

Par ailleurs, le cri d'injustice est le cri de la victime,

de cette victime que l'utilitarisme est prêt à sacrifier au bénéfice de l'intérêt général. Or, si notre sens de l'injustice est d'ordinaire sain, nous avons bien moins d'assurance quand il s'agit de voir comment répartir correctement la richesse et l'autorité. Il nous faut alors chercher un moyen de dissiper nos doutes. ¹⁶

Quand la justice ne fait pas son travail, le sentiment personnel comme la vengeance prend le relais.

¹⁴ ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, Texte, traduction, préface et notes par J. VOLQUIN, Garnier, Paris 1965, p. 124.

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, Q. 59 a. 1-4.

¹⁶ R.-J. LUCAS, cité par RICOEUR, *Le juste*, p. 94.

Face à toutes les injustices subies d'une manière ou d'une autre, Ricoeur, attentif à ce qui blesse ou atteint la dignité de l'être humain, pose et s'intéresse à la question de la justice. Celle-ci est là pour protéger de tous les risques, pour réparer tous les préjudices, pour remédier à tous les maux de la société, pour donner à chacun son dû. Le sentiment que la justice est lointaine, peu accessible, peu compréhensible, est largement partagé. Comment pouvons-nous rétablir cette justice et la rendre plus proche afin qu'elle soit renforcée et faite pour tous? La justice, d'après Ricoeur, se fait reconnaître comme première vertu des institutions sociales dans la personne du juge. Celui-ci est désigné en terme de «tiers».

I.3. LE TIERS

Le «tiers» est l'opérateur de la juste distance que le procès institue entre les parties. En vertu de sa capacité, et de sa compétence, il est bon pour le juge de parvenir à la possession et à la maîtrise de la justice. Et comme le dit Aristote, la justice d'après lui doit être une vertu de tous les jours. Le tiers tranche les conflits et occupe alors la position de l'arbitre. La justice arbitrale fonde l'autorité du juge sur la convention des adversaires qui se mettent d'accord sur le moyen de régler leurs litiges. C'est pourquoi la justice «comme institution, a pour fonction d'abord de dire le droit, puis de corriger l'injustice commise, de réparer un dommage subi».¹⁷

Le «tiers», chez Ricoeur, comporte trois constituants, à savoir: l'État, l'institution judiciaire et le juge. Chacune de ces trois composantes du «tiers», dans la pensée de Ricoeur, joue un rôle important dans la garantie de la justice. En ce sens, elle contribue au partage équitable d'attribuer à chacun le sien. Le droit doit être reconnu dans sa spécificité non violente.

I.3.1. L'État

Sous ce titre du tiers, considéré comme une des instances distinctes, Ricoeur le place sous forme d'une institution d'un État distinct de la société civile et à ce titre détenteur de la violence physique légitime. Sous cette optique le *Dictionnaire de la pensée politique* de Dominique Colas définit l'État comme étant «la forme institutionnalisée de

¹⁷ E. CLEMENT, *La justice*, Hatier, Paris 1995, p. 4.

domination où un territoire et sa population sont contrôlés par une instance, dont les moyens est la détention du monopole de la violence physique légitime et qui remplit des fonctions multiples (approvisionnement, hygiène, scolarisation, etc.).¹⁸ C'est la perspective ouverte par Max Weber, qui définit l'État en termes «de rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence physique légitime».¹⁹

Contrairement à cette perspective qui qualifie l'État comme détenteur de la violence physique légitime, Ricoeur, à la suite d'Éric Weil, met l'accent sur la «forme» de l'Etat, et non sur le «pouvoir», que semblait pourtant appeler cette définition de l'Etat comme décision et volonté de survie:

elle met au premier plan de la théorie de l'État non le monopole de la violence mais la structure juridique, et, dans cette structure juridique, non le droit pénal, mais le droit civil; l'apport essentiel de l'État est en effet de dresser le catalogue de tous les rôles, de tous les masques du personnage social, et d'en établir les droits et devoir; c'est ainsi que principalement que l'Etat est l'Etat du droit et qu'il pose les conditions réelles de l'égalité devant la loi.²⁰

La loi doit être respectée, observée et les infractions sanctionnées. On est là fort loin de l'appétit de vengeance: on est dans l'ordre de la politique. Selon René Remond:

il n'y a pas d'État digne de ce nom sans que la loi y soit respectée. C'est la grandeur de l'Etat et sa justification que d'en assurer le règne. L'Etat seul est habilité à fixer les règles, à définir les normes; seul aussi, il a droit à exercer la coercition contre qui enfreindrait la règle reconnue comme légitime. Il doit arracher les hommes à l'empire de la violence et substituer aux rapports fondés par la force nécessairement inégaux, des rapports de droit qui corrigent les inégalités et protègent les faibles et les petits contre les puissants.²¹

L'État moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle. L'État doit donner à chacun ce qui lui est dû conformément à la loi. Et le premier dû revenant à tout être humain, c'est d'être reconnu

¹⁸ D. COLAS, *Dictionnaire de la pensée politique, Auteurs, Œuvres, Notions*, Larousse-Bordas, Paris 1977, p. 87.

¹⁹ M. WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959, p. 101.

²⁰ P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, p. 104.

²¹ R. REMOND, *Table ronde*, in "Justice ou vengeance, colloque organisé par la Croix L'Événement", Centurion, Paris 1994, p. 115.

comme une valeur, une dignité inviolable dont les droits fondamentaux doivent être garantis. Les devoirs et les fruits de la coopération doivent être répartis équitablement en tenant compte des situations sociales dans lesquelles se trouvent les individus.

Puisque le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris les moins favorisés.²²

Max Weber avait déjà dit:

Là où existe un État, la vendetta, la vengeance privée sont sanctionnées et peuvent même disparaître totalement. L'État a la fonction de pacification des rapports sociaux qui font même le prix de l'État pour Luther et Hobbes.²³

L'État moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle, mais qui est-ce qui se réalise ainsi, dans et par la loi, sinon le pouvoir? Ce problème du pouvoir n'a pas la place qu'il mérite dans la philosophie politique. Cet effacement est très significatif; il faut que l'État soit le lieu du sens, de la raison, pour l'individu violent. C'est à titre de pensée raisonnable plutôt que de pouvoir qu'il enveloppe la technicité simplement rationnelle et non pas encore raisonnable de l'administration. La philosophie politique se propose d'accomplir le vœu de la morale qui était, nous nous en souvenons, l'éducation du genre humain à la liberté rationnelle. Car c'est un État éducateur qui apparaît la fin de la philosophie politique; l'éducation, c'est l'intégration du formel (morale), du rationnel (travail), de l'historique (tradition), du légal (droit), dans la vie du tout qui est l'État. Celui-ci étant l'organe de décision, organise la communauté.

Hegel avait déjà affirmé que

l'État est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit- pour soi (dans le système de la famille et de la société civile).²⁴

²² J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 41.

