



Faculté de théologie (TECO)

Entre la dissymétrie de l'injonction et la réciprocité de la reconnaissance ; étude comparative sur le rôle de la justice dans le discernement moral entre Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur.

Mémoire réalisé par
Georges Lichaa

Promoteur
Professeur Éric Gaziaux

Lecteur(s)
Professeur Olivier Riaudel
Professeur Walter Lesch

Année académique 2015-2016
Master [120] à finalité approfondie

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Professeur Éric Gaziaux, non seulement d'avoir accepté de diriger ce mémoire, mais aussi pour sa disponibilité et les conseils qui ont accompagné son élaboration. Sans sa prévenante attention, ce travail n'aurait pas abouti.

J'adresse aussi mes remerciements à la Faculté de Théologie : ma gratitude n'épuise pas ma dette envers son corps professoral et administratif.

J'exprime ma profonde reconnaissance à toutes les personnes qui ont contribué, de différentes manières, à la réalisation de ce mémoire.

Enfin, je dédie ce mémoire à l'Ordre Libanais Maronite auquel j'appartiens, au Prieur Charbel Eid et aux membres du monastère Saint Charbel en Belgique, à ma famille et mes amis.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	4
1. Les traits principaux de la philosophie et de l'éthique d'Emmanuel Levinas.....	9
1.1. Introduction	9
1.2. Traits principaux de la philosophie de Levinas.....	10
1.2.1. Le Même et l'Autre.....	10
1.2.2. L'Infini.....	10
1.2.3. Le Désir métaphysique	11
1.2.4. Le visage	11
1.2.5. L'illéité	12
1.2.6. La création	13
1.2.7. La diachronie ou le temps anarchique	14
1.3. Éthique de la responsabilité	15
1.3.1. L'accueil du visage	15
1.3.2. La trace de l'illéité	16
1.3.3. Le langage éthique	17
1.3.4. Gloire de l'infini	18
1.3.5. La démesure de la responsabilité	19
1.3.6. La proximité ou la fraternité	20
1.3.7. La Subjectivité	22
1.3.8. La substitution.....	23
1.3.9. Le Bien et l'élection.....	23
1.3.10. L'intrigue de l'éthique	24
1.3.11. Un temps avant le temps.....	25
1.4. La Justice.....	26
1.4.1. La mesure de la justice.....	26
1.4.2. La justice et le politique.....	27
1.4.3. La philosophie comme sagesse de l'amour	28
1.5. Conclusion.....	28

2. Les traits principaux de la philosophie et de l'éthique de Paul Ricœur.....	30
2. 1. Introduction.....	30
2.2. Traits principaux de la philosophie de Ricœur	31
2.2.1. Le soi agissant	31
2.2.2. La créativité du langage.....	31
2.2.3. Le volontaire et l'involontaire	32
2.2.4. La fragilité humaine	33
2.2.5. L'espérance.....	35
2.2.6. La nécessité d'une réflexion herméneutique	36
2.2.7. L'identité narrative	36
2.2.8. L'identité éthico-morale	38
2.3. Éthique, morale, sagesse pratique	39
2.3.1. La visée éthique	39
2.3.2. La norme morale.....	43
2.3.3. La sagesse pratique.....	45
2.4. La justice	46
2.4.1. L'ambivalence de la justice	47
2.4.2. La justice, vertu éthique du politique	48
2.4.3. La justice, vertu éthique de la pratique judiciaire.....	49
2.4.4. La justice et l'amour	50
2.5. Conclusion.....	51
3. Comparaison entre la philosophie de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas.....	54
3.1. Convergences	54
3.1.1. La phénoménologie	54
3.1.2. L'exégèse et l'herméneutique biblique	54
3.1.3. L'espérance.....	55
3.1.4. La justice	55
3.2. Divergences.....	55
3.2.1. L'altérité absolue	55
3.2.2. L'injonction et la reconnaissance	56
3.2.3. Substitution et capacité.....	59

3.2.4. Sollicitude et obéissance au devoir.....	59
3.3. Acquis pour le discernement moral.....	60
4. L'apport théologique de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas.....	64
Introduction.....	64
4.1. L'apport théologique de Paul Ricœur.....	64
4.1.1. Rapport philosophie-théologie.....	64
4.1.2. La révélation.....	66
4.1.3. Dieu.....	70
4.2. L'apport théologique d'Emmanuel Levinas.....	71
4.2.1. Rapport philosophie-théologie.....	71
4.2.2. La Révélation.....	72
4.2.3. Dieu.....	73
4.3. Comparaison entre l'apport théologique de Ricœur et de Levinas.....	77
4.3.1. Convergences.....	77
4.3.2. Divergences.....	78
4.4. Acquis pour le discernement moral.....	80
Conclusion.....	83
Bibliographie.....	89

INTRODUCTION

La question de la morale présente des défis divers dans notre monde aujourd'hui, surtout au niveau de la décision morale, c'est-à-dire au niveau du choix des actions et de la reconnaissance de la responsabilité de cette décision morale devant soi, les autres et devant Dieu. Plusieurs contraintes se dressent face à la décision morale comme les conditionnements externes ; le manque de références ; l'absence des initiatives et le recours au conformisme ; l'absence de la maturité du jugement éthique et de la motivation morale. Ceci a poussé beaucoup de penseurs et de courants à désavouer la capacité de l'homme à prendre des décisions morales et par la suite de se poser comme un être autonome ou comme une subjectivité ayant une conscience morale qui juge, discerne, s'engage, proteste et s'atteste face à l'injustice, à la violence, et à toute autorité totalitaire. Selon ces penseurs, l'autonomie morale conduit à la destruction des liens sociaux, la déstabilisation des mœurs, la confusion des idéaux, l'incapacité de discerner les bons comportements, le mépris des traditions morales, l'effondrement de la société et la perte des individus livrés à eux-mêmes.

La conscience morale risque parfois de se présenter comme la norme unique de la vérité. L'individu devient alors le fondement unique et permanent de la vérité et de lui-même, puisque cette vérité la personne déclare la repérer en soi. L'individu devient certain de soi et se pose soi-même comme législateur autonome. La vérité devient alors le résultat de la représentation de la conscience subjective qui s'unit à la volonté de puissance, s'enferme dans le règne du même, et refuse de s'ouvrir à l'altérité et à la différence¹.

Face à cette critique de la subjectivité morale, une troisième position médiane se présente qui consiste à mettre en relief l'importance de l'autonomie morale de l'homme et de sa capacité à poser des actes moraux, et ceci au sein d'un système éthique qui prend en considération à la fois le Soi et Autrui. Dans ce contexte, notre travail consiste à montrer que les deux philosophes Paul Ricœur et Emmanuel Levinas adoptent cette position médiane en établissant l'éthique en philosophie première tout en marquant une réserve similaire à l'égard d'une subjectivité sûre de soi et auto-constituée. Ceci se réalise surtout

¹ Paul VALADIER, *Éloge de la conscience* (Esprit), Paris, Seuil, 1994, p. 32.

grâce à la place fondamentale que ces deux philosophes donnent à la notion de justice dans leur philosophie.

Mon travail veut répondre à la problématique suivante : comment les philosophies de Levinas et de Ricœur contribuent-elles à la promotion du discernement moral par l'intermédiaire de la notion de justice ?

Une première partie résumera la philosophie d'Emmanuel Levinas ; la seconde celle de Paul Ricœur ; la troisième comparera leur pensée en vue d'évaluer leur contribution au discernement moral. Une quatrième partie élaborera leur « théologie » respective ainsi que leur application sur le domaine du discernement moral. Pour les deux premières parties, trois thématiques identiques seront étudiées de façon horizontale : 1) la philosophie herméneutique ; 2) l'éthique de l'altérité ; 3) la justice. Dans la troisième partie, trois thématiques seront élaborées : 1) la convergence de leur pensée ; 2) la divergence de leur pensée ; 3) l'acquis pour le discernement moral. Dans la quatrième partie, trois autres thématiques identiques seront étudiées de façon horizontale : 1) le rapport philosophie-théologie ; 2) la révélation ; 3) Dieu. Cette partie procèdera ensuite à élaborer une comparaison entre l'apport théologique des deux philosophes, ainsi que l'acquis pour le discernement moral à partir de leur apport théologique.

Le premier thème dans les deux premières parties est celui de la philosophie herméneutique. La philosophie de Ricœur et de Levinas réfléchit sur l'homme et la religion à partir de textes qui ouvrent des possibilités nouvelles en brisant l'enfermement de la subjectivité sur soi et en l'ouvrant sur l'altérité.

Le second thème est celui de l'éthique de l'altérité. L'éthique de Levinas est centrée sur la notion de l'injonction et de l'assignation à la responsabilité pour les autres, et elle conçoit le soi comme pure passivité mais capable de bonté et de paix. L'éthique de Ricœur insiste plus sur la notion de la reconnaissance dans des relations symétriques et conçoit le soi comme une synthèse de fragilité et de capacité.

Le troisième thème est celui de la justice : la justice chez Levinas est introduite par la présence du tiers. Elle implique rationalité et réciprocité. Chez Ricœur, la justice est

ambivalente. Elle articule ensemble la rationalité de l'argumentation et les convictions en situation.

La comparaison entre les deux traits principaux de leurs philosophies montre le rôle de la justice chez les deux philosophes dans l'introduction de la rationalité à la vie morale et au discernement moral en situation. Au niveau religieux, la justice va consolider l'autonomie de la conscience morale et renforcer le discernement moral autonome.

La première thématique, dans la troisième partie, est celle des convergences de la pensée philosophie et éthique de Ricœur et de Levinas. Ces convergences apparaissent au niveau de leur phénoménologie, leur exégèse et herméneutique biblique, et des notions d'espérance et de justice. La deuxième thématique est celle des divergences de leur pensée philosophique et éthique. Ces divergences concernent les thèmes de l'altérité absolue, de l'injonction et la reconnaissance, de la substitution et la capacité, de la sollicitude et l'obéissance au devoir.

La troisième thématique dans la troisième partie concerne l'acquis pour le discernement moral. Chez les deux philosophes, la justice fournit la rationalité nécessaire pour le discernement moral. D'autre part, en prônant la rationalité et la réflexion, la justice chez Ricœur et Levinas introduit les notions de délibération et de prudence qui sont indispensables pour tout discernement moral.

Dans la quatrième partie, trois autres thématiques identiques seront étudiées de façon horizontale. Dans la première thématique on élaborera le rapport philosophie-théologie chez les deux philosophes. Ricœur vise l'autonomie de la philosophie par rapport à toute convocation de la part de la théologie. Il avait le souci de séparer les deux domaines. Entre théologie et philosophie apparaît une relation réciproque et une mutuelle création et motivation. Levinas a donné à la phénoménologie un tournant religieux et à la philosophie où la transcendance est simplifiée, les contours de la tradition juive et de l'inspiration prophétique, sans que Levinas entre dans le domaine de l'expérience religieuse.

Dans la deuxième thématique, on va élaborer la notion de révélation chez Ricœur et Levinas. Pour Ricœur, la révélation dans la Bible est liée à la chose du texte, à l'être nouveau qu'elle provoque et qui est révélant à l'égard du monde, de la réalité et de ma vie.

Pour Levinas, la révélation est de l'ordre de la parole. Parole de Dieu qui se dit dans le langage des hommes. La révélation de Dieu se réalise par la lecture, l'étude et la pratique de la Loi et commandements.

La troisième thématique parlera du concept de Dieu chez les deux philosophes. Pour Ricœur, le mot Dieu comme référent ultime de la Bible est compris à chaque fois de manière nouvelle dans les multiples aspects de confession de foi liées aux multiples formes de discours. Dieu, chez Levinas, n'est pas représentable, thématisé, ou transformé en savoir pour ne pas faire perdre sa transcendance. Il n'y a pas une objectivation ou une approche de l'idée de Dieu. La seule approche possible est pensée à partir de la transcendance d'autrui. Le divin ne signifie que lorsqu'il nous tourne vers autrui.

Cette partie procèdera ensuite à comparer l'apport théologique des deux philosophes. En ce qui concerne les convergences entre les deux penseurs, on va déduire qu'ils tiennent ensemble la philosophie et de l'exégèse dans une égalité en tension afin de préserver l'autonomie des deux disciplines, ainsi que la possibilité d'un véritable dialogue mutuellement correctif. Les divergences porteront sur leur herméneutique biblique et leur approche de Dieu.

À la fin de cette quatrième partie, on élaborera l'acquis pour le discernement moral à partir de leur apport théologique. On percevra comment le discernement moral chez Ricœur sollicite une corrélation entre la religion et l'éthique, l'autonomie et le commandement de l'amour, la justice et l'amour. La justice passe du domaine de l'obligation à celui de l'attestation. Le nouvel ordre de la justice devient celui de l'autonomie de l'homme. Chez Levinas, on découvrira que la pratique de la justice, envers Dieu et envers les autres, est le fondement du discernement moral. Le discernement consiste à ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres. La relation de la justice religieuse nous renvoie à la consistance d'une Subjectivité autonome, capable et inscrite dans les registres éthico-relationnels de la symétrie, la réciprocité et la complémentarité.