²³ M. WEBER, cité par D. COLAS, in *Dictionnaire de la pensée politique*, p. 89.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Paris 1989, pp. 264-

Par rapport aux sphères du droit privé et du bien privé, de la famille et de la société civile, l'État est, d'une part, une nécessité extérieure et une puissance supérieure, à la nature de laquelle sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts et dont ils dépendent. Mais, d'autre part, l'État est aussi leur but immanent et trouve sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers des individus, autrement dit dans ce principe que si les individus ont des devoirs envers l'État, ils ont en même temps des droits. C'est ainsi que Hegel déclare:

Dans cette identité de la volonté universelle et de la volonté particulière, devoir et droit ne font qu'un: dans l'ordre éthique, le sujet a des droits dans la mesure où il a des devoirs, et il a des droits dans la mesure où il a des devoirs.²⁵

C'est dans l'État que la liberté atteint son droit le plus élevé. Chacun de nous trouve sa pleine liberté comme un droit à travers l'instance de l'État. La téléologie de l'État de manière irréductible est de contribuer à l'humanité de l'homme.

L'État doit définir un avenir souhaitable pour lequel tous les citoyens doivent se mobiliser. Puis, il doit régler les conflits et endiguer la violence et protéger la vie de chacun. En droit international, l'État est considéré comme une personne juridique dont la reconnaissance dans le monde contemporain permet la participation à des institutions judiciaires internationales justes. C'est pourquoi, la justice fait partie intégrante du souhait de vivre bien. Autrement dit, le souhait de vivre dans des institutions justes relève du même niveau de moralité que le vœu d'accomplissement personnel et que celui de réciprocité dans l'amitié.

I.3.2. L'Institution judiciaire

Le vivre-ensemble, dit Ricoeur, ne se limite pas aux relations interpersonnelles mais s'étend à la vie des institutions. L'institution comme point d'application de la justice et l'égalité comme contenu éthique du sens de la justice, tels sont les deux enjeux de l'investigation portant sur la troisième composante de la visée éthique. De cette enquête résultera une détermination nouvelle du soi, celle du chacun: à chacun son droit. La visée éthique constitue un monde commun où chacun est reconnu dans son droit.

²⁵ *Ibidem*, p. 197.

D'une façon générale, la justice désigne l'institution dont la fonction est d'appliquer les lois, c'est-à-dire le pouvoir judiciaire. La justice comme institution, a pour fonction de dire le droit, de corriger les injustices ressenties et réparer les dommages subis.

Par institution, Ricoeur entend ici

la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc., structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution – qu'on retrouve dans l'expression de «justice distributive» – permet d'éclairer. C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement.²⁶

Le vivre en commun engage toujours l'idée de l'institution. Pour que les gens parviennent à bien vivre, il faut faire intervenir l'idée de règles, c'est-à-dire la médiation entre deux libertés, qui tient, dans l'ordre éthique, la même position que l'objet entre deux sujets. Nous ne pouvons agir qu'à travers des structures. Ce qui justifie l'idée d'établir une institution, c'est l'idée d'égalité qui survient le plus souvent dans le vivre en commun. Comment donner une part juste et égale à chacun dans la communauté? Souvent la violence éclate entre les membres du groupe à cause de l'inégalité dans la répartition des biens et des charges. C'est dans ce sens et dans cette mesure qu'il faut faire intervenir l'idée d'institution pour que le partage se passe dans la concorde et l'entente. Cette institution vise à régler les rapports entre les membres du groupe.

L'institution, en effet, est cet espace qui aménage la pluralité des hommes, permet et leur coexistence et leur action. Elle n'est pas d'abord une structure vide et contraignante, mais plutôt ce qui nous met en relation avec les autres sur un mode impersonnel, avec l'autre comme «tiers». Pour Paul Ricoeur, la mise en œuvre des institutions doit se faire au service de la justice, c'est-à-dire d'une distribution juste entre les individus qui composent la communauté.²⁷

En outre, nous pouvons comprendre une institution comme un système de partage, de répartition portant sur les droits et devoirs, des revenus et des patrimoines, des responsabilités et des pouvoirs; bref, des avantages et des charges:

C'est ce caractère distributif - au sens large du mot, affirme Ricoeur, - qui pose un problème de justice. Une institution a en effet une ampli-

²⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

²⁷ *Ibidem*, p. 230.

tude plus vaste que le face-à-face de l'amitié ou de l'amour: dans l'institution, et à travers le processus de distribution, la visée éthique s'étend à tous ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers.²⁸

Ainsi, se forme la catégorie du chacun, qui n'est pas du tout le on, mais le partenaire d'un système de distribution. La justice consiste précisément à attribuer à chacun sa part. Le chacun est le destinataire d'un partage juste.

Comment l'idée de justice s'applique-t-elle dans ce contexte institutionnel? Et quels relais faut-il introduire entre les principes de justice et la pratique judiciaire ordinaire? Il nous semble qu'il faut ici replacer l'appareil judiciaire, largement défini par la séquence: loi, tribunaux - juges - sentence, entre une instance supérieure et une base porteuse. L'instance supérieure est l'État, l'appareil judiciaire attend de lui deux choses:

qu'il garantisse le bon fonctionnement de la justice dans un espace protégé, délimité à l'intérieur de l'espace public; mais aussi qu'il décide par voie législative de l'ordre de priorité à instaurer à moyen terme entre les grandes catégories des biens sociaux primaires, biens marchands et biens non marchands.²⁹

L'idée de justice, quels qu'en soient le sens ou le contenu, régit une pratique sociale dont il importe de rappeler d'abord les occasions ou les circonstances, ensuite les voies ou canaux au plan institutionnel, enfin les arguments au niveau du discours. Quant aux canaux de la justice, il s'agit de l'appareil judiciaire lui-même, comprenant plusieurs choses: un corps des lois écrites; des tribunaux ou des cours de justice, investis de la fonction de dire le droit; des juges, c'est-à-dire des individus comme nous réputés indépendants et chargés de prononcer la sentence juste dans une circonstance particulière; à quoi, il ne faut pas oublier d'ajouter le monopole de la coercition, à savoir le pouvoir d'imposer une décision de justice.

L'institution judiciaire ne fonctionne ni dans une société sans État de droit ni non plus dans une société civile où l'on ne saurait pas discuter; où l'on aurait aucune idée des règles non écrites, traçant la frontière entre la violence et le discours, et où manquerait la pratique de l'exerce oral du jugement, dont le judiciaire est la manière formalisée. Le fait de l'institution judiciaire est très important à relever,

²⁸ P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, p. 259

²⁹ *Ibidem*, p. 191

parce qu'il signifie que l'instance de la justice est au moins le point de départ voulu des institutions d'État, sinon, peut être, la matrice fondamentale de ces institutions. Les lois et prescriptions sur la justice caractérisent l'activité du juge. Pour Ricoeur, l'institution s'incarne dans le personnage du juge.