Comme conclusion, il apparaîtra que le recours au discernement moral de la conscience autonome et rationnelle est inévitable. La morale se révèle comme l'endroit où volonté divine et liberté humaine, foi et raison, sont continuellement en dialogue. On

manifestera l'importance de la réflexion et du discernement comme exigences antérieures et obligatoires pour toute démarche en éthique. Une théologie de la sécularité apparaîtra comme le chemin nécessaire du discernement moral. Cette théologie prend en considération l'autonomie des vérités de ce monde et leur dépendance par rapport au créateur. Par l'intermédiaire de la justice, le discernement moral se révèle chez Ricœur et Levinas, comme un cercle herméneutique entre la foi et la raison, l'autonomie de la conscience et l'amour de Dieu et d'autrui.

1. LES TRAIS PRINCIPAUX DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'ÉTHIQUE D'EMMANUEL LEVINAS²

1.1. Introduction

La philosophie de Levinas est influencée par le judaïsme, la philosophie grecque, française et allemande. L'éthique, en lien avec ses réflexions sur le thème de la responsabilité, constitue le noyau de sa philosophie. Levinas a voulu analyser phénoménologiquement la relation d'altérité et la signification de responsabilité qu'elle contient. Il va essayer d'éveiller le Moi à sa responsabilité qui donne sens à la relation absolue entre la subjectivité et l'altérité. Pour pouvoir réaliser cette analyse, Levinas a effectué un dépassement de l'empirique.

La philosophie de Levinas croise celle de Vladimir Jankélévitch sur des idées importantes comme les affirmations que la responsabilité est infinie, indéclinable, qu'elle engage l'Être et non le Faire. Mais, à la différence de Jankélévitch, qui défend l'idée que pour être responsable il faut être libre, Levinas ne cesse d'affirmer que la responsabilité éthique est antérieure à la liberté. En plus, Levinas ne se limite pas à faire remonter la Subjectivité responsable à la fine pointe de l'ipséité, à la manière de Jankélévitch, mais réduit la Subjectivité phénoménologiquement en deçà de l'identité du Moi³.

S'opposant à la tradition philosophique occidentale qui « fait remonter toute signification et toute rationalité à l'être et à son essence »⁴, et qui subordonne à l'ontologie le rapport à l'Autre, Levinas affirme, contrairement à Heidegger, que l'accès à l'Autre se fait au-delà de l'ontologie, car l'Autre ne peut pas être représenté ou dominé ; il affecte plutôt notre Moi à l'intérieur d'une relation éthique. Pour lui, la subjectivité ne peut pas être comprise par l'ontologie car elle est un « au-delà de l'être et de l'Essence, une sortie du concept, un oubli de l'être et du non-être »⁵.

² Ce chapitre est inspiré du livre de Simonne Plourde : « Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1996 ».

³ Simonne PLOURDE, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture (La nuit surveillée)*, Paris, Cerf, 1996, p. 7-8.

⁴ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1982, 1e, 2e éd. revue et augmentée, p. 174-175.

⁵ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), La Haye, Nijhoff, 1974, p. 223.

La philosophie de Levinas néglige la quiddité de l'Être en faveur de la nature éthique de l'éveil et du réveil du Moi, ou de la conscience, par Autrui. La Subjectivité, envahie par la transcendance de l'infini et obsédée par une responsabilité incessible, se retrouve au-delà de l'essence, dans un niveau différent de l'ontologie, de la théologie, de la psychologie, du religieux et du juridique⁶. Pour comprendre mieux cet éveil du Moi par Autrui, il est important de présenter la différence chez Levinas entre le Même et l'Autre.

1.2. Traits principaux de la philosophie de Levinas

1.2.1. Le Même et l'Autre

Pour Levinas, le Même ou le Moi c'est le sujet concret qui aime sa vie ou qui vit sa vie dans la jouissance. Cette jouissance lui assure le bonheur d'indépendance comme ego, un bonheur positif puisqu'il permet la rencontre avec Autrui et de répondre à son appel. La jouissance individualise le Moi car elle accomplit sa séparation en tant « qu'existence chez soi d'un moi autochtone »⁷. Sa demeure, son soi, est le lieu de l'intériorité, du recueillement, de suspension de réactions. Mais il est aussi le lieu de la première révélation et de la première rencontre d'Autrui, sous forme de l'altérité féminine et du « tu » de la familiarité. Dans cette épiphanie et cette rencontre se produit la première déchirure de la jouissance du Moi appelé à s'ouvrir à Autrui dans l'hospitalité qui est « Désir d'Autrui absolument transcendant »⁸ et accueil de l'infini transcendant. Le passage se fait aussi de l'expérience égoïste de la jouissance à la relation éthique de l'accueil⁹. La relation de l'accueil de l'infini nous conduit à l'idée de l'Infini dans la philosophie de Levinas.

1.2.2. L'Infini

Un thème important dans la philosophie de Levinas est l'idée de l'infini, un concept qu'il emprunte à Descartes pour critiquer la philosophie de Heidegger. Pour lui, « l'idée de l'Infini est en nous »¹⁰. L'Infini est le fondement de la Subjectivité et l'aboutissement de la relation du Même avec l'Autre. Il est positif, antérieur à toute pensée du fini et extérieur au fini. « Il est un rapport entre libertés, sans violenter l'intériorité ; une réceptivité sans

⁶ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 9-11.

⁷ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, 8), La Haye, Nijhoff, 1961, p. 88.

⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 147.

⁹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 13-15.

¹⁰ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 52.

passivité »¹¹. Absolument Autre et absolument extérieur, l'Infini dépasse la pensée qui tenterait de le thématiser ou de le conceptualiser. L'idée de l'Infini appartient plutôt au plan des relations qu'au celui du concept : le Moi peut entrer en rapport avec l'Infini qu'il ne peut comprendre ni absorber.

La relation à l'Infini maintient à la fois la séparation absolue du Moi et l'extériorité infinie de l'Autre. L'idée de l'infini se produit dans le concret d'une relation avec le visage d'Autrui et avec l'Illéité qui est « l'infiniment Autre », le Très-Haut, Dieu. Donc il s'agit d'une relation avec deux infinis : Autrui et l'Illéité qui sont à la fois liés et déliés, séparés et inséparables. C'est l'ambiguïté constitutive du mot « Infini » qui maintient ensemble les deux thèmes de la séparation et du rapport. Cette réflexion n'appartient pas au domaine de l'ontologie ni de l'épistémologie, mais au domaine éthique de la relation¹².

1.2.3. Le Désir métaphysique

Un autre thème lié à l'idée de l'infini dans la philosophie de Levinas est celui du Désir métaphysique. Blessant et fracturant l'intériorité du Moi, l'Autre fait jaillir en elle une faim insatiable que Levinas appelle Désir. Le Désir est une distance, une non-possession, une faim qui se nourrit de la faim même. Il se distingue du besoin qui est lié à l'égoïsme, au retour au soi, et à la coïncidence avec soi-même. Il est ouverture à l'Autre, à l'Étranger. En Lui, l'être devient bon, au-dessus de l'être, jeté de la monotonie de son identité, préoccupé d'un autre être. Le Désir a sa source dans le surplus de la présence de l'Infini. Infini, seul le Désir peut s'ouvrir à l'infinitude de l'infini. Le Désir est inquiétude et patience. Il commande l'accueil du visage qu'il reconnaît comme une épiphanie de l'infini, et amorce par ce fait même la relation éthique¹³.

1.2.4. Le visage

Le visage chez Levinas n'appartient pas à l'ordre de la représentation car il n'est pas un objet ou une forme. Le visage transforme l'intentionnalité du rapport sujet-objet au Désir du rapport face-à-face. Il suscite la relation de Désir et fait naître dans le Même la bonté. Le visage est cette présence qui dépasse l'idée que le Moi fait de lui. Il échappe au Moi puisqu'il n'en a pas l'initiative de sa présentation ou de son épiphanie. Sans se laisser

¹¹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 186-187.

¹² S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 16-22.

¹³ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 23-25.

représenter, il se présente comme l'infiniment autre, l'Étranger transcendant, venant de la dimension de la Hauteur. Autrui se nomme visage car il est une présence vivante. Sa présence sollicite la générosité du Moi. Le visage est un langage où coïncident le révélateur et le révélé. Il est une parole d'honneur parce que valeur toujours positive, sans ambivalence, et c'est ce qui fait sa nudité même. Son dépaysement dans sa condition d'étrangeté atteste à la fois sa transcendance et son dénuement ou sa misère. Sans nier la liberté du Même, le visage marque la fin de ses pouvoirs qui apparaît dans l'impossibilité éthique de tuer Autrui. Échappant au pouvoir et à la représentation du Même, le visage exprime l'éminence d'Autrui, sa dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Il indique l'asymétrie ou la non-égalité d'Autrui et du Même. Levinas exprime cela comme « courbure de l'espace intersubjectif » où le lien intersubjectif part du « Tout Autre » haut et transcendant et s'incurve dans le Même¹⁴.

1.2.5. L'Illéité

L'Illéité est le nom propre de l'au-delà dont vient le visage et de ce tiers exclu qui confère à Autrui l'autorité pour commander le Moi. Son profil est celui du passé irréversible, absolu, échappant à la fois à toute monstration et à toute anachorèse. L'Illéité échappe à toute relation de conscience, à l'objectivité, mais elle est l'origine de l'altérité de l'être. C'est la façon même de l'infini de renvoyer à la proximité non désirable des autres. L'Illéité signifie un départ qui laisse la Subjectivité réaliser un mouvement vers le prochain. Réfractaire à la manifestation, l'Illéité marque son absolutité, sa totale extériorité et son absolue séparation. L'Illéité opère dans le présent une première subversion dans le Moi. Une seconde subversion est opérée par la relation avec le tiers. « C'est grâce à Dieu que sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres. Il permet la corrélation réciproque qui me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'Illéité »¹⁵. Le nom de l'Illéité est imprononçable mais ne désigne pas un certain dieu habitant les arrières mondes. Il demeure un Pronom qui marque tous les autres noms¹⁶.

¹⁴ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 29-35.

¹⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 201-202.

¹⁶ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 126-130.

1.2.6. La création

Levinas dénonce l'impasse de la théologie traditionnelle présentant la création en termes d'ontologie, et en fonction d'une matière préexistante. Il se place dans la perspective du pré-originel. Il soutient la notion de création à partir de rien, ex nihilo, qui n'a rien de commun avec un concept ontologique. La création se refuse à être pensée comme la relation d'un Être suprême au reste des êtres qu'il crée et maintient dans l'être. Le mystère de la création reste un paradoxe : celui d'un Infini admettant en dehors de lui un être qu'il n'englobe pas et qui accomplit son infinitude grâce à ce voisinage ; d'un Infini échappant au concept d'un être éternellement satisfait de soi. Concevoir la création ex-nihilo c'est affirmer l'hétérogénéité radicale des êtres, leur extériorité à partir du néant. Pas de genre commun, mais multiplicité non unie en totalité, ce qui rend possible la liberté tout en laissant à la créature une trace de dépendance. Contrairement à l'idée de participation du fini à l'infini, la création ex-nihilo implique une dépendance de la créature telle qu'elle lui rend l'indépendance, c'est-à-dire la rend capable d'une relation de face-à-face. « Le miracle de création consiste à créer un être moral »¹⁷. La création ex nihilo implique la passivité de l'être créé. En rendant possible la liberté, elle introduit la créature dans l'ordre du Désir « entre étrangers qui ne se manquent pas les uns aux autres »¹⁸. Il s'agit d'êtres situés « dans la transcendance qui ne se referme pas en totalité »¹⁹. Dans cette optique, la créature est pour soi sans être cause de soi et ne tient pas ses limites du voisinage des autres êtres créés²⁰.

La caractéristique essentielle de la créature est donc sa passivité absolue, son incapacité d'assumer l'acte créateur, passivité en deçà de l'activité et de la passivité, origine d'une façon inédite d'être libre. Le Soi est placé d'emblée dans une situation inconditionnelle qui est exposition préalable à toute spontanéité. Levinas l'appelle créaturalité. La créaturalité du Moi marque « son expulsion en soi dans la passivité d'une responsabilité débordant la liberté »²¹. C'est l'unique façon d'induire philosophiquement la séparation et l'extériorité absolue, ou la sainteté du Créateur et de l'être créé. La création est un commencement qui échappe à toute mémoire. Elle est l'émission d'un Parole

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 61.

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 77.

¹⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 269.

²⁰ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 141-144.

²¹ Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* (Essais, 6), Montpellier, Fata Morgana, 1973, p. 108.

puissante, d'un Dire créateur qui appelle à l'être chacun, autre que les autres, unique, frère dans l'obligation envers l'Autre. À la Parole créatrice qui « a passé » se trouve substituée une Subjectivité devant répondre à et de ses frères, primogéniture ayant reçue la substitution à l'Autre. Alors peuvent s'entendre le commandement du visage et sa force éthique. La création est la clef de voûte de l'architecture philosophique de Levinas. Elle sauvegarde à la fois la passivité de la créature et la transcendance du Créateur, sans entrer en concurrence, car leur temps n'est pas le même. « L'éthique levinassienne déploie le poids de sa gravité dans le registre de l'existence temporelle, mais l'archéologie de son sens perce le Temps jusqu'au Dire pré-originel de l'élection et de la création »²².