1.3.3. *Le Tiers comme juge*

Chez Ricoeur «le tiers» prend surtout la figure humaine du juge. A vrai dire, c'est seulement dans la figure de celui-ci que la justice se fait reconnaître comme première vertu des institutions sociales pour reprendre John Rawls.³⁰ Il est l'opérateur de la juste distance que le procès institue entre les parties. A côté du juge, il y a l'accusateur public et les conseils des parties qui contribuent aussi à l'instauration de la juste distance; cette fois entre le plaignant et l'accusé.

En effet, les juges sont des hommes comme nous, mais élevés au-dessus de nous pour trancher des conflits. Dans ce sens, ils jouent le rôle d'arbitre; puisqu'ils tranchent les différends, en prenant certes appui sur les lois écrites, mais en appréciant aussi la situation des deux parties en conflit.

Le juge, tout en se maintenant pleinement dans la vie sociale, au contact des misères et des injustices, percevra mieux et pèsera au plus juste le droit, mais aussi le devoir de chacun. C'est pourquoi, Ricoeur dit: «trancher, c'est séparer, tirer une ligne entre “le tien” et “le mien”». ³¹ De même, l'acte de juger fait par le juge consiste à bien faire la part de l'un et la part de l'autre, attribuer à chacun le sien. Raison pour laquelle Alain Renaut dit que

la philosophie politique sera avant tout une science du partage où de la répartition, comme Aristote le souligne, ainsi qu'on l'a déjà noté en donnant en cette discipline son nom et comme le droit romain en prolongera la perspective dans la formule par laquelle il exprime l'objectif de la justice: «suum cuique tribuere», attribuer à chacun ce qui lui revient.³²

Cela étant, l'acte de juger réalisé par le juge apparaît ici comme celui dont l'objectif s'avère de renforcer la paix civique.

³⁰ J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 29.

³¹ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 190.

³² A. RENAUT, *Histoire de la philosophie politique, La liberté des anciens*, tome 1, Calman-Lévy, Paris 1999, p. 32.

La justice, tout au long du cours de l'histoire, est caractérisée par une conquête qui lui permet de se substituer à la vengeance, le désir de se faire justice. La grande conquête en effet, consiste certes dans le départage entre vengeance et justice.

En fait, seule la personne de juge est susceptible de faire la part de l'un et la part de l'autre dans les parties rivales. Alors, quel juge pour notre société d'aujourd'hui afin de restaurer la justice? Il y a vraiment urgence de remettre la justice à sa place au cœur de nos institutions. Il faut lui donner les moyens de tenir sa place. A cet effet, en cas de la violence réduite à l'agression même élargie au-delà de l'agression physique, coups, blessure, mort, entrave la liberté, séquestration, etc., nous avons tous recours au juge parce que, dans le combat qu'il arbitre, nous l'acceptons et nous avons confiance en lui.

Aller devant le juge, dit Aristote, c'est aller devant la justice, car le juge tend à être comme une justice vivante et incarnée, et on cherche dans un juge un moyen terme (dans certains pays, on appelle les juges de médiateurs), dans la pensée qu'en obtenant ce qui est moyen, on obtiendra ce qui est juste. C'est pourquoi le juste est une sorte de moyen, s'il est vrai que le juge l'est aussi.

Le juge doit rendre justice avec impartialité. C'est ainsi que Draï déclarait que: «dans sa démarche, tout au long du combat judiciaire, il est l'objectivité, impartialité et la loyauté».³³ Pour Ricoeur, c'est par l'impartialité seule du juge que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice à elle-même.³⁴ C'est pourquoi être juste, en ce sens, est donc, «une qualité essentiellement formelle qui consiste à s'abstenir d'agissements égoïstes et des jugements partiiaux».³⁵

Un homme qui écoute avec patience et clairvoyance, qui médite et trouve une solution, qui tranche et impose une décision conforme à une norme légale, objective, et à défaut sans jamais omettre l'équité, ce supplément d'âme et d'humanité qui permet d'associer justice et charité. Cet homme, c'est le juge.

Tout en sachant que le sentiment de la justice comporte deux éléments essentiels, à savoir le désir de punir, sanctionner la personne qui a causé un préjudice, aussi d'identifier l'individu à qui ce préjudice a été causé, sans doute, nous pensons que l'acte de juger fait par

³³ P. DRAI, *Art. cit.*, p. 40.

³⁴ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 19.

³⁵ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris 1985, p. 550.

le juge atteindra son but dans un procès lorsque celui qui a gagné le procès se sent capable de dire:

mon adversaire, celui qui a perdu, demeure comme moi, un sujet de droit; sa cause mériterait être entendue. Cette reconnaissance ne serait cependant complète que si la même chose pouvait être dite par celui qui a perdu, celui à qui on a donné tort, le condamné; il devrait déclarer que la sentence qui lui donne tort n'était pas un acte de violence mais de reconnaissance.³⁶

C'est à juste titre que le juge dont la fonction première consiste à trancher, ne doit aspirer qu'à être un porteur de légalité et un chercheur de vérité et de paix. Il doit être très attentif au combat judiciaire qui se déroule sous ses yeux, le juge sait que ce que l'homme supporte le plus difficilement c'est d'être jugé (Albert Camus). C'est pourquoi, au gagnant du procès comme au perdant, c'est-à-dire au coupable, il doit s'attacher à expliquer et à montrer qu'il n'a usé des pouvoirs et de ses armes que dans la seule limite imposée par le respect de la loi dont il est le serviteur loyal et ce rétablissement de l'équilibré, un jour rompu. En ce sens, il apparaît que l'horizon de l'acte de juger, c'est finalement plus que la sécurité, mais plutôt la paix.

CONCLUSION

Ce premier chapitre fait ressortir l'indignation au principe du sentiment de justice. C'est l'expérience vécue très tôt des injustices subies qui nous amène à la demande de la justice au sein de la société. Cette justice ne peut-être rétablie que par «le tiers». Celui-ci a comme objectif fondamental d'établir d'abord la paix entre les deux parties en conflit, ensuite, donner à chacune d'elles son dû, et enfin, mettre fin à la tentation de se faire justice soi-même.

Le juge institue alors le procès entre ces deux parties rivales, et, au nom du droit ou des lois écrites, prononce la sentence qui corrige les injustices ressenties, répare les dommages subis. La sentence étant prononcée, l'acte terminal du procès s'appelle sanction. Faut-il en rester à ce niveau? Pourrait-on prétendre que la nécessité de passer par les exigences de la justice signifie tout soit arrangé?

³⁶ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 190-191.

La réponse à cette question fera l'objet de notre deuxième partie, partie dans laquelle nous essayerons de montrer que, quand s'achève le temps où il fallait rendre la justice dans toute sa rigueur, suivent d'autres étapes, aussi décisives, de réhabilitation et de pardon pour rendre la vie sociale possible. D'où l'intitulé: «Sanction - réhabilitation - pardon».³⁷

II

DE LA SANCTION AU PARDON

II.1. INTRODUCTION

Dans cette partie, nous allons considérer la phase de l'exécution de la sentence qui, pour Ricoeur, est l'étape final du procès. La sanction pénal, considérée comme réparation du dommage subi par la victime, implique, d'après notre penseur, une double reconnaissance: «reconnaissance du plaignant comme victime, reconnaissance de l'accusée comme coupable».³⁸

Avec cette étape, quelque chose est restauré sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi est plus fondamentalement l'estime de soi, comprise, à la suite de Charles Taylor comme la dignité attachée à la qualité de la personne humaine.³⁹ Le passage de l'honneur à la dignité assure l'égalité de tous les citoyens, avec comme corollaire l'égalisation des droits et des attributions.

La reconnaissance de l'accusé comme coupable supposant la reconnaissance de la raisanabilité de la sanction par le condamné est le lieu où la sanction connaît son échec. Et pourtant, c'est là que se joue la réhabilitation. Un accent particulier est attaché à ce terme réhabilitation, à savoir l'ensemble des mesure accompagnant l'exécution de la peine, visant aussi à mettre fin à l'exclusion physique et symbolique portée à son comble par l'incarcération, à rétablir des droits, et finalement restituer à une capacité humaine, celle de citoyens porteurs de droits civiques et juridiques.⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, p. 197.

³⁸ *Ibidem*, p. 201.

³⁹ TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. De l'américain par Denis-ARMAND CANAL, Aubier, Paris 1994, p. 43.

⁴⁰ Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 203.

Paul Ricoeur insiste sur trois termes dans l'exécution de la sanction, à savoir la sanction, la réhabilitation et le pardon. L'idée du pardon requiert la mémoire. Elle donne à celle-ci un futur. Elle préside à la justice, et de cette façon, elle aboutit à la pleine réalisation de la loi.

II.2. JUSTICE ET LOI

Résoudre la question de la violence, des conflits, de la différence, du mal qui existe entre les hommes suppose que la visée éthique soit mise à l'épreuve de la norme. L'éthique doit se soumettre désormais à l'impératif, à la morale, à la loi et à l'interdiction. D'après Ricoeur, c'est en revêtant le sens de l'obligation morale et son double négatif, l'interdiction, que la loi accède au statut normatif que l'usage ordinaire lui reconnaît. Le terme de la loi relève indifféremment du registre du droit et de celui de la moralité. Nous verrons à quel point la compréhension du lien entre éthique et juridique est nécessaire à la juste appréciation du rôle de la conscience à ce niveau.

La norme juridique comporte trois traits: d'abord l'interdiction, qui est la face sévère que la loi tourne vers nous. Puis, le deuxième trait commun à la norme juridique et à la norme morale est leur prétention à l'universalité. Nous disons bien prétention, car, au plan empirique, les normes sociales varient plus ou moins dans l'espace et dans le temps. Mais il est essentiel qu'en dépit de cette relativité des faits, et à travers elles, une validité de droit soit visée. Enfin, le troisième trait retenu concerne le lien entre norme et la pluralité humaine.⁴¹

Ce qui est universellement condamné, interdit, ce sont, en dernier ressort, toute la série de torts faits à autrui. Un soi et son autre sont ainsi les protagonistes obligés de la norme éthico-juridique. Ce qui est ainsi présupposé, par le droit comme par la norme, c'est ce que Kant appelait l'état: «d'insociable sociabilité» qui rend si fragiles les relations interhumaines et menace sans cesse de dissoudre la société.⁴²

La légalité ne demande qu'une obéissance extérieure, c'est-à-dire simple conformité à la loi, pour la distinguer du respect de la loi par amour du devoir; à ce caractère extérieur de la légalité s'ajoute cet autre qui la distingue de la moralité, à savoir l'autorisation de la correction physique, en vue de restaurer le droit, de donner satisfaction

⁴¹ *Ibidem*, p. 213.

⁴² Cf. I. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Bordas, Paris 1988, p.75.

aux victimes, bref de laisser, comme on le dit, le dernier mot à la loi. Dans cette mesure où la simple conformité à la légalité prend ainsi appui sur la crainte de la punition, on comprend que le passage de la simple légalité à la moralité véritable puisse être assimilé à un processus d'intériorisation de la norme.

La loi est d'abord la condition nécessaire, si ce n'est suffisante, de la justice. La justice sans loi n'existe pas. La loi ne nous protège pas seulement de notre injustice, mais encore de celle qu'autrui peut commettre à notre égard. Dans les conflits et les différends qui nous opposent à autrui, c'est vers la loi et le juge qui la représentent que nous nous tournons, afin qu'un tiers tranche et prononce le droit. La loi est placée au-dessus des individus et s'impose à eux. Et c'est la loi qui doit fixer tous les droits. Nous avons besoin de gouvernement et des lois parce que nous ne savons pas exercer la justice qui nous vient de Dieu. Rousseau déclarait à ce propos que: «Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seul; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne ne les observe avec lui».⁴³

La loi exprime le corps de convention morales qui assurent les consensus minimal du corps politique, consensus résumé dans l'idée d'ordre. Lorsque l'ordre social est perturbé, la paix publique est menacée. Il faut donc des conventions et lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. La loi fait ainsi passer la justice du domaine privé au domaine public. Une des premières fonctions de la loi est, par conséquent, d'établir la paix civile et de briser la spirale de la vengeance, comme en témoigne une des plus anciennes lois écrites, la loi dite de Talion, dont la formule la plus connue est «œil pour œil, dent pour dent».⁴⁴ Il a fallu arriver au Décalogue pour découvrir dans la loi de Talion que la vengeance ne pouvait être le dernier mot de la vie en société et qu'il fallait conquérir une raison dans la vengeance pour accéder à une vie sociale plus fraternelle et plus équitable.

⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Flammarion, Paris 2001, p. 76.

⁴⁴ Cf. E. CLEMENT, *Op. cit.*, p. 39.

Derrière la formule dite de Talion est en fait affirmée l'idée d'une mesure égale, par opposition à la violence et à la démesure qui s'exerce le plus souvent, à travers les actes d'une vengeance privée. Mais pour qu'elle puisse effectivement servir de référence commune, la loi doit être solennellement proclamée et écrite. La loi est générale, et les hommes devant elles sont tous égaux. Ainsi, la loi réalise, dans sa forme, l'une des exigences de justice qu'est l'égalité. La loi en effet est valable pour tous et s'applique à tous avec une égale rigueur. Par exemple, l'interdiction du meurtre perdrait son caractère normatif dans la société, affirme Ricoeur, si nous ne la jugions pas valable pour tous, à toutes circonstances et sans exception.⁴⁵ Rousseau, à son tour, avait déjà dit que les lois sont des actes de la volonté générale; on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.⁴⁶

Paul Ricoeur se pose la question de savoir si les personnes sont vraiment reconnues dans leur singularité insubstituable aussi longtemps que le respect s'adresse plus à la loi qu'aux personnes tenues elles-mêmes pour la simple expression d'une humanité abstraite en éthique de la justice et dans une éthique de la discussion.