1.2.7. La diachronie ou le temps anarchique

La responsabilité levinassienne est liée à la notion du temps mais elle n'est pas assumée dans un temps ordinaire. Le temps de la responsabilité est au-delà du présent et du passé récupérable. Il est un en-deçà de la liberté, un immémorial inatteignable, un pré-originel irrécupérable par la mémoire et par l'histoire. L'extériorité du visage et l'infinitude de « l'illéité » débordent les dimensions totalisantes du temps. La transcendance rompt avec le temps synchronique de la conscience et de l'essence. Le temps de la responsabilité est diachronique. Le temps de l'essence est le temps du « pas encore », du retrait à l'égard de la mort. Un retrait qui est distension, détente et ajournement. C'est un temps où rien n'est définitif. Cet ajournement est précisément l'intériorité qui instaure un ordre différent du temps historique. Mais dans la synchronie, la fécondité met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. Levinas s'éloigne de Heidegger qui affirme que la finitude de l'être constitue l'essence du temps. Pour Levinas, le temps synchrone est discontinu. Il permet le dépassement de l'être à partir de l'être lui-même. Il renvoie à un contretemps au-delà de l'essence où le passé n'est plus franchissable à cause de son incommensurabilité avec le présent. C'est un temps diachronique qui se réfère à un passé délié du présent, qui ne peut être ni thématiqué ni contenu par surplus et infinitude. Il est Infini, non-totalisable. Seule la diachronie permet de penser le temps requis pour le franchissement impossible de la distance infinie qui relie la Subjectivité au visage²³.

²² S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 144-147.

²³ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 64-67.

1.3. *Éthique de la responsabilité*

Le contenu de l'éthique levinassienne n'a pas des implications morales concrètes pour l'agir humain, mais vise à actualiser le fondement et le sens de la responsabilité. Levinas définit la responsabilité comme infinie, inépuisable, indéclinable, une vocation, une réponse à un appel, antérieure à la liberté, assignée à la subjectivité dans un temps immémorial²⁴. La Subjectivité responsable est réduite phénoménologiquement en deçà du Moi²⁵.

Dans la relation éthique, le Même va au-delà de la production de son être. Il est désormais « l'être-pour-autrui ». Ce désir métaphysique de l'Autre est inassouissable, non-nostalgique. L'Autre, le Désirable, creuse le Désir dans le Même séparé, autonome, et le convertit en un hôte. Le Désir réalise une inversion ou une conversion qui est celle de l'être en bonté. La relation éthique se fait dans le domaine trans-ontologique du Bien²⁶ et de la Bonté. Le Bien n'est pas lié à un besoin, il est plutôt un surplus par rapport à l'être. Il ne faut pas voir dans cette emprise du Bien sur l'être un esclavage ou un déni de liberté car l'Infini défend toute totalité. Le Bien garde sa transcendance et le Moi garde sa liberté. La relation éthique se présente aussitôt comme fraternité et discours. En conséquence, la responsabilité sera liée aux deux thèmes de l'accueil du visage et du langage éthique²⁷.

1.3.1. L'accueil du visage

L'accueil du visage est hospitalité et non thématization, acte éthique et non pas acte théorétique. Dans l'accueil, la liberté n'est pas limitée mais promue car elle suscite la responsabilité du Même c'est-à-dire sa bonté. L'accueil du visage maintient la pluralité ou l'extériorité du Même et de l'Autre dans un rapport éthique, « non-allergique » avec Autrui. Pas d'allergie, pas de violence, mais relation paisible avec l'altérité absolue. La première parole du visage c'est le « tu ne tueras point ». C'est la résistance éthique positive du dépaysement et de la misère. Cette résistance n'est pas réelle mais éthique. La nudité commande le respect et résiste à la violence en l'annihilant, car, de soi, la présentation du visage est paix. Le rapport éthique n'est ni fusion, ni participation ontologique. Sans heurter le Même, l'expression du visage l'élève à la responsabilité et instaure la raison face

²⁴ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 8-9.

²⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 145.

²⁶ Le Bien, attribué non de la théologie, mais à la philosophie, platonicienne en particulier. L'idée du « Bien au-delà de l'être » approfondit encore le formalisme cartésien.

²⁷ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 26-29.

à l'arbitraire de la liberté du Même en introduisant l'idée de l'infini. L'épiphanie du visage apporte donc le rationnel de la responsabilité éthique pour Autrui. La responsabilité constitue le rapport premier avec Autrui, avant le rapport érotique et le rapport social qui engagent le « dé-visagement » du visage. Ce dé-visagement vient du fait que dans le visage il y a un tiers qui me regarde et qui, par le fait même, ouvre l'humanité, et fait justice. La justice implique égalité entre plusieurs, pesée, pensée, thématization, objectivation, qui corrige la relation éthique asymétrique du Moi-Autrui causée par la hauteur de l'Autre. Mon sort importe, comme celui des tiers. Le tiers, en marquant la nécessité de la justice dans des institutions, défait le visage.

Le visage, en ouvrant l'humanité, ouvre également la dimension du divin. Dieu vient à l'idée dans l'inévitable relation avec le tiers. Le visage constitue ainsi le moment essentiel d'une révélation, d'une présence absolue qui s'exprime. Autrui n'est pas un signe renvoyant à un Dieu invisible mais une trace, une trace de l'absence²⁸.

1.3.2. La trace de l'Illéité

La non-indifférence du Moi témoigne de la trace d'une « passée » qui l'a ordonné à la responsabilité pour Autrui. « La trace est la présence de ce qui n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé »²⁹. Elle guide vers la « passée » elle-même, vers « un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, vers le passé de l'Autre, où se dessine l'éternité, passé absolu qui réunit tous les temps »³⁰. Ainsi la trace est un passé révolu et irréversible, l'indice d'une Absence, d'un vide, d'une désolation ; le vide même de la passée. Elle est ce non-dit à peine audible, écriture imprononçable. La trace de l'Illéité signifie sans faire apparaître ce passé, sans donner à connaître l'Illéité. Elle ne se réduit pas à un signe. Elle n'a rien de coercitif car elle emporte aussitôt la signification qu'elle apportait, se fait insinuation aussitôt retirée. La trace peut se faire signe mais en conservant son ambiguïté. Elle demeure Question. C'est l'irrectitude qui appartient à la trace. Elle signifie l'impossible incarnation et la démesure de l'Illéité ; l'ordination au visage où s'énonce la responsabilité infinie de l'un-pour-l'autre, dans la rectitude d'une relation qui se substitue à l'irrectitude de la relation avec l'Illéité et qui l'accomplit. Elle signifie aussi la délivrance éthique du Soi par la substitution à l'autre.

²⁸ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 35-40.

²⁹ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 201.

³⁰ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence*, p. 201.

La trace essaie de se dire dans un Dit, mais l'anarchie se tient dans l'ambiguïté, dans l'Énigme. Elle se fait dans deux partenaires : la Subjectivité et le visage. L'Illéité inscrit la trace de sa « passée » dans la Subjectivité l'assujettissant à un ordre qui devient sa propre parole, son inspiration. Le visage retient les traits de l'Absent dont il signifie, sans l'indiquer. Trace irreprésentable, à la fois lieu et non-lieu de la retraite de l'Illéité, trace de son anachorèse. Elle est cette alternative, troisième voie possible hors deux contradictoires, révélation et dissimulation. Le visage se tient dans la trace. Autrui n'est pas l'icône de l'Illéité. Il est à la fois lui-même et ouverture sur un Absent, sur une Transcendance qu'il ne peut englober. Si l'Absent laisse une trace, le vide de son Absence ne saurait être ni pur néant, ni signe d'une plénitude absente et récupérable par la représentation. L'éthique levinassienne renvoie donc à la fragilité et à la fermeté d'une trace irreprésentable³¹.

L'intrigue à trois exceptionnelle entre la Subjectivité, le visage et l'Illéité exige la relation avec un passé d'en deçà tout présent, un Dire pré-originel, un Parole « hors mémoire » inaudible dans un Dit. Du déjà-conclu filtre au cœur de la relation éthique. C'est dans cette nuit de l'immémorial que prend racine « l'étonnante fraternité humaine » car, par elle-même, la fraternité n'expliquerait pas encore la responsabilité. Échappant à l'ordre logique et à l'ordre ontologique, le visage commande l'approche dans la bonté et instaure par le fait même le langage éthique³².

1.3.3. Le langage éthique

Le visage, comme discours ou comme langage, inverse l'objectivité de la connaissance car il est révélation de soi par soi et non pas dévoilement. Il est une expérience absolue, une expression antérieure à toute connaissance objective. Le langage éthique de Levinas opère essentiellement dans un horizon asymétrique car partant de l'idée de l'infini. Sa pensée interdit la réciprocité des relations intersubjectives et le tutoiement bubériens. La parole originelle signifiée par le visage énonce l'extériorité inviolable d'Autrui. La réponse à cette parole est l'acte éthique de la responsabilité.

Le langage fait enlever le signe formel de l'apparition du visage, et fait d'Autrui, non pas un signe, mais une signification. Sa signification ou son sens est dit et enseigné par sa présence, c'est-à-dire par sa manifestation par lui-même. La parole engage la relation

³¹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 131-137.

³² S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 141.

éthique sous la double modalité d'interpellation et d'enseignement. L'interpellé est appelé à la parole, dans le respect de sa présence, hors de la relation sujet-objet. L'enseignement est le fruit de la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage d'Autrui situé en hauteur par rapport à son interlocuteur, tout en respectant l'intériorité de celui qui accueille. Le discours n'est pas une « logique interne préfabriquée »³³, mais une expérience de l'extériorité qui suppose la révélation d'un visage au sein d'une relation éthique. Le langage met le Moi en question, le presse à sortir de son égoïsme et de remettre en question l'arbitraire de sa liberté pour accueillir le visage. L'essence du langage est éthique car il est bonté, c'est-à-dire amitié et hospitalité. Il marque la naissance latente de la Subjectivité.

Le discours ne se limite pas à la relation entre Autrui et Moi. Dans les yeux d'Autrui me regarde le tiers et avec ce dernier le langage devient justice. Le discours s'élève alors en prédication, en exhortation, en parole prophétique, annonciatrice de la fraternité humaine. La parole répond au Désir d'Autrui. Elle modifie la relation de possession et instaure un monde commun où la relation à Autrui est donation. Elle est le premier geste éthique, la dépossession originelle.

Si la première signification c'est l'idée de l'infini, la rationalité première devient celle du langage dans l'opposition du face-à-face. La raison vit dans le langage sous le mode de signification et non d'impersonnelles structures. Le langage conditionne la pensée et non l'inverse car le premier intelligible n'est pas un concept mais le langage éthique. Cette conception de la raison implique une nouvelle approche de la vérité. La vérité n'est plus à trouver dans une adéquation du concept à la réalité mais dans le rapport éthique lui-même. Elle n'est plus dévoilement et thématization mais manifestation et langage. Ainsi le langage est à l'origine de la vérité, et le rapport éthique le lieu de la véracité. Le rapport éthique passif de l'accueil du visage fait éclater les limites de l'identité en ouvrant le Moi à l'infinitude de l'infini et en l'ordonnant comme le « témoin » privilégié d'un surplus que le philosophe appelle « gloire de l'infini »³⁴.

1.3.4. Gloire de l'infini

Par gloire, Levinas exprime la démesure de l'ordination du Moi à Autrui, l'infinité de la distance qui les sépare, l'impossibilité de combler l'écart qui s'accroît entre

³³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 45.

³⁴ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 41-48.

l'intériorité et l'extériorité, et le surplus croissant de l'Infini. La gloire de l'Infini est liée à la sortie de soi, à l'approche de l'Autre, à l'accueil du visage, à la responsabilité pour l'Autre qui devient obligation, pendant que la distance à parcourir se montre infranchissable. Cette gloire est infinitude, surplus, excès, démesure. À l'infinitude de l'infini ne peut répondre que la démesure de la responsabilité³⁵.

1.3.5. La démesure de la responsabilité

Dans son livre « Autrement qu'être », apparu treize années après « Totalité et infini », Levinas va utiliser les mêmes thèmes mais avec une pensée plus mûre, et un vocabulaire plus forgé et défini. Il va insister dès le début sur la notion de la transcendance qui exige un étrange « autrement qu'être ». Puis se poursuivent les notions qui s'appellent l'une l'autre : la Subjectivité; la sensibilité dans son rapport à la proximité et la vulnérabilité; le langage qui permet de dire l'autrement qu'être et qui, sous le couple Dire-Dit, dénoncera l'emprise du Dit sur le Dire; le temps, délié de l'avenir, relié au Dire pré-originel diachrone, immémorial, anarchique; et enfin la responsabilité élargie jusqu'à la démesure et le paroxysme de l'expiation, de la culpabilité et de la substitution³⁶.

Quel est le champ de la responsabilité de l'Un assigné ? La responsabilité est sans limites et d'une extrême urgence car elle va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat ; car elle exige aussi réponse à l'interrogation « suis-je le gardien de mon frère ? ». Elle s'accroît au fur et à mesure qu'elle s'assume, et voit s'élargir ses devoirs au fur et à mesure de leur accomplissement, comme si la distance croissait au rythme de l'accroissement de la proximité. L'infinitude de la responsabilité naît de ce surplus de la relation avec l'infini. La responsabilité éthique est fraternité, assignation incontestable, réponse à donner sans résiliation possible, où le Soi est approuvé comme otage irremplaçable. Responsabilité indéclinable, vocation impossible de s'en éloigner sans faute ou sans aliénation. La responsabilité vise une subjectivité accusée d'une faute qu'elle n'a jamais commise, coupable dans son innocence d'occuper l'aire de l'être, repoussant et éloignant le prochain par son identité même, devant toujours rétablir la paix en s'arrachant à soi, en s'offrant. Le Moi doit toujours rétablir la paix car il occupe l'aire de l'être. Il doit répondre pour « les

³⁵ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 48-51.

³⁶ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 53-54.

actes, le bonheur et le malheur des libertés autre que la sienne »³⁷. Il est responsable de la responsabilité de tous les autres. La responsabilité éthique est une réponse antécédente à l'essence, à la connaissance, au Dit. Elle est soumission d'avant toute promesse, obéissance préalable à la représentation, « inspiration et prophétisme, le se passer de l'Infini »³⁸. C'est le Moi amené à la sincérité qui s'accomplit dans le Dire, véracité de l'approche par-delà la présence. Sincérité et responsabilité qui apportent la paix dans la relation éthique, dénoncent la place de l'illusion de fuir dans le jeu de l'irresponsabilité. La responsabilité démesurée est un appel à un inlassable éveil, à une vigilance infinie et à une absolue insomnie au cœur de toute relation d'altérité³⁹.

Plus encore, face à l'existence phénoménale de l'homme, l'épiphanie du visage instaure une sortie du phénomène, une proximité, une approche de la différence, une non-indifférence, une responsabilité. Séparés par la différence, Moi et Autrui sommes liés par la non-indifférence. « L'un *et* l'autre » devient « l'un *pour* l'autre », en dehors de toute corrélation, dans une totale gratuité, au-delà de l'intéressement de l'essence. Ainsi apparaît de nouveau le surplus de l'infini qui filtre dans la proximité⁴⁰.

1.3.6. La proximité ou la fraternité

La proximité chez Levinas n'est pas à comprendre suivant la dimension spatiale mais comme poids de signification comportant déposition de soi, exposition, vulnérabilité, inquiétude, dérangement. Exposé à l'Autre, le Moi devient « l'Un-pour-l'Autre » et se retrouve avec « l'Autre-dans-la-peau ». L'Un-pour-l'Autre est plus immédiate que l'identité de l'intériorité. Elle est sortie soi sans retour au point de départ, sans fusion avec l'Altérité, et sans supprimer l'Autre dans le Moi. La proximité est ouverture de soi jusqu'à l'exposition à Autrui comme une peau qui s'expose à ce qui la blesse. Dans l'exposition à Autrui, le sens est débordé par le non-sens de l'arrachement à soi, de la dé-claustration du soi-même par l'un-pour-l'autre, de l'accueil dans la non-indifférence. « La proximité est fraternité avant l'essence et avant la mort »⁴¹. Elle inflige un échec irréversible à la jouissance égoïste qui se transforme en hémorragie pour l'Autre, ouverture, arrachement à

³⁷ Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Critique), Paris, Minuit, 1982, p. 156.

³⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 192.

³⁹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 83-88.

⁴⁰ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 56.

⁴¹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 178.

la jouissance dans le « donner » à Autrui. Autrui est « l'Étranger, la veuve, et l'orphelin », ce « prochain » dont la proximité me révèle la fraternité et dont je suis responsable jusqu'à en être constitué serviteur et débiteur. La proximité a le caractère d'une passivité totale car l'ouverture et l'inversion de l'intériorité ne sont pas des actes délibérés mais un « avoir-été-offert-sans-retenue » dont « l'infinitif passé souligne le non-commencement, la non-initiative de la sensibilité »⁴². Se démarquant de Hegel qui reconnaît à la substance une reprise de soi, un pour-soi, pour Levinas, la Subjectivité est pour- l'autre, malgré soi, jamais pour-soi.

Dans la responsabilité éthique il y a une asymétrie absolue entre les deux termes de l'un-pour-l'autre et une rupture du temps synchrone car le Soi et Autrui ne sont pas présents dans la simultanéité du présent de leur relation. La relation éthique est une exception à un ordre rationnel systématique de pures relations entre deux termes symétriques. Cette exception se manifeste dans l'obsession non-réciproquable pour le prochain, dans l'oubli de son propre être ou le désintéressement. Cependant la proximité n'est pas irrationnelle. Elle est une raison avant la thématization de la signification par un sujet pensant, une raison pré-originelle, anarchique. Elle renvoie à la naissance anachronique de la Subjectivité. Elle se réalise dans l'anarchie et la diachronie d'un commencement indicible.

Donc, la relation éthique est développée sous l'angle de la proximité. Elle se montre comme fraternité, approche du prochain, contact gratuit avec Autrui, passivité sans réserve, ouverture de soi, imprudente exposition à l'Autre, asymétrie, absence de synchronisation, référence à une raison pré-originelle, diachronie⁴³.

Le temps diachronique est le Dire pré-originel, an-archique, qui m'assigne à une responsabilité avant tout engagement. La responsabilité pour Autrui signifie un « Dire d'avant tout Dit »⁴⁴. Ce Dire est mon « ordination »⁴⁵ au prochain, proximité de l'Un pour l'Autre, à l'opposé du Dit qui est le temps synchrone de l'essence où les êtres se font histoires. Relier la relation à Autrui à un Dire pré-originel, c'est entrevoir forcément

⁴² E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 94.

⁴³ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 57-64.

⁴⁴ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 56.

⁴⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 14.

l'extrême passivité d'un Moi assigné malgré soi à une responsabilité qu'elle n'a pas choisie. C'est dans cette responsabilité que s'opère la naissance de la Subjectivité⁴⁶.

1.3.7. La Subjectivité

« La Subjectivité c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, diachronie, exposition à exprimer et ainsi à Dire, et ainsi à Donner »⁴⁷. La Subjectivité ne naît que dans la proximité. Il s'agit d'une naissance latente car en deçà de l'origine, de l'initiative, du présent et de la mémoire ; une naissance anachronique, sans commencement. La démesure de la responsabilité du Soi se camoufle dans le sans-fin de l'obligation. Un Soi déphasé par soi car inégal dans l'identité, assigné à Autrui, incapable de se dérober et d'exercer la maîtrise sur ses actes, incapable de refuser l'offre parce que unique et par ce fait irremplaçable comme répondant. Un Soi mal dans sa peau, l'un-pour-l'autre, « arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche »⁴⁸. La Subjectivité est accusée, dans l'innocence, de la souffrance et de la faute des autres, et c'est ce qui fait son unicité. L'accusation est persécutrice car le Soi arrive trop tard pour se défendre. Ce traumatisme provoque dans le Moi l'incessant dépouillement de sa liberté de sujet impérialiste et substitue un Soi obsédé par les autres, accusé avant sa faute, laissant intacte l'innocence. Le traumatisme de la persécution édifie la Subjectivité dans une fermeté plus ferme que la volonté.

La pensée de Levinas entraîne à un « dés-ordre » dans la sortie de l'ontologique, l'inversion de la conscience en passivité extrême, la défaite du logos où s'insère l'apologie du Moi. Rien ici qui ressemble à la conscience de soi qui domine la pensée philosophique. Avec Levinas on franchit le cap de la conscience vers une éthique où la Subjectivité est expulsée hors de l'essence et se retrouve en soi comme en exil, responsable de tout sous le poids de l'univers, et où la responsabilité est « obsession persécutrice »⁴⁹, « passion infinie »⁵⁰ et qui pourtant effectue l'individuation. L'étape ultime de la responsabilité est la substitution⁵¹.

⁴⁶ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 67-71.

⁴⁷ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 64.

⁴⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 181.

⁴⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 142.

⁵⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 144.

⁵¹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 71-75.

1.3.8. La substitution

La substitution annonce la charge écrasante de la responsabilité. Elle suppose un Moi qui est « otage », accusé de tout et de tous, qui ne peut dire que « Me » à l'accusatif, et qui ne peut que s'offrir dans un « Me voici ». La Subjectivité ne peut être que pour tous. La responsabilité pour Autrui est antérieure à la liberté. Elle est la fraternité humaine elle-même. Elle n'aliène pas la Subjectivité mais en brise les chaînes et la libère de tout autre et de soi. L'essence de l'être est dépassée par un phénomène de respiration où l'inspiration signifie psychisme et l'expiration signifie rendre l'âme, et qui au plan éthique, signifie la possibilité de tout sacrifice pour Autrui, antérieure au couple « liberté-non-liberté » et à l'alternative « activité-passivité ». La substitution est une notion difficile, dérangeante par la référence au sacrifice « pour et à la place d'Autrui ». Elle risque de masquer la positivité d'une délivrance éthique de Soi. La condition d'otage et de Substitution viennent du Bien qui élit le Moi comme Soi unique et irremplaçable⁵².

1.3.9. Le Bien et l'élection

Le Bien est au-delà de l'être. Il dépasse l'ontologie. Le Soi est élu par le Bien dans un temps immémorial pour la responsabilité. Cette violence à la liberté est rachetée par la bonté du Bien. L'antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté est la signification de la Bonté du Bien. L'élection par le Bien implique la nécessité d'un service sans esclavage, non-repos meilleur que le repos, investiture non-interchangeable, ordination de Soi à la bonté. La bonté n'est ni bienveillance naturelle, ni amour, ni instinct divin, mais une bonté libérée de la gravitation égoïste. Être bon pose le Soi au-delà de l'être, lui offre la possibilité d'un autrement et d'un mieux qu'être. L'intrigue de la bonté et du Bien est une intrigue exceptionnelle dans laquelle la substitution n'efface jamais la dette du Soi, mais l'accroît indéfiniment. La Subjectivité répond de tous et de tout sans exiger la réciproque car l'autrement qu'être engendré par l'élection est dés-intéressement et totale gratuité⁵³.

L'éthique contenue dans la philosophie de Levinas s'articule autour du Vous de la responsabilité, du Tu de la relation érotique et du Nous de la relation sociale, inséparables les uns des autres, renvoyés dans l'unicité du Moi au visage par l'Absent, le « Tout Autre »,

⁵² S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 75-78

⁵³ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 79-83.

l'illéité dont la trace se perd dans le laps d'un temps immémorial. Ce renvoi au Tout Autre va être élaboré surtout dans l'intrigue de l'éthique⁵⁴.

1.3.10. L'intrigue de l'éthique

L'intrigue de l'éthique signifie une intrigue à trois : le Moi, en allant vers le visage où se noue l'intrigue, s'approche du « Tout Autre » qui est Celui « Qui commande ». Mais l'intrigue de la bonté et du Bien est exceptionnelle car Celui « Qui commande » n'est pas présent, mais a passé. C'est que le « Tout Autre » a inscrit l'ordre et l'ordination au visage dans le psychisme même du Je, de sorte que l'intrigue de l'éthique est une inspiration par laquelle le Soi se fait l'auteur de ce qu'il entend. Inspiration appelée aussi prophétisme, témoignage pur, Dire, sincérité. L'intrigue à trois de l'éthique justifie l'anachronisme de l'obéissance, l'autonomie de l'inspiration et manifeste la façon dont l'Infini passe le fini et « se passe ». L'assignation à responsabilité et l'obéissance anachronique constituent la trace d'un « Tout Autre », d'un Dire pré-originel, d'un Infini qui « se passe » sans s'immiscer dans le présent.

L'intrigue à trois demeure énigmatique. Levinas l'appelle religieuse mais sans faire reposer celle-ci sur aucune théologie positive. L'énigme se distingue de l'arbitraire de l'illusion. Il s'agit de reconnaître l'Infini dont la transcendance ne se passe que « par le sujet qui la confesse ou la conteste »⁵⁵. La révélation se fait par celui qui la reçoit. Dans l'énigme, « le sens exorbitant s'est déjà effacé dans son apparition. Le Dieu qui a parlé n'a rien dit, a passé incognito »⁵⁶. Le dérangement « dérange l'ordre sans le troubler sérieusement »⁵⁷. Peut-être quelqu'un a passé. Ce « peut-être » évoque l'énigme ou l'équivoque du non-phénomène, le non-sens d'une trace indéchiffrable. La manifestation sans manifestation se passe dans l'épiphanie du visage. Suprême bonté de la transcendance qui pour ne pas tenir la place du visage passe au-delà de l'être. D'ailleurs, la transcendance ne saurait faire la preuve d'elle-même, démontrer son existence, au risque de se démentir dans la preuve, d'effacer l'ambiguïté, de se transformer en objet infini qu'on peut représenter. Il ne peut avancer qu'en battant en retraite, laissant comme indice « le non-sens

⁵⁴ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 116.

⁵⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 199.

⁵⁶ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence*, p. 209.

⁵⁷ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence*, p. 208.

d'une trace indéchiffrable »⁵⁸. Il passe une connaissance qui repose sur l'apparition, le phénomène. L'énigme échappe à la certitude, car sa modalité est celle du « peut-être ». Autrui est le lieu de retraite, l'anachorèse de l'infini. L'Infini qui a passé s'est retiré de ce temps, car Il est d'un autre âge. Sa retraite est comme un adieu qui n'y inscrit que les rides. L'inscription se lit sous le mode d'un devoir-être.