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 du tragique de l'action, dès 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, le mal et le pire, la justice et vengeance. C'est au niveau du principe d'autonomie, dans la nudité du rapport de la liberté à la loi, lorsqu'il n'a pas encore été fait acception des personnes en tant que fins «en elles mêmes», que le respect révèle son étrange nature. Celles-ci tiennent à la place du respect, en tant que sentiment parmi les mobiles de la raison pure pratique. Les êtres raisonnables, eux sont des personnes qui, par suite, ne doivent pas être considérées comme des moyens, doivent être considérées aussi comme des fins en soi. D'où, cette formule kantienne: «Agis toujours de sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais

⁴⁵ Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 213.

⁴⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 77.

simplement comme moyen». ⁴⁷ Ricoeur y décèle l'idée des personnes comme fin en elles-mêmes qui exigent la prise en compte nouvelle de la pluralité des hommes. De la même façon que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, de même le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite. La justification de cette thèse se fait ici en deux temps: «d'abord par la norme du respect dû aux personnes demeure rattaché à la structure dialogique de la visée éthique, c'est-à-dire précisément à la sollicitude. En suite, le respect dû aux personnes est, au plan moral, dans le même rapport à l'autonomie que la sollicitude l'est à la visée de la vie bonne au plan éthique». ⁴⁸

Pour résoudre les conflits nés de l'opposition entre le respect de la loi et le respect des hommes singuliers, nous devons faire appel aux ressources de l'intention éthique. C'est en rétablissant le lien existant entre la promesse de fidélité à la parole donnée, par exemple, et à la structure dialogique instaurée par la règle d'or, qu'il est possible d'inventer des conduites créatrices adaptées à l'attente d'autrui. C'est à l'autre que je vais être fidèle, non à une maxime abstraite. En étudiant la promesse en effet, par exemple, «on découvre qu'elle possède une structure réciproque: tenir ma promesse correspond à l'attente de l'autre qui compte sur moi. De ce fait, c'est l'attente de l'autre qui doit être prise pour mesure pour l'application de la règle de la promesse». ⁴⁹

L'égalité est à la vie dans les institutions ce qu'est la sollicitude est aux relations interpersonnelles. Finalement, l'égalité, en dernière instance, dit favoriser aussi les plus faibles comme le suggère John Rawls. Il faut avoir souci et pardon à l'égard des plus défavorisés.

II.3. JUSTICE ET PARDON

Justice et pardon se vivent et se disent là où quelque chose a été atteint, cassé ou brisé dans une relation humaine: il y a besoin que justice soit rendue là où l'injustice, sous ses multiples formes, a lésé

⁴⁷ I. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris 1982, p. 46.

⁴⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 254.

⁴⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, PUL, Belgium, 1996, p. 566.

autrui dans sa personne ou dans ses biens, dans sa dignité ou intégrité, dans ce qui fait son être au monde ou son être avec autrui; il y a désir que le pardon intervienne parce qu'il est seul à pouvoir libérer du passé et rouvrir un avenir sans conditions. «Justice et pardon, en effet, signifie le même refus de s'abandonner à une logique de haine et de vengeance; en brisant la chaîne infernal de réactions et de représailles indéfini. Par le canal de ses lois et ses juges, la justice veut réguler la violence; par le mot du pardon, la relation entre personnes se voit ouvrir un avenir jusqu'à l'impossible. Car l'homme n'est jamais réductible à ce qu'il a fait un jour de sa vie».⁵⁰

D'après Ricoeur, l'idée du pardon consiste à garder la mémoire vivante. Son projet n'est pas d'effacer la mémoire, ce n'est pas l'oubli; bien, au contraire, son projet est de briser la dette. Mais ce projet est incompatible avec celui de briser l'oubli. En brisant ainsi la dette, «le pardon est une sorte de guérison de la mémoire; l'achèvement de son deuil; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon afin donne un futur à la mémoire».⁵¹ De ce fait, le pardon transcende la justice humaine. Il faut que justice soit faite pour que le pardon intervienne.

Le pardon trouve difficilement sa place dans l'ordre juridique. Ricoeur estime que «le pardon n'appartient pas à l'ordre juridique; il ne relève même pas du plan du droit. Il échappe en effet au droit aussi bien par sa logique que par sa finalité».⁵² D'un point de vue qu'on peut dire épistémologique, il relève d'une économie, du don en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut bien opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice; à cet égard le pardon est une valeur non seulement supra-juridique mais aussi supra-éthique. Dans la même perspective, François-Xavier Dumortier déclare: «si la justice et le pardon vise les mêmes situations, il relève pourtant de deux logiques différentes. Le pardon exige le passage par la justice. Il faut assumer et réparer le mal fait. La justice devra s'achever par le pardon. Celui-ci est difficile, car il s'exerce selon la logique de la grâce, de la croix. C'est au croisement de la justice et du pardon que se situe notre tâche humaine».⁵³

⁵⁰ F.-X. DUMORTIER, *Entre justice et pardon*, in "Cahiers de l'Atelier. Que fait la justice?", n° 469, Septembre-Octobre, Ed. d'Atelier, Paris 1996, p. 47.

⁵¹ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 207.

⁵² *Ibidem*, p. 206.

⁵³ F.-X. DUMORTIER, *Art. cit.*, p. 46.

Pour ce qui est du pardon, la Bible, surtout le Nouveau Testament, peut nous être d'une grande utilité. Hannah Arendt, nous le suggère dans la remarque suivante, où elle reconnaît et précise que: c'est «Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux dans un sens strictement laïc». ⁵⁴

Jésus de Nazareth insiste dans ses sermons sur l'exigence du pardon, sachant que c'est le seul moyen par lequel les hommes peuvent se délivrer mutuellement des fautes causées par leurs actes maladroits. Il montre de cette façon que le pardon est une relation singulière entre deux personnes, qui place l'amour du prochain au premier plan. Le pardon ne consiste pas d'abord à réhabiliter une confiance, mais à la reprendre dans une relation personnelle d'amitié, de confiance, etc. Et, par conséquent, le pardon libère des conséquences de l'acte, à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. Bien entendu, pas le pouvoir de Dieu seul, les hommes sont également revêtus de la capacité de se pardonner entre eux.

«Si vous pardonnez aux autres le mal qu'il vous ont fait, votre père qui est au ciel vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux autres le mal qu'ils ont commis, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes» (Mt. 6, 14-15). Autant dite que la faculté de pardonner reste l'unique moyen par lequel l'homme peut supprimer les actes du passé, dont les fautes sont suspendues comme l'épée de Damoclès au dessus de chaque génération nouvelle. ⁵⁵

Il convient, en tout cas, que l'on pardonne, que l'on laisse aller pour que la vie puisse continuer, en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu. Ce n'est que dans la mesure où les hommes se délient ainsi mutuellement qu'ils peuvent conserver leur caractère d'être libres ou des libres agents.