Le Soi seul est capable de résoudre l'Énigme en saisissant l'allusion car seule la Subjectivité peut penser plus qu'elle ne pense, supporter une assignation sans engagement préalable, souffrir persécution. Cette capacité pour le Soi de capter l'allusion marque sa naissance anachronique et fait de la subjectivité le partenaire de l'Énigme. L'Énigme est l'anachronisme par excellence « d'un passé qui ne fut jamais un maintenant et l'approche de l'Infini par le sacrifice »⁵⁹. La réponse de la Subjectivité à une Énigme ne peut s'inscrire que dans l'ordre de l'éthique. « La moralité est la façon de l'Énigme »⁶⁰. Le Désir est la réponse à l'Énigme, et ce mouvement vers le prochain c'est l'approche du « Tout Autre », de l'Infini qui « a passé », qui ne peut s'incarner dans un Désirable, mais qui interpelle la Subjectivité dans l'irrectitude de la responsabilité éthique. La relation avec l'Infini est à la fois détournée et accomplie dans l'ordination au prochain.

Au sein de l'intrigue à trois, le visage reçoit son investiture de l'Infini qui ne s'inscrit dans le présent que comme trace fuyante, scintillement ambigu qui s'offre en énigme à la Subjectivité. Dans son épiphanie, le visage témoigne silencieusement d'une troisième personne, d'un « Il », tiers exclu d'une tertialité autre que celle du troisième homme. La notion d'illéité nous conduira à la trace, le laps du temps. L'assignement à la responsabilité par l'illéité conduit au temps avant le temps, celui de la création⁶¹.

1.3.11. Un temps avant le temps

La mémoire est handicapée en présence d'un passé révolu où rien n'est souvenir, séparé de notre temps par une ouverture infranchissable. Fracturé par ce laps, le temps devient irrémédiablement diachronique, un temps avant le temps. Levinas présente le laps du temps comme la version ou la conversion du Moi. Cette version échappe à l'intentionnalité de la représentation et préserve la totale extériorité d'Autrui. Elle marque

⁵⁸ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient*, p. 51.

⁵⁹ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence*, p. 216.

⁶⁰ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence*, p. 215.

⁶¹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 119-126.

le passage de l'ontologie à l'éthique. La relation avec l'infini exige l'absolution des termes et exige du coup la diachronie du temps. La diachronie marque l'impossibilité d'une continuité, l'impossible co-position, l'incessante différence, relation sans relation, désir inassouissable. La diachronie du temps est la pensée la plus profonde de la Subjectivité, celle de l'infini. Il faut que dans la temporalisation récupérable « se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante »⁶², parce que le dynamisme du Désir ne saurait s'enraciner de ce côté-ci du temps. C'est un « profond jadis », pré-originel, d'avant le commencement, car un laps infranchissable le sépare du présent et du passé immédiat, une autre intrigue que celle de la simple succession des présents⁶³.

1.4. *La Justice*

Devant la démesure de la responsabilité, se pose la question de la possibilité de mesurer l'extravagance, la démesure et l'infinitude, de la possibilité d'un discours sur la responsabilité qui prétend à la sagesse de la philosophie. C'est dans la réalité concrète du troisième homme ou du tiers, que Levinas découvre la mesure de la démesure⁶⁴.

1.4.1. La mesure de la justice

La présence du tiers instaure l'ordre de la justice. La révélation du tiers se produit simultanément avec l'épiphanie du visage et introduit la dimension universelle et ouvre l'humanité car le tiers me regarde dans les yeux d'autrui. Cependant, le tiers ne voit pas l'asymétrie de notre relation éthique. Aux yeux du tiers, nous sommes tous égaux. Seul le point de vue extérieur du tiers peut abolir l'inégalité, fondamentale et inéluctable, du face-à-face intersubjectif. Si la responsabilité éthique est subjectivité et grain de folie, la présence du tiers assure l'objectivité de l'universel et la sagesse de la justice. Le souci de justice est l'esprit dans la société. C'est le tiers qui instaure l'égalité entre Moi et Autrui, qui introduit une contradiction dans le Dire et circonscrit la responsabilité. C'est en présence du tiers que la dissymétrie retrouve égalité, loi, autonomie. Le tiers est donc nécessaire pour instaurer une justice entre les incomparables. La justice et la sagesse de l'amour impliquent « comparaison entre les incomparables, mise ensemble et

⁶² E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 11.

⁶³ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 137-141.

⁶⁴ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 88.

contemporanéité, thématization, histoire, et écriture »⁶⁵. Il faut l'ordre, l'objectivation, la conscience, le savoir philosophique, le politique, les institutions et les lois. Mais la signification de l'un-pour-l'autre demeure au centre de la justice instaurée par l'omniprésence du tiers⁶⁶.

1.4.2. La justice et le politique

Dans *Totalité et Infini*, la justice signifie la relation éthique, le rapport avec le visage d'Autrui. Dans *Autrement qu'être*, elle désigne la relation sociale ou le rapport avec le tiers. La justice n'est ni dégradation ni dégénérescence de la responsabilité. Par la présence du tiers, le Dire pré-originel se fait thème dans le Dit. Il s'agit d'une mise ensemble, synchronisation, rassemblement, clarification, compréhension, saisie dans la réciprocité. La présence du tiers provoque une incessante correction de l'asymétrie de la responsabilité éthique en la mesurant. Elle introduit la pesée, le calcul, le jugement, l'équation dans les rapports interhumains. La justice rend la Subjectivité « autre parmi les autres », autre comme les autres. Autrui, pour qui je suis le tiers, est assigné envers moi comme envers les autres. Il y a aussi justice pour Moi. La présence du tiers donne naissance au problème, à une Subjectivité perplexe : Qui passe avant l'autre ?⁶⁷

L'ordre ancillaire de la justice ne saurait être souverain. Il procède tout entier du désintéressement de la responsabilité éthique. Le désintéressement et la responsabilité meuvent la justice. Si mon salut a un sens, ce sera toujours à partir de la responsabilité. La justice passe de soi la justice dans la proximité et dans l'asymétrie. Le souci de justice ne contribue qu'à rendre visible un visage invisible, incomparable. Autrui est d'emblée mon prochain, mon frère et le frère de tous les hommes. La société politique incarne théoriquement le souci de justice qui tend à l'équité, à l'égalité, à la reconnaissance réciproque des citoyens, à leur bonheur. Mais elle prend moins en compte le « valoir de l'homme ». Pour la société politique, les hommes sont substituables, dans un irrespect de leur singularité. Ils sont exploitables sous le couvert d'un bien commun qui justifie et excuse les préjudices, voire les injustices. La politique porte en germe la totalisation, la tyrannie d'une justice impersonnelle. Le bonheur dans l'égalité n'est qu'une séduction car il s'inscrit dans l'être. La dénucléation du bonheur imparfait renvoie au désir métaphysique

⁶⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 20.

⁶⁶ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 103-107.

⁶⁷ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 107-112.

ou à la relation éthique avec Autrui. La distance qui sépare le bonheur et le Désir marque également la distance entre politique et religion, entre justice et responsabilité, entre relation sociale et relation éthique⁶⁸.

1.4.3. La philosophie comme sagesse de l'amour

La philosophie consiste « à traiter avec sagesse de « folles » idées ou à apporter la sagesse de l'amour »⁶⁹. La philosophie est au service de l'ordre ancillaire de la justice : elle justifie et critique les lois de l'Être et de la Cité. Elle apporte l'équité dans l'abnégation, et la justice dans la responsabilité. Elle se thématise dans un Dit. Elle perçoit le Dire dans un Dit qu'elle ne cesse de Dédire. Le Dit mène à la connaissance, le Dédit engage sur les voies de la diachronie et de l'intrigue de la responsabilité. La vérité exige le dédit. Elle est diachrone. Ouverture à l'Autre, l'« être en vérité » se fait sincérité ou véracité et signifie témoignage rendu de l'Infini⁷⁰.

1.5. Conclusion

Levinas remet en question l'individualisme et le souci de soi en introduisant la subversive prise en compte de l'altérité. Dans sa pensée, on voit un éclatement des catégories et du logos grecs provoqué par le croisement de la rationalité occidentale avec les catégories bibliques du face-à-face, de la transcendance, de l'élection, de la fraternité, de la sainteté, du prophétisme, etc. Il met en question « la place au soleil » de chacun en rappelant que l'irresponsabilité ne récolte que le vide, la solitude et l'inhumanité. L'éthique s'est permis de détrôner la métaphysique comme philosophie première. Il attribue la première place à l'altérité exigeante du visage, une altérité qui bouleverse et qui effectue la version du Moi en un « pour-l'autre » inconditionnel. Poursuite persécutrice de l'autre jusqu'à l'évidement du Soi. Responsabilité sans fin d'un Soi inspiré par le Dire pré-originel du Bien qui l'a appelé à l'être. Le Moi assigné à responsabilité envers l'Autre témoigne prophétiquement de l'Infini et fait advenir en ce monde un commencement d'humanité. L'humanité de l'humain ne peut être cherchée et découverte que dans le « pour-Autrui ».

Levinas ne nous dit pas CE qu'il faut faire mais qu'IL FAUT le faire. La responsabilité est irrésiliable car elle est originellement enracinée dans la créaturalité et la fraternité.

⁶⁸ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 112-115.

⁶⁹ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient*, p. 172.

⁷⁰ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 115-116.

Chaque homme a des exigences primordiales : assumer une véritable ouverture à l'appel de l'Autre, en défendre les droits, préférer l'injustice subie à l'injustice commise, se laisser affecter par la misère de l'Étranger, de la veuve et de l'orphelin, et ceci pour qu'un peu plus d'humanité advienne chaque jour dans notre monde. Au lieu de la haine, Levinas ne parle que de proximité et de paix. La paix éthique ne saurait s'instaurer si elle ne répondait qu'à l'appel de la vérité, de l'identité humaine, d'une liberté tranquille, de relations réciproques. Il se fait héraut d'une relation asymétrique avec le visage qui demeure au fondement de toute paix vécue, visage comme extrême précarité de l'Autre, et paix comme éveil à cette précarité. Levinas ramène la transcendance de l'altérité au sein du Moi pour le détourner du souci de soi et l'arracher à la prématurité de la mort. Au plus profond de la jouissance, surgit l'invisible du visage et l'ordination à la bonté et à la paix qui exige l'accueil inconditionnel d'Autrui. Dans la pensée de Levinas il y a des éléments pour une philosophie de l'éducation appropriée à notre temps. En effet, la bienveillance et la bonté sont humaines mais non spontanées. Il faut apprendre et enseigner l'ouverture contre l'individualisme, le don et les mains ouvertes contre la possession, l'asymétrie contre l'égalitarisme, la responsabilité contre la revendication⁷¹. Et quand la responsabilité devient signe de démesure, la philosophie de Levinas n'exclut pas la possibilité de rationaliser cette démesure de la responsabilité par la mesure de la justice. Donc, la justice occupe une place importante dans la philosophie de Levinas surtout lors de l'élaboration d'un jugement moral. Son rôle consiste surtout à thématiser, à renvoyer à l'entendement et à la réflexion rationnelle, et à rétablir la réciprocité de la relation à autrui face à l'asymétrie de la responsabilité. Ceci n'est pas sans conséquence sur le discernement moral. Elle consiste à fournir au discernement moral la rationalité qui est un de ses fondements les plus essentiels. En fait, un discernement moral efficace suppose qu'il soit basé sur le raisonnement, l'argumentation, et la réflexion.

Après cette vue d'ensemble de la philosophie d'Emmanuel Levinas qui admet aussi bien la démesure de l'assignation à la responsabilité pour autrui que la mesure rationnelle de la justice, tout en privilégiant la première sur la seconde, on va aborder dans la deuxième partie la philosophie de Paul Ricœur et l'importance qu'elle donne aux concepts de la reconnaissance, de la réciprocité et de la justice.

⁷¹ S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas*, p. 149-155.

2. LES TRAITS PRINCIPAUX DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'ÉTHIQUE DE PAUL RICŒUR⁷²

2. 1. Introduction

La pensée de Ricœur articule ensemble la démarche morale argumentative et les convictions éthiques formées dans l'apprentissage d'une tradition narrative. Dès le début, Ricœur s'intéresse à la réflexion anthropologique sur l'agir humain et les conditions de possibilité de l'action humaine, comme à une herméneutique de soi qui est un soi parlant, agissant et souffrant, pourvu d'une identité narrative et une dimension morale de responsabilité. Ricœur met en relief l'importance de l'interprétation des textes et surtout des récits dans la formation d'un sujet moral. D'autre part la pensée Ricœur veut préserver la possibilité de dialogue entre la philosophie et la réflexion sur la foi chrétienne, entre l'éthique contextuelle et l'éthique universaliste, entre l'éthique philosophique et la théologie morale chrétienne, entre l'éthique et l'herméneutique biblique. Il nous aide à penser une éthique à la fois herméneutique et narrative. Dans l'éthique sociale, Ricœur cherche à faire entrer en dialogue la poétique de l'amour et la prose de la justice en affirmant qu'amour et justice sont capables de s'associer dans le jugement moral en situation à partir d'un équilibre réfléchi ou d'un compromis, et que « l'entreprise d'exprimer cet équilibre dans la vie quotidienne, au plan individuel, juridique, social et politique, est parfaitement praticable »⁷³. Enfin, Ricœur distingue le domaine philosophique du domaine biblique et théologique. Il marque cependant avec finesse les contours de l'éventuelle inscription de la foi et des récits bibliques dans l'argumentation et la visée éthiques. La pensée de Ricœur, tout d'abord descriptive, se fera de plus en plus critique et en dialogue avec d'autres auteurs⁷⁴.