Par ailleurs, Ricoeur exige cependant d'être prudent dans l'emploi de la catégorie du pardon, qui ne doit pas se transformer en exigences ou en prétention: «Mais comment vous ne voulez pas me pardonner». La première notion, ici, c'est celle de demande et toute demande du pardon doit pouvoir affronter le refus, c'est-à-dire l'im-

⁵⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fadier, Calmann-Lévy, Paris 1983, p. 268.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 200.

pardonnable. Sans cela, il n'a pas de sens. Mais il est certain que, lorsqu'il est donné, il a une immense valeur curative, non seulement pour les coupables, mais aussi pour les victimes. Car il permet de reconstruire une mémoire intelligible et acceptable. Le pardon brise la dette, mais non pas l'oubli.⁵⁶

Nous pouvons tenir pour des retombés du pardon sur la justice, toutes les manifestations de compassion, de bienveillance, à l'intérieur de l'administration de la justice, comme si la justice, touchée par la grâce, visait dans sa sphère propre à cette extrême que depuis Aristote nous nommons équité. Aussi, il revient pour finir au pardon d'accompagner la justice dans son effort pour éradiquer sur le plan symbolique la composante sacrée de la vengeance, à laquelle nous avons fait référence dès le commencement. Toutefois, ce n'est pas seulement de la vengeance sauvage que la justice cherche à se dissocier, mais de la vengeance sacrée, en vertu de laquelle le sang appelle le sang et qui prétend elle-même au titre de justice.⁵⁷

Après le temps de la loi et des institutions, il y a le temps où l'homme peut se faire proche de l'autre quand il comprend que son désir de justice exige de lui la justesse dans le rapport à l'autre et d'abord à cet autre qui, prostré par l'épreuve ou enfermé dans la violence, attend que lui soit rendu son dû, sa dignité d'homme, sa capacité à vivre, à aimer et à souffrir par la faim d'autrui, disait Dumortier.⁵⁸ Ce que la sollicitude ajoute, c'est la dimension des valeurs qui fait que chaque personne est irremplaçable dans notre affection et dans notre estime. A cet égard, c'est dans l'expérience irréparable de la perte de l'autre aimé que nous apprenons, par transfert d'autrui sur nous-mêmes, le caractère irremplaçable de notre vie. C'est d'abord pour l'autre que je suis irremplaçable. En ce sens la sollicitude répond à l'estime de l'autre pour moi-même.

Le pardon est une forme spécifique de révision mutuelle du passé qui touche les souffrances infligées aux autres. Il s'agit alors ici de réviser son propre récit en écoutant la souffrance de l'autre dans le passé et le présent. Ricoeur trouve en ce niveau un lien privilégié d'influence de l'ordre de l'amour et de l'économie biblique du don sur la sphère politique. Le pardon relève en effet de cette économie spirituelle qu'il

⁵⁶ P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann - Lévy, Paris 1995, p. 191.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 207-208.

⁵⁸ F.-X. DUMORTIER, *Art. cit.*, p. 53.

appelle la «poétique de la vie morale». En un mot, le pardon est un correctif nécessaire des inévitables préjudices résultant de l'action. On pense communément que l'amour seul a le pouvoir de pardonner.

II.4. JUSTICE ET AMOUR

Ricoeur articule le sens de la justice avec la conception de l'amour tel qu'il est transmis dans la Tradition chrétienne. C'est donc l'influence sur la vie en société de l'intention éthique véhiculé par le récit biblique que nous allons développer en présent. En effet, la confrontation entre ces deux ordres ne peut être évitée, comme le rappelle Thomasset, puisque l'un et l'autre prétendent ultimement guider la praxis individuelle et sociale. «L'amour est loué pour sa beauté morale et toutes choses lui sont subordonnées; quant à la justice, elle régule l'action par sa règle mais sans référer à l'amour, ou du moins en le renvoyant au domaine des mobiles personnels de l'agir».⁵⁹

Pour Ricoeur, tout discours sur l'amour et la justice semble pointer son encre dans cette formule qu'il appelle Règle d'Or commune à toutes les cultures du monde entier. Or, que dit la Règle d'Or? Lisons-la chez Hillel, le maître juif de saint Paul: «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière; le reste est commentaire».⁶⁰ La même formule parallèle à celle-ci se lit dans l'Évangile de Saint Luc (Luc 6, 31) en ces termes: «ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pareillement pour eux». En revanche, selon Ricoeur, la formule de Hillel et ses équivalents évangéliques expriment mieux la structure commune à toute ces expressions, à savoir l'énonciation d'une norme de réciprocité. La Règle d'Or, et en générale la règle de justice, sont en général le canal de l'amour. C'est à juste titre que Ricoeur déclare: «qu'il est principalement question de l'amour que les hommes se doivent les uns aux autres; cet amour est décrit, à la manière du sermon sur la montagne, comme un amour qui pardonne, qui ne résiste pas au méchant, et qui rend le bien pour le mal et qui finalement restaure ou même institue en neuf une réciprocité complète entre les personnes; "Aimez-Vous réciproquement d'une affection tendre et fraternelle", dit l'apôtre».⁶¹

⁵⁹ A. THOMASSET, *Op. cit.*, p. 520.

⁶⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 255.

⁶¹ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 248.

Le passage de la Bible que nous avons évoqué ci-dessus peut s'exprimer de la façon suivante chez Ricoeur: «Je veux que ta liberté soit...». Il est question non seulement d'affirmer ma liberté, mais surtout de faire advenir celle de l'autre. Ce qui justifie en quelque sorte la demande de la réciprocité. Avec celle-ci, intervient la deuxième composante de la visée éthique, la sollicitude pour l'autre: avoir le souci de soi signifie aussi et nécessairement avoir le souci de l'autre. Je peux voir en cet autre un être qui choisit, décide; il est capable d'agir selon des raisons, de s'estimer soi-même. Ainsi s'établit le mouvement qui va de soi vers l'autre, une relation de réciprocité qui reconnaît le caractère irremplaçable de chacun: semblable dans l'altérité, mais autre dans la similitude. J'estime ainsi l'autre sur un titre d'égalité. De cette façon, affirme Gabriel Madinier, l'amour vrai se propose essentiellement les fins d'autrui, par conséquent la liberté d'autrui. Ce qui le conduit au respect et à l'observation de la justice, c'est pourquoi la justice consiste en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme semblable à lui et possédant des fins propres auxquelles il doit porter respect.⁶² La similitude est le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui. «Cet échange autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même».⁶³ Ici la sollicitude pour l'autre atteint son sommet dans la reconnaissance mutuelle.

La justice n'est ni un idéal purement spirituel ni un strict fait sociologique, mais la morale en tant que s'appliquant à la réalité sociale et préparant l'avènement de l'amour. L'homme est un ami pour l'homme. Paul Ricoeur fait intervenir ici la relation d'amitié. La sollicitude pour l'autre devient l'échange entre le donner et le recevoir. En ce sens, c'est l'amitié qui constitue le sommet de cette relation dialogale. L'amitié conçue par Ricoeur fait l'indifférence à toute notion de profit. C'est dans la perspective de la mutualité et précisément dans une relation de réciprocité que l'amitié prend sens. On n'aime l'autre ici tel qu'il est. Il n'est pas question d'un amour utilitaire où l'on aime l'autre en raison d'un avantage qu'on espère qu'il procure. Sur le plan éthique, c'est la réciprocité qui s'impose, et sur le plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'Or et l'impératif catégorique du respect.⁶⁴ L'amour est constitutif de la mutualité; autrement dit,

⁶² G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le "nous"*, P.U.F., Paris 1962, pp. 24, 27.

⁶³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 226.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 215.

l'ami constitue pour soi un autre soi. Le passage de la Bible nous révèle bien cela: «Aimez son prochain comme soi-même» (Lv 19,18). «L'ami, dit Aristote, qui est un autre soi-même, a pour rôle de fournir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même».⁶⁵ L'amitié devient ainsi une relation de complémentarité dans le vivre-ensemble. C'est ainsi que le manque habite le cœur de l'amitié la plus solide. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la relation que Ricoeur établit entre le donner et le recevoir.

Par ailleurs, la perspective de l'amour permet à la Règle d'Or d'être interprétée dans le sens de la générosité, tandis que la Règle d'Or donne à cette perspective supra-éthique le moyen de s'incarner dans la vie sociale. L'appel supra-éthique à l'amour donne ici naissance à des convictions qui, après passage au crible de l'argumentation pratique, aboutissent au respect d'abord des plus défavorisés dans la construction sociale, puis à la considération de l'autre, et enfin à la réconciliation, au fait que la personne a une valeur et non un prix comme des choses, et au caractère irremplaçable de toute personne.

La dialectique de la justice et de l'amour nous invite avant tout à un travail pratique. Cette éthique, malgré son caractère chrétien qu'elle comporte, n'est pas à réduire à la morale chrétienne, car, d'après Ricoeur, il y a la preuve selon laquelle il n'existe pas de morale chrétienne en soi. D'autant plus que le commandement d'aimer n'élimine pas ni se substitue à la Règle d'Or. Aussi l'agapè biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne en soi.⁶⁶

Le commandement de l'amour des ennemis dans le sermon sur la montagne indique l'extension maximale qu'il faut donner au concept qui n'échappe pas souvent aux restrictions culturelles ou nationales. L'amour du prochain ne cesse de motiver les approches concrètes de la politique internationale en direction de l'utopie de la paix perpétuelle. A cet égard, Jean Lacroix:

Au sommet nous identifions l'amour et la paix, il est bien vrai que la paix est œuvre de charité. Mais la paix humaine n'est pas donnée; elle est une pacification continue qui ne refuse pas à la lutte, ce qui serait désertier, mais qui pénètre jusqu'à l'origine même du conflit et commence par l'assumer afin de pouvoir le dénouer.⁶⁷

⁶⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1169 b 5-10.

⁶⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 37.

⁶⁷ J. LACROIX, *Personne et Amour*, Seuil, Paris 1955, p. 31.

Ricoeur est aussi soucieux de démarquer la disproportion entre la sanction punitive de l'État et le règne de l'amour. Mais, au contraire, cette disparité n'est pas séparation. Si le politique est incapable de se tenir au niveau de l'éthique de l'amour, cette insistance est aussi bonne en elle-même grâce à sa capacité non seulement de conservation de la société, mais de promotion d'institution et d'éducation du genre humain. En cela, elle participe également à la dynamique de la Rédemption, qui touche l'établissement des relations longues dans des institutions, celles qui concernent l'autre comme socius. Ceci a permis à Ricoeur de dire que: «si la justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre, la forme de la justice; cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu». ⁶⁸

En définitive, le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes; s'il n'y a personnes à en tirer profit et croissance, elles sont vaines. Personne ne peut évaluer les bienfaits personnels prodigués par les institutions. La charité est cachée dans l'humble service abstrait des postes, de la sécurité sociale; elle c'est bien souvent le sens caché du social. Il me semble, dit Ricoeur, que «le jugement eschatologique veut dire que nous serons jugés sur ce que nous aurons fait à des personnes, même sans le savoir, en agissant par le canal des institutions les plus abstraites et que c'est finalement le point d'impact de notre amour dans des personnes individualisées qui sera départagé. C'est cela qui reste étonnant». ⁶⁹

II.4. CONCLUSION

Dans cette deuxième partie, nous avons analysé l'étape finale du procès. A ce stade du procès, la sanction pénale implique la reconnaissance des droits du plaignant et celle de l'accusé comme coupable. Il s'agit de rétablir quelqu'un dans ses droits, dans une capacité civile et juridique. C'est ainsi qu'il bénéficie dans des circonstances plus spécifiques d'un pardon qui ne lui est pas dû. Par conséquent, il est rétabli dans l'estime publique et dans l'estime de soi-même. Cette dernière veut dire la dignité attachée à la qualité de la personne humaine. Avec cela, s'établit une relation d'amour entre le plaignant et le condamné.

⁶⁸ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, p. 106.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 110.

En effet, à travers les relations interpersonnelles, s'exerce une charité à l'égard des personnes condamnées. Dès lors, l'idéal que se fixe le plaignant, c'est que la vengeance soit substituée à l'amour de l'ennemi de sorte que l'estime de l'autre devienne comme celle de soi-même et l'estime de soi-même comme celle de l'autre. Jean Lacroix avait déjà dit: «Le plus grand malheur de l'humanité vient sans doute de ce que les hommes ne savent pas s'aimer eux-mêmes».⁷⁰

CONCLUSION GÉNÉRALE

Rien, nous semble-t-il, n'est plus difficile que conclure, sauf peut-être commencer. Conclure délimite un espace, en l'occurrence celui du discours et du texte. Mais achever ainsi son propos implique une double opération: interrompre et donner sens. Insister en effet sur l'interruption ne sert alors qu'à mettre en lumière l'inévitable inachèvement d'une recherche. Comment dire que cet homme est juste si sa vie n'est pas achevée. Poser une limite engage.

Nous ne prétendrions pas ici conclure au sens de récapituler, comme si la richesse du thème de Ricoeur pouvait se rassembler en une unité, du sens qui le contiendrait tout. Cette conclusion sera plutôt une relecture du parcours accompli à la lumière de notre interrogation initiale sur l'apport de Ricoeur au débat contemporain du sentiment éthique de la justice.

Pour l'éthique, que Ricoeur tient pour plus fondamentale que toute norme, il proposait la définition suivante: souhait de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. En ce sens, ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d'estime, au prochain, rendu manifeste par son visage et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique. Ainsi, nous voyons que tout ce qui constitue la visée éthique, c'est le vivre-bien. Par conséquent, l'engagement pour la paix sociale s'impose.