⁷² Ce chapitre est inspiré du livre d'Alain Thomasset : « *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Louvain, Presse Universitaire de Louvain, 1996 ».

⁷³ Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1990, p. 66.

⁷⁴ Alain THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Louvain, Presse Universitaire de Louvain, 1996, p. 41-45.

2.2. Traits principaux de la philosophie de Ricœur

2.2.1. Le soi agissant

L'action humaine est l'axe de la recherche chez Ricœur. Son herméneutique apparaît comme un moyen pour la compréhension de soi-même comme acteur dans l'histoire. C'est une ontologie et une anthropologie de l'agir qui dominent ses recherches. Sa métaphysique de l'acte sert de fondement à une éthique. Toutes les interventions de Ricœur ont pour finalité de revivifier, de rajeunir, de retrouver le souffle initial du désir d'être porté vers l'action, vers le présent. On peut dire que l'ensemble de ses études « a pour unité thématique l'agir humain, et que la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une consécration sans cesse croissante »⁷⁵. C'est ainsi qu'il motive la déontologie de la volonté grâce à une téléologie du désir. C'est dans cet agir toujours mis au-devant de l'être que s'illustre la vérité de l'attestation, qui n'est pas une vérité anticipée, mais qui amène à la valeur de témoignage maintenue par un discours ou une action⁷⁶.

L'herméneutique de Ricœur n'est pas à voir comme une simple interprétation mais comme un mouvement qui rend compte des médiations du langage dans la compréhension fondamentale de soi-même. En fait, « il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs »⁷⁷. L'herméneutique de Ricœur reconnaît le rôle de la société, du monde, de l'autre et des relations humaines dans la compréhension de soi, surtout du soi agissant et responsable. Son herméneutique articule ensemble l'explication et la compréhension en faisant de l'explication critique des sciences humaines le détour obligé de la compréhension fondamentale : « expliquer plus c'est comprendre mieux ». La corrélation entre compréhension de soi et langage nous mène à poser la question du dynamisme propre de ce dernier⁷⁸.

2.2.2. La créativité du langage

Ricœur se révolte contre la réduction du discours à une simple thématique et parle plutôt de la créativité du langage et de la possibilité d'expliciter l'expérience vive saisie dans le langage. Cette créativité est présente surtout dans la métaphore et le récit : la

⁷⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990, p. 31.

⁷⁶ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 700-702.

⁷⁷ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II* (Esprit), Paris, Seuil, 1986, p. 29.

⁷⁸ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 53-57.

métaphore en tant qu'elle représente une innovation sémantique et une création de sens non pertinent au premier sens littéral, le récit en tant que composition d'une histoire qui est création de sens appelée aussi « muthos », c'est-à-dire intrigue. La question de la créativité est liée au « don de l'être » ou cette capacité de l'imagination créatrice de se rapporter au réel pour instaurer des possibilités nouvelles de mode d'être dans le monde. La redécouverte de la créativité du langage a pour horizon dernier le problème du sujet et de son agir dans le monde. L'éthique de Ricœur se distingue par le souci d'autrui, non pas seulement dans un rapport de maître à disciple comme chez Levinas mais dans la réciprocité des relations sociales et institutionnelles. L'éthique ne peut être séparée ni du politique, ni d'une réflexion sur le sujet. Elle est enracinée dans la tradition ontologique, non pas celle de l'être conçu comme substance, mais celle de l'être conçu comme puissance et acte. Son projet est la rénovation du lien social à travers l'interprétation créative de nos divers héritages et l'incitation des initiatives nouvelles. Le rapport du soi au réel nous renvoie au thème du volontaire et de l'involontaire chez Ricœur⁷⁹.

2.2.3. Le volontaire et l'involontaire

La pensée éthique de Ricœur n'a jamais été vraiment systématisée, sauf dans l'ouvrage « Soi-même comme un autre ». Au Cogito, Ricœur remplace l'étude de l'expérience intégrale du Cogito, c'est-à-dire une subjectivité qui joint la volonté au corps propre. Le Cogito donne sa place à la volonté qui se voit habitée par une passivité. Le moi acquiert alors « une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même »⁸⁰. Si la réflexion théorique sur la connaissance peut verser dans l'idéalisme, le vouloir doit affronter l'influence des *motivations*, la *résistance du corps* et la *nécessité du réel*. La réflexion éthique doit prendre en compte la sensibilité affective et les circonstances sociales. Les possibilités fondamentales de l'homme au plan de la volonté reconnaissent trois articulations naturelles : la *décision*, la *motion volontaire* et le *consentement*. La *décision* se rapporte à un projet qui est justifié par des motifs comme le besoin, le plaisir ou la douleur. La *motion volontaire* se réfère à des pouvoirs qui ont besoin de s'appuyer sur des organes plus ou moins dociles comme l'habitude. Enfin, le *consentement* est lié à l'involontaire inévitable du caractère, de

⁷⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 58-60.

⁸⁰ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1950, p. 17.

l'inconscient et de l'organisation vitale de l'individu. Cette corrélation entre le volontaire et l'involontaire montre la rupture interne de la subjectivité. La conscience reçoit la spontanéité du corps et du monde comme une puissance hostile. Ricœur comprend le mystère de l'existence incarnée comme réconciliation, restauration, accueil, dialogue et conciliation de la nature et de la liberté. La liberté n'est pas la liberté du choix absolu et de l'acte pur, mais activité et réceptivité. Il y a des structures pré-éthiques de la liberté. La liberté vient avant la norme. Les structures du vouloir sont antérieures aux possibilités de réalisation contraires de la liberté que sont la faute ou l'innocence. La liberté est antérieure à toute faute et ouverte vers l'espérance d'une réconciliation avec le monde. L'éthique commence là où la faute a perverti la liberté. L'intention éthique première est le désir dynamique de ma liberté qui veut s'attester. La poétique de la volonté vient combler ce désir. La réalisation d'une ontologie du vouloir comprend l'éventualité d'insertion d'une herméneutique des récits en vue d'une conversion de la volonté par le biais du travail de l'imagination. La rupture de la subjectivité ne peut que nous évoquer le concept de la fragilité humaine chez Ricœur⁸¹.

2.2.4. La fragilité humaine

Chez Ricœur, la fragilité humaine est le lieu humain de la possibilité du mal, et en même temps le lieu d'une éventuelle régénération de la liberté par les symboles et récits de la transcendance. Cette fragilité est l'effet d'une disproportion humaine au triple plan du *connaître*, de *l'agir* et du *sentir*. Au niveau du *connaître*, l'imagination pure joue le rôle d'intermédiaire qui permet d'articuler la signification du dire et la perception du voir, l'intelligible et le sensible, la raison et la réceptivité. Il s'agit de la capacité de l'homme d'opérer des médiations entre le fini et l'infini. Au niveau de *l'agir*, le respect forme la synthèse fragile dans laquelle se constitue la personne, entre la finitude du caractère et l'infinitude du désir du bonheur. Ici apparaît le rapport positif possible de la sensibilité à la loi morale. Le respect est en effet détermination de la sensibilité par la raison. Au niveau du *sentir*, le sentiment est à la fois une intention vers le monde et une affection du moi. Il « manifeste l'intentionnalité même des tendances »⁸². Le sentiment est la contrepartie de l'objectivation et il manifeste le lien mystérieux entre mon existence et le monde. Mais il

⁸¹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 61-66.

⁸² Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960, p. 102.

donne naissance à une discordance intérieure entre le désir vital et l'amour intellectuel, entre la finitude du plaisir et la plénitude du bonheur. Le lieu de ce conflit intérieur c'est le cœur, le *Thumos*. C'est le lieu où s'intériorise le dualisme initial du fini-infini dans la constitution du soi. Le Soi est en position intermédiaire. Il est sujet, et en même temps il se dépasse lui-même dans les sentiments d'appartenance. L'affirmation de soi s'exprime selon les sentiments, initialement innocents, de *l'avoir*, du *pouvoir* et du *valoir* qui conviennent aux niveaux économiques, politiques et culturelles. Par cette affirmation, Ricœur trace un domaine qui pourrait servir de fondement à une éthique sociale.

La première racine de l'affirmation qui est *l'avoir* permet au moi de se former en s'appuyant sur un « mien ». Ricœur ne peut « imaginer une suspension de l'avoir si radicale qu'elle ôterait tout point d'appui du moi dans le mien »⁸³. La « perversion » de ce sentiment originaire de l'avoir est la passion de possession. La seconde racine de l'affirmation de soi est attachée à l'existence de l'homme dans des rapports de *pouvoir*, et qui peuvent se transformer en domination dans sa forme déchu. La vie sociale suppose des relations de subordination et de commandement sanctionnés par des institutions et une autorité politique. L'autorité n'est pas mauvaise en soi et « l'État est l'organisation d'une communauté historique, qui rend celle-ci capable de prendre des décisions »⁸⁴. La troisième racine de l'affirmation de soi est la requête de *valoir* dans l'opinion d'autrui, ou la requête d'estime et de la reconnaissance par autrui. Elle montre l'insatisfaction du soi des relations de l'exclusion mutuelle de l'avoir, ou de la non-réciprocité du pouvoir. Je reçois mon Soi dans le domaine des relations interpersonnelles. Cependant, cette estime est seulement une opinion, une croyance. L'objectivité de cette estime constitue l'humanité, c'est-à-dire l'idée de l'homme dans ma personne et dans celle d'autrui. Je m'estime comme un « toi » pour autrui. L'altérité fait la différence entre l'estime de soi et l'attachement à la vie. Il en résulte que le Soi n'est jamais assuré et sa triple requête n'est jamais achevée. Entre la finitude et l'infinitude, il glisse un indéfini. La fragilité est constitutive de l'être humain. Le « moi » est conflit et inquiétude. La faillibilité réside non pas dans la finitude mais dans la non-coïncidence avec soi-même. Le rapport démesuré de la finitude à l'infinitude « constitue le lieu ontologique, entre l'être et le néant, ou, si l'on préfère, le

⁸³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I*, p. 131.

⁸⁴ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I*, p. 134.

degré d'être, la quantité d'être de l'homme. C'est ce rapport qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité »⁸⁵. En conséquence, la possibilité du Mal moral est transcrite dans la constitution même de l'être humain. La fragilité de l'homme est opportunité, source et capacité du mal. La tâche d'une éthique sera d'éduquer l'homme par une pédagogie morale pour le tirer hors du domaine du manque. Mais, malgré la fragilité de l'homme, Ricœur préserve la possibilité de l'espérance⁸⁶.

2.2.5. L'espérance

Ricœur laisse transparaître les structures innocentes de la volonté et de la fragilité affective, la conciliation de la liberté et du monde, et la bonté de la liberté humaine. Une telle espérance prend corps sous la forme d'affirmation originaire. Cette affirmation est la causalité simple et totale du moi. C'est aussi la marque du sentiment de l'espérance et le oui de la vie, qui ne cesse de rebondir au cœur de l'angoisse et de risquer humblement pour un sens. Ce primat de l'être sur le néant, Ricœur le discerne dans l'expérience de la finitude et du dépassement par un acte de transcendance. Il y a toujours une affirmation sous les grands désaveux de la conscience. L'affirmation de la joie d'exister dans l'être est liée à la négation existentielle de *perspective*, de *caractère* et de *sentiment vital*. Le « pour soi » de l'homme se réalise dans l'opposition à « l'en soi » des choses. L'homme est alors cette médiation fragile entre l'affirmation et la négation. « L'homme c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini »⁸⁷. C'est dans une affirmation à travers la négation que le soi, selon Ricœur, est ouvert au monde, ayant atteint à la fin du parcours la seconde naïveté d'un individu exposé aux coïncidences de l'histoire et qui pourtant doit réfléchir son existence selon un mode singulier⁸⁸. Cette non-coïncidence de soi à soi est la source de l'éthique car la synthèse de la personne demeure un travail à réaliser. La liberté ne peut s'attester que dans l'initiative de l'action. C'est l'herméneutique des textes et en particulier l'étude des récits qui peut nous aider à comprendre l'identité du sujet et son action⁸⁹.

⁸⁵ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I*, p. 150.

⁸⁶ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 66-73.

⁸⁷ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I*, p. 156.

⁸⁸ François DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 626.

⁸⁹ Alain THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 74-77.

2.2.6. La nécessité d'une réflexion herméneutique

Le tournant herméneutique de la pensée de Ricœur a été stimulé par l'impossibilité pour la réflexion pure d'atteindre directement les préceptes les plus profonds de l'existence humaine. Son herméneutique est une critique d'une philosophie du Cogito qui veut partir de la certitude immédiate du sujet. Pour Ricœur, la position de soi n'est pas une donnée mais une quête, et le fondement de la connaissance est désir, « Éros », et effort, « conatus ». Le raisonnement fait ainsi appel à une interprétation. Le jugement éthique que je peux porter sur moi-même est une interprétation originaire d'un examen accentué sur mes actions, et non une intuition immédiate de mon sentiment éthique. Il y a un lien ontologique plus ancien que tout rapport de connaissance vu que nous sommes dans un monde et nous lui appartenons d'une appartenance participative. L'intention de Ricœur est de s'éloigner du risque de l'idéalisme qui produirait du sujet connaissant le centre et l'origine de toute réflexion. Nous n'avons accès aux sentiments, en particulier aux sentiments éthiques, et à ce qui compose le soi, que par l'intermédiaire de leur mise en langage dans la littérature. En plus, le texte est un bon modèle épistémologique pour comprendre l'action humaine. Comme les textes, les actions humaines sont des œuvres ouvertes à des interprétations nouvelles. L'herméneutique du récit est complétée naturellement par la notion d'identité narrative⁹⁰.

2.2.7. L'identité narrative

L'étude des textes et des récits a pour objectif une meilleure compréhension de la réalité et particulièrement de la compréhension de soi. « Le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes »⁹¹. L'entrecroisement mutuel de l'histoire et de la fiction tend vers « l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler identité narrative »⁹². À la différence d'une identité comprise comme substance, l'identité narrative permet d'inclure le changement et la mutabilité dans la cohérence de la vie. L'identité conçue comme un même, un idem, est alors transformée par une identité comprise comme un soi-même, un ipse. L'identité narrative de l'ipse reflète l'aspect actif et passif de la vie : je me reçois moi-même à travers le récit de ce qui m'arrive et simultanément la lecture est une opération de configuration. Le récit édifie

⁹⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 108-113.

⁹¹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 115.

⁹² Paul RICŒUR, *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985, p. 442.

l'identité du personnage en construisant celle de l'histoire racontée. « C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage »⁹³. La dimension fictionnelle et imaginative est incorporée à la dimension historique et le soi devient le fruit d'une vie examinée qui « est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »⁹⁴.

Ce qui est à la base de l'analyse de Ricœur est son lien à la philosophie existentialiste qui lui fait réclamer un dualisme ontologique, celui des choses face à celui des personnes, ce qui le pousse à déplacer ce dualisme au plan de la distinction de ses deux aspects d'identité : la mêmeté (du côté des choses) et l'ipséité (du côté des personnes). L'ipséité ne se construit pas dans une relation analogique d'extériorité à l'autre, mais dans une imputation, un véritable enchevêtrement à l'autre. Pour Ricœur « l'identité au sens d'ipse n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité »⁹⁵. Le parcours de **soi** semble comme celui d'une saisie de responsabilité, d'un engagement qui prenne en compte l'expérience comme pratique d'avènement à soi. Le soi permet de prévenir « le choix ruineux entre un ego tout-puissant, divinisé, et un sujet humilié, dissous ». C'est ici qu'apparaît la notion d'attestation. En plaçant cette idée au centre de sa justification de ce qu'est l'ipséité, Ricœur cherche à faire comprendre qu'il n'y a pas de définitif dans cet ordre-là. L'ipséité, selon Ricœur, comme passage de l'autre, se trouve à bonne distance de tout désir objectivant ou solipsiste du sujet par l'intermédiaire du dialogue herméneutique⁹⁶.

Donc, l'identité narrative n'épuise pas la question de l'ipséité du sujet, spécialement au moment de la décision éthique, car l'identité narrative n'est pas seulement une stagnation, mais aussi un envoi, c'est-à-dire une incitation à être et à agir autrement. Ricœur emprunte ici à Levinas la croyance que la responsabilité éthique est l'agent suprême de l'ipséité. L'identité narrative de l'ipséité doit être complétée donc par une identité éthico-morale⁹⁷.

⁹³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

⁹⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit. Tome 3*, p. 443-444.

⁹⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 13.

⁹⁶ François DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 620-632.

⁹⁷ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 148-152.

2.2.8. L'identité éthico-morale

Lier l'identité du personnage à celle de l'histoire racontée dévoile combien cette identité est fragile et modifiable. Le soi est une interprétation et il peut être l'objet de modifications et de conversions. La composition réciproque de l'action et du soi permet à la théorie narrative d'opérer des conciliations entre la théorie de l'action et la théorie éthique. La narration provoque un accroissement du domaine pratique et le récit apparaît « le premier laboratoire du jugement moral »⁹⁸. La fonction narrative a de nombreuses conséquences éthiques, et cela à tous les niveaux de la mimésis de l'action par le récit : la *préfiguration*, la *configuration* et la *refiguration*⁹⁹.

Au niveau de la *préfiguration* du récit, la précompréhension du monde et de l'action que le récit « imite » comporte déjà des appréciations éthiques. Le poète emprunte au pré-savoir sur le monde les traits éthiques de l'action qui reçoit une première interprétation éthique à cause de son symbolisme interne. C'est dans la mesure où l'action en tant que telle a une ampleur éthique, que le récit, qui en est la mimésis, a lui aussi une étendue éthique. En effet, « la poétique ne cesse d'emprunter à l'éthique, lors même qu'elle prône la suspension de tout jugement moral ou son inversion ironique. Le projet même de neutralisation présuppose la qualité originellement éthique de l'action à l'amont de la fiction »¹⁰⁰. L'art de raconter est l'art d'échanger des expériences qui montrent l'exercice populaire de la sagesse pratique. Au niveau de la *configuration* narrative nous explorons de nouvelles façons d'évaluer action et personnages. La fiction soumet le jugement moral à des variations imaginatives et ouvre des alternatives absentes dans les histoires racontées de la vie quotidienne. Au niveau de la *refiguration*, la fiction narrative exerce sa fonction de transformation du sentir et de l'agir du lecteur.

La réception du récit de fiction réalise ainsi une fonction de purification des sentiments du spectateur. C'est une vision du monde, une manière d'être-dans-le-monde qui est proposée à l'appropriation de lecteur. S'approprier un récit, c'est recevoir de lui une vision du monde et estimer dans quelle mesure il est applicable à sa vie pratique. Cet effet, cependant, est souvent indirect, car le récit engendre des distances par rapport au réel. La

⁹⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 167.

⁹⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 163-164.

¹⁰⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983, p. 117.

lecture des récits a un effet éthique qui passe souvent par un moment de désorientation. C'est parce que le langage poétique et le langage pratique de la vie sociale ne correspondent pas que l'œuvre d'art peut jouer le rôle de création. Pour cela, il faut distinguer entre identité narrative et identité éthico-morale. L'identité narrative a un caractère problématique, alors que l'identité morale a un caractère assertif. Cela montre leur écartement et en même temps leur éventuel réunion au sein d'une dialectique vivante. Le maintien de soi présume une dépossession, un désintéressement afin que je sois disponible pour l'autre. Le primat éthique de l'autre sur soi brise la fermeture du même, comme Levinas le montre bien. C'est une dialectique et non une négativité pure, une crise au fond de l'ipséité et non une haine de soi qui fait introduire dans le domaine nettement éthique¹⁰¹.

2.3. *Éthique, morale, sagesse pratique*

La réflexion éthique de Ricœur s'ordonne autour de deux oppositions. La première opposition est entre une visée téléologique et le point de vue déontologique. La visée téléologique est une éthique de l'accomplissement personnel et une visée du Bien. La déontologie est une morale d'obligation. La deuxième opposition est entre une morale de principes et une morale en situation. Ces deux oppositions constituent le fondement de la démarche éthique de Ricœur qui consiste en la primauté de l'éthique sur la morale, la nécessité toutefois que la visée éthique passe par le crible de la norme morale, et enfin la pertinence du recours de la norme morale à la visée éthique en cas de conflits par l'intermédiaire d'une sagesse pratique vigilante à la singularité des situations¹⁰².

2.3.1. La visée éthique

À la racine de l'éthique il y a le dynamisme de l'intention éthique, le désir d'être de la liberté. Ce désir d'être se définit par les composantes suivantes : a) la visée de vie bonne, b) avec et pour les autres, c) dans des institutions justes, et qui ont pour modèle les trois personnes grammaticales du « je », « tu », « il »¹⁰³.

2.3.1.1. *La visée de la vie bonne*

Pour Ricœur, le désir d'être en première personne c'est *l'estime de soi*. L'éthique commence par le mouvement d'attestation personnelle qui consiste à s'arracher au cours

¹⁰¹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 174-183.

¹⁰² A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 81-82.

¹⁰³ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 82-83.

des choses, à la nature et à ses lois ; à opposer un pouvoir-être (un faire) à un être-donné (le tout-fait) ; à confirmer son pouvoir à travers le cours entier d'une existence par le moyen de l'action et par « l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude »¹⁰⁴. L'éthique constitue la voie d'effectuation de ce pouvoir-faire dans des actions concrètes. Avant l'obligation, la liberté est d'abord une tâche pour elle-même. Ni la loi, ni l'interdiction ne sont premiers. Ce qui est assurément premier c'est une dialectique de l'agir, ce désir d'être dans un désir de faire. L'effort d'exister est affirmation d'être, et en même temps il est différence de soi, manque, désir de l'autre. « L'affirmation de l'être dans le manque d'être, tel est l'effort dans sa structure la plus originale »¹⁰⁵. La visée éthique est souhait d'une vie bonne. Le caractère de souhait souligne l'optatif précédant tout impératif. Au plan éthique, ce souhait s'exprime par la notion d'estime de soi. Ce qui est estimable, c'est la disposition de choisir ou la capacité d'agir intentionnellement. Ensuite, c'est la capacité d'initiative ou la capacité de changer dans le monde. L'estime de soi constitue ainsi le moment réflexif de l'action. Elle est ce qui rend l'individu responsable. L'estime de soi n'est pas une forme d'égoïsme car l'autre aussi ne serait une personne que s'il est capable d'estime de soi. Le désir éthique est en même temps souci de soi, souci de l'autre et souci de l'institution¹⁰⁶.

Le lien établi chez Ricœur entre l'estime de soi et la pratique permet à la théorie narrative d'apporter une contribution indispensable à l'éthique. Interpréter le texte de l'action, c'est pour le personnage s'interpréter lui-même. Au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En conséquence, l'estime de soi sera donc soumise au conflit des interprétations. Elle n'aura pas une certitude scientifique mais seulement la valeur de la plausibilité d'un jugement, et pour la personne celle de la conviction de bien agir. Si l'estime de soi se fonde sur la reconnaissance de notre aptitude d'agir intentionnellement et de notre disposition d'initiative dans le monde, c'est bien l'imagination narrative qui nous permet d'acquérir la certitude de ces pouvoirs. De même, nous ne pouvons atteindre l'idée d'initiative sans la contribution de l'imagination qui nous permet d'attribuer nos actions à

¹⁰⁴ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969, p. 335.

¹⁰⁵ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 336.

¹⁰⁶ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 83-85.

notre pouvoir d'agent¹⁰⁷. « On peut parler à cet égard d'imagination éthique, laquelle se nourrit d'imagination narrative »¹⁰⁸. L'imagination narrative nous permet de juger nos projets, de prendre en considération nos motivations et de nous reconnaître capables d'initiative. La fiction forme le chantier de nos jugements évaluatifs. La narrativité joue ainsi un rôle primordial au plan primitif des choix singuliers. Les variations imaginatives permettent de nouvelles possibilités à l'action. Les récits nous rendent habiles d'unifier notre vie et de la soumettre au jugement de notre vision de la vie bonne¹⁰⁹.

2.3.1.2. Avec et pour les autres

Le désir d'être en deuxième personne chez Ricœur c'est la *sollicitude*. C'est la volonté que la liberté de l'autre soit. La sollicitude présume une réciprocité qui fait de l'autre mon semblable et moi le semblable de l'autre. Sans réciprocité ou sans reconnaissance, l'altérité ne serait pas celle d'un autre que soit même. Si l'autre me sollicite, il m'implore de l'aimer comme moi-même. La relation à autrui est réversible. L'autre est un alter ego, capable de dire « je » comme moi. L'amitié est l'exemple parfait de cette réciprocité où les personnes sont considérées comme insubstituables l'une à l'autre. L'amitié est relation mutuelle, désirable ; une mutualité dans l'échange des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes. Mais la réciprocité n'exclut pas une certaine inégalité. Face à l'inégalité, la sollicitude recherche à restituer l'égalité par les chemins divers de la reconnaissance. L'exigence de réciprocité sera manifestée au plan moral par la Règle d'or et l'impératif kantien du respect¹¹⁰.

À ce niveau les récits jouent aussi le rôle important de nous éduquer, par un travail d'analogie, de relation en couplage et de transfert en imagination¹¹¹ à prendre en compte l'autre comme irremplaçable et respectable, et à considérer nos actions comme unies à celles des autres au sein d'une intrigue. Mon identité et mon histoire sont mêlées avec celles des autres. Autrui est nécessaire à mon bonheur, dans l'échange du donner et du recevoir. Les récits me permettent de découvrir ma responsabilité vis-à-vis de celui qui est

¹⁰⁷ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 193-198.

¹⁰⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 194-195.

¹⁰⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 210.

¹¹⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 85-87.

¹¹¹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 200-201.

mon semblable et qui reçoit les effets de mes actes. Ils nous ouvrent les yeux sur la réciprocité de l'action qui est l'âme de la sollicitude¹¹².