En effet, l'enjeu qui émerge du débat contemporain sur la justice n'est rien d'autre que la contribution de Ricoeur à cette paix. Dès lors, comment s'articule cette contribution? Dans un premier temps, nous sommes parti de l'indignation au principe du sentiment de la justice. Il a été question ici de relever l'indignation de notre penseur sous forme d'une réaction et protestation aux injustices et dommages subis

⁷⁰ J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, P.U.F., Paris 1959, p. 46.

de son temps. Choqué par ces pratiques intolérables, il y a l'idée de justice qui surgit avec l'indignation. D'où le désir de vengeance, se faire justice soi-même.

Pour faire face à cette situation malheureuse des injustices, Ricoeur propose le «tiers», composé de l'État, l'institution judiciaire et le juge. Ce dernier se charge de réparer les dommages et de corriger les injustices. Une fois le procès terminé, la justice est faite et, en ce sens, elle contribue à la paix entre les deux parties rivales. Passer en justice, passer devant la justice n'est jamais un moment comme les autres, tant il exprime le pouvoir exorbitant qu'une société se donne sur ces membres au service de la paix sociale. Mais accepter cette référence au «tiers» entre le plaignant et le coupable, n'est-ce pas renoncer à la prétention de se faire juge et de dire la justice, et reconnaître que seul un autre peut me dire mon droit et mon tort à partir de cette référence commune qui sont le droit et ses institutions.

Nous rappelons que Ricoeur a mis l'accent sur la justice comme enjeu fondamental pour contribuer à la paix. Cette justice ne s'arrête pas à la pratique judiciaire, elle constitue également l'idée ou l'idéal de justice, qui, nous l'avons vu, est la vertu des institutions présidant à toutes les opérations du partage. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours la justice distributive a comme formule générale «*suum cuique tribuere*», qui consiste à rendre à chacun son dû.

Par ailleurs, une question à ne pas oublier peut à nouveaux frais retenir notre attention. A vrai dire, la justice seule peut-elle être à la base d'une paix durable? Pourrions-nous seulement nous arrêter au niveau de la justice comme soubassement de la justice aujourd'hui? La réponse à cette question se trouve explicitement dans la deuxième partie intitulée: «de la sanction au pardon». Il s'agit ici d'une reconnaissance mutuelle. Celle-ci consiste essentiellement à rétablir le coupable dans l'estime de soi-même.

Ne s'arrêtant pas au niveau de la justice, Ricoeur, à travers la phase de l'exécution de la sentence qui est l'étape dernière du procès, souligne l'importance d'autres nouvelles dimensions au-delà de la sanction, à savoir l'amour et le pardon; lesquelles dimensions contribuent activement à la paix dans la société ou communauté.

En effet, nous apprécions brièvement le pardon, thème relatif à la justice. Le pardon est une réponse à un accident de la relation. Il vise à rétablir la relation menacée ou rompue par le préjudice et l'offense. Le pardon commence avec la décision de ne pas se venger. Pardonner à quelqu'un, c'est le libérer du poids de jugement, lui remettre sa dignité. Nous avons toujours besoin du pardon pour bâtir la paix dans notre société.

Eu égard à cela, notons que l'apport de Ricoeur au débat contemporain du sentiment de justice est très considérable non seulement parce qu'il est éthique, mais parce qu'il est aussi politique. Ce lien entre l'éthique et le politique était son principal souci. Et l'impasse était faite sur le statut spécifique du juridique. La question est alors de savoir: en quoi les conflits de la pratique politique sont-ils spécifiques, et de quelle manière renvoient-ils au sens éthique de la justice? Le politique, à la suite de Hannah Arendt, est habité par la tension entre les structures de domination entre les gouvernants et les gouvernés et l'origine oubliée du pouvoir dans le vouloir vivre et agir en commun.

C'est seulement la vertu de la justice, selon Ricoeur, l'élément éthique du politique, au sens de l'*isotès* de Périclès et Aristote, qui vise spécialement à égaliser le rapport, c'est-à-dire à remettre la domination sous le contrôle du pouvoir en commun. Cette forme, dit Ricoeur, est à son expression dans l'approximation par la constitution du rapport de connaissance mutuelle entre les individus, et entre ceux-ci et l'instance supérieure.⁷¹ Somme toute, l'idée de justice s'élève au niveau d'une reconnaissance mutuelle authentique, où chacun se sent en dette ici vis-à-vis de l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages et articles de l'auteur

PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Coll. «L'ordre philosophique», Seuil, Paris 1990.

Id., *Le juste*, Coll. «Philosophie», Esprit, Paris 1995.

Id., *Lectures 1. Autour du politique*, Coll. «La couleur des idées», Seuil, Paris 1991.

Id., *Histoire et vérité*, Coll. «Esprit», Seuil, Paris 1955.

Id., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Lau-nay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

Id., *Sanction - Réhabilitation - Pardon*, in «Justice ou vengeance, colloque organisé par le journal La Croix-L'Événement», Centurion, Paris 1994.

II. Ouvrages et articles utilisés sur l'auteur

FRANÇOIS-XAVIER DUMORTIER, *Entre justice et pardon*, in «Cahier de l'Atelier. Que fait la justice?», Ed. d'Atelier, Paris 1996.

⁷¹ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 299.

ALAIN THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, P.U.L., Belgium, 1996.

III. Autres sources

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Introductions, notes et index par J. T., J. Vrin, Paris 1979.

ID., *Ethique de Nicomaque*, Traduction, préface et notes par J. Volquin, Flammarion, Paris 1965.

HANNAH ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Frieder, Coll. «Liberté de l'Esprit», Calmann-Lévy, Paris 1983.

MAGALI BESSONE, *La justice*, Flammarion, Paris 2000.

ELISABETH CLEMENT, *La justice*, Coll. «Profil», Hatier, Paris 1995.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Fayard, Paris 1984.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathe, J. Vrin, Paris 1989.

IMMANUEL KANT, *Fondement de la métaphysique de mœurs*, Delagrave, Paris 1982.

ID., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Bordas, Paris 1988.

JEAN LACROIX, *Personne et amour*, Coll. «Esprit», Seuil, Paris 1955.

ID., *Les sentiments et la vie morale*, Coll. «Initiation philosophique», P.U.F., Paris 1959.

GABRIEL MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le «nous»*, 3^e Ed., P.U.F., Paris 1938.

JOHN RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par Catherine Audard, Seuil, Paris 1987.

ALAIN RENAUT, *Histoire de la philosophie politique. Liberté des anciens*, Tome I, Calmann-Lévy, Paris 1999.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social*, Coll. «Les confessions», présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Flammarion, Paris 2001.

MAX WEBER, *Le savant et le politique*, Coll. «Bibliothèque», Plon, Paris 1959.

IV. Dictionnaires

DOMINIQUE COLAS, *Dictionnaire de la pensée politique. Auteurs, œuvres, notions*, Larousse-Bordas, Paris 1997.

ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris 1985.

IRÉNÉE HANGI MAHAMBA, O. CARM.

*Kinshasa,
DR Congo*