2.3.1.3. Dans des institutions justes

Le désir d'être en troisième personne c'est la médiation des institutions justes. L'autre n'est pas seulement le « tu », c'est également le tiers. Le désir de vivre bien ne se réduit pas à une relation binaire mais s'étend à la vie des institutions. Il s'agit d'une situation qui est déjà éthiquement marquée par des valeurs, des œuvres et des règles établies. Personne ne commence l'éthique. Ce niveau dépersonnalisé du neutre me met en rapport avec le vis-à-vis sans visage. L'autre, c'est le chacun. La visée éthique s'étend au chacun par l'intermédiaire d'une distribution juste. La difficulté résulte dans ce cas des partages obligatoirement inégaux qu'il faut pouvoir traiter avec équité ou égalité proportionnelle. Avant qu'elle soit juridique, *la justice* appartient à la sphère éthique. Elle accroît le souci d'égalité de la sollicitude à l'humanité entière. « À ce stade, la justice est encore une vertu, un sens du juste et de l'injuste avant d'être une loi qui argumente, organise et contraint ». C'est une vertu sur la voie de la vie bonne et une extension à l'humanité entière de la sollicitude qui prend les personnes pour irremplaçables¹¹³.

Pour Ricœur les institutions sont à comprendre comme les structures du vivre-ensemble d'une communauté historique. Elles se caractérisent par un ethos collectif, des mœurs identiques, et non par des règles contraignantes. La justice à ce niveau est liée au souhait de bien vivre et à la sollicitude pour autrui avant de devenir une loi qui contraint. L'institution politique est assimilée dans ce cas à un pouvoir en commun plutôt qu'à une domination. Ce pouvoir en commun correspond à deux traits de la condition humaine : la pluralité et la concertation. Les récits ont une grande importance pour l'ancrage du politique dans la visée éthique. La réinterprétation des récits politiques permet au vivre-ensemble de tenir dans le temps et de se renouveler. Ils participent à former l'imaginaire social d'une communauté politique. Les récits sont encore des moyens puissants de réveiller et d'affiner notre sens de la justice, en faisant état de nos expériences d'injustice¹¹⁴.

¹¹² A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 210-211.

¹¹³ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 87-89.

¹¹⁴ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 202-205.

L'interprétation toujours renouvelée des récits des événements fondateurs ou des instants symboliques de l'histoire d'un groupe humain, accroît la volonté de vivre ensemble, base du pouvoir, et la source du sens de la justice. Les récits nous permettent de nous approprier de manière créative les traditions de la vie bonne, et participent à la constitution de nos attitudes et de nos croyances au plan de la relation à nous-mêmes, à autrui et à chacun au sein des institutions sociales. Les récits stimulent notre visée éthique en entretenant notre imaginaire individuel, intersubjectif et social¹¹⁵.

La dialectique du propre, du proche et du lointain pousse Ricœur à adopter la visée aristotélicienne de la vie bonne, du vivre bien comme base des règles de la communauté civile. Il fait ce désir de la vie bonne la source d'inspiration même du vivre-ensemble, déplaçant le désir privé de bonheur en penchant à une réalisation collective dans l'échange d'un donner-recevoir¹¹⁶. Ricœur redéploie le champ du pouvoir en favorisant le rapport d'horizontalité et de coopération, et ouvre la voie à une théologie politique du vivre ensemble. Le vouloir vivre-ensemble évite les complications de la démocratie représentative. Les débats et les controverses sont alors pensés comme des opportunités de changer l'habitude de vivre ensemble en une action volontaire, comme si on renouvelait tous les jours le contrat social¹¹⁷. Mais cette visée éthique de la vie bonne et du vivre ensemble dans la justice doit passer selon Ricœur au crible de la norme morale.

2.3.2. La norme morale

L'intention éthique, pour Ricœur, doit passer par le biais de la norme morale. Il s'agit d'un passage de la visée téléologique à la tradition kantienne déontologique.

2.3.2.1. De l'éthique à la morale

On passe de l'intention éthique vers des valeurs quasi-objectives telles que la justice, l'égalité, la fraternité, l'amitié. Ricœur insiste sur le caractère mixte des valeurs. Il s'agit d'un compromis entre les trois dimensions de l'intention éthique : le désir de liberté, la reconnaissance mutuelle et les situations déjà éthiquement qualifiées. « Les valeurs sont à mi-chemin sur la voie de l'institution des normes et des lois morales ». Le passage à la morale s'opère quand les valeurs et les règles d'action mettent en lumière la division de

¹¹⁵ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 211.

¹¹⁶ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 700.

¹¹⁷ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 704.

l'être humain entre un préférable objectif et un désirable égoïste. La règle prend alors le visage négatif de l'interdiction, de la norme extérieure à mon intention spontanée, et opposée à mon désir de liberté et de reconnaissance. L'origine de l'éthique est oubliée. L'énigme de la non-coïncidence, de la faille de la liberté, et de la possibilité du mal rend nécessaire la définition de normes morales pour défendre le lien social. La règle devient contre le désir quand ce désir fait violence à l'égard d'un autre désir. L'interdiction a alors un rôle bénéfique et salutaire. Elle défend des valeurs du caprice de chacun. A l'interdit, la loi joint l'anonymat de l'exigence de l'universalité¹¹⁸.

2.3.2.2. *L'estime de soi et le respect*

Le passage de la visée éthique par la norme est une exigence de rationalisation, de formalisation et d'universalisation de mon souhait. L'inclination est éliminée. Le formalisme rend hostile le désir et la raison, et divise l'affectivité en deux : une affectivité liée au désir et une affectivité liée à la raison. L'estime de soi liée à la pathologie du désir devient amour de soi, c'est-à-dire une estime de soi pervertie par le penchant au mal, alors que l'estime de soi qui est passée au crible de la norme universelle devient *respect*¹¹⁹.

2.3.2.3. *La sollicitude et le respect dû aux personnes*

La sollicitude au plan moral devient *respect dû aux personnes*. Ricœur choisit la Règle d'or comme formule de transition entre la sollicitude éthique et le second impératif kantien qu'est le respect dû aux personnes. La Règle d'or a pour fonction constante d'exprimer une norme de réciprocité. Comme la sollicitude montrait la fonction dialogale de l'estime de soi, le respect dû aux personnes révèle la dimension plurale de l'universalité. Ce principe apparaît comme une formalisation de la Règle d'or. Il reprend la visée de la Règle d'or, qui est celle de la sollicitude, et qui consiste à restituer la réciprocité là où régit le manque de réciprocité. Dans ce principe s'entend la voix de la sollicitude qui revendique que la diversité des personnes et leur altérité soient respectées¹²⁰.

2.3.2.4. *Le sens de la justice et les principes formels de justice*

L'idée de justice, passant à travers le critère rationnel, se transforme en légalité publique, en des principes formels de justice qui organisent la vie de la cité. Pour Ricœur,

¹¹⁸ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 89-91.

¹¹⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 91-93.

¹²⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 93-95.

c'est avec la théorie de justice de Rawls qu'on trouve le meilleur exemple d'une formalisation de l'idée de justice. Il s'agit d'arriver à une définition clairement procédurale de la justice, qui sépare le « juste » du « bon », afin de parvenir à un consensus social indispensable dans une société moderne pluraliste. Il s'agit d'une action rationnelle de délibération sur laquelle tout le monde s'accorde, et qui tient à l'accord entre une perspective déontologique et une approche contractualiste. La fonction du contrat social est de faire découler les contenus des principes d'une procédure équitable. Ces principes sont des principes de distribution. Ils assurent une égalité de liberté (premier principe) et de chance (deuxième principe). Ces principes exigent que l'indispensable inégalité dans la distribution soit à l'avantage de tous et de maximiser la part minimale afin qu'aucun défavorisé ne se voit comme la victime du système. Aucune place ne devrait être laissée à une idée de bien commun pour éviter une fondation utilitariste des institutions. Cette théorie appelle à un équilibre prudent entre l'argumentation rationnelle et des convictions bien pesées. Elle vise à une normalisation graduelle des convictions, par adaptation mutuelle entre convictions et théorie. Le sens de la justice ne cesse d'inspirer la recherche des principes de justice¹²¹.

2.3.3. La sagesse pratique

Pour Ricœur, la loi parfois ne suffit pas à déterminer le comportement dans une situation historique particulière et contingente. Il est alors nécessaire de poursuivre dans la vie éthique concrète les sources et ressources de l'action sensée. Les conflits et les problèmes de la morale d'obligation ne trouvent de solution qu'au niveau d'une sagesse pratique. Celle-ci retourne à l'intention éthique première de la visée de bonne vie pour rendre possible un jugement moral en situation. C'est une phonèsis qui réalise le passage des principes moraux aux jugements et aux actions en contexte. Le jugement moral en action doit accomplir une fine dialectique entre l'universalité de l'argumentation et la singularité des convictions. « Ce qui fait de la conviction un partenaire inéliminable, c'est le fait qu'elle exprime les prises de position d'où résultent les significations, les interprétations, les évaluations relatives aux biens multiples qui jalonnent l'échelle de la praxis...L'équilibre réfléchi entre l'éthique de l'argumentation et convictions bien

¹²¹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 95-97.

pesées »¹²² renforce l'articulation que Ricœur fait entre déontologie et téléologie. Mais ces convictions sont aussi le fruit de l'histoire des mœurs, d'où elles sont attachées à une vision narrative de l'identité du sujet. C'est alors l'herméneutique des récits qui nous aide à comprendre la façon dont le sujet s'approprie ces convictions culturelles. Cette articulation entre la téléologie et la déontologie revient chez Ricœur dans le thème de la justice¹²³.

2.4. *La justice*

Ricœur veut montrer que les règles de justice qui ordonnent le droit à l'intérieur des institutions sont toujours de quelque façon enracinées dans un sens de la justice qui est encore de l'ordre de l'intention éthique. D'autre part, il tire grand profit de la définition des institutions comme des systèmes de distribution pour parler de la justice distributive qui implique la communauté politique. Il définit alors la société comme un phénomène congrégationaliste, mutualiste. Institutions et individus sont dans une relation réciproque qu'expriment bien les notions de contrat et d'accord mutuel.

Ricœur réintroduit dans la philosophie du droit la visée téléologique aristotélicienne de la vie bonne. La justice appartient à la fois à une conception téléologique imbibée dans la pensée grecque, du souhait de la vie bonne, ainsi qu'à une conception déontologique sous l'influence des Lumières, et notamment de Kant, qui situe les rapports juridico-politiques sous la garde de la loi, de la légalité. La justice est donc à l'intersection de deux anthropologies divergentes. Dans le modèle téléologique, c'est la visée de la vie bonne qui vient en premier et la justice devient la fin de l'action de l'homme. Le modèle déontologique vise à éviter le mal. La justice est alors plus perçue comme moyen que comme une fin. Elle devient soubassement de réflexion et combinaison de méthodes pour prévenir les difficultés résultantes du vivre-ensemble. Cette conception favorise le contrat, comme chez Rousseau, Kant, et plus tard Rawls. La création du contrat a pour but et fonction de séparer le juste du bon en remplaçant la procédure d'une délibération imaginaire à tout engagement antérieur relatif à un apparent bien commun¹²⁴.

¹²² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 335.

¹²³ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 97-100.

¹²⁴ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 500-503.

2.4.1. L'ambivalence de la justice

L'idée de justice présente une ambivalence pour Ricœur. D'un côté, le juste tend vers « le bon » en étendant au domaine social la puissance de l'intention éthique, de l'autre, il tend vers le « légal » des systèmes juridiques. Le juste regarde vers le bon car la justice est une extension de la sollicitude pour autrui au sans visage, au chacun. La justice n'est pas seulement la règle abstraite de la répartition pour un bon déroulement des relations humaines, mais elle est avant tout un sens de la justice ancré dans le passé des mythes grecs ou des sentiments religieux bibliques. De plus, le sens de la justice est associé au sens de l'injuste qui souvent le précède. La justice apparaît alors comme une vertu sur le chemin de la vie bonne, où le sens de l'injustice anticipe les raisonnements des politiques et des juristes. Une conception téléologique reste à l'arrière-fond des convictions concernant le juste et l'injuste, convictions cultivées par une longue histoire culturelle. L'approche déontologique de la justice ne peut se limiter de son seul désir d'autonomie formelle. Elle doit se joindre à une perspective téléologique qui vise le bien vivre, avec et pour les autres, dans des institutions justes. Cependant, l'approche déontologique est importante pour parvenir à des convictions soumises au jugement de la rationalité pratique. Aussi, la morale doit s'exprimer sous forme d'interdits généraux parce que le risque de la violence est toujours présent dans les actions humaines¹²⁵.

La justice se situe ainsi entre ces deux modèles et doit interdire le péril d'absolutiser l'un d'eux aux dépens de l'autre. Ricœur conçoit ainsi la justice comme l'action qui réalise une dialectique créative entre le téléologique aristotélicien et le déontologique kantien, ce qui ouvre le juriste à la démocratie de la modernité tout en se fondant sur les traditions dans leur pluralité. Il fournit aux juristes une vision communautariste méthodologique et non pas concrétiste, qui ouvre à la modernité sans abandonner la tradition¹²⁶.

Dans cette corrélation entre la visée de la vie bonne et la règle, Ricœur introduit le jugement prudentiel, la *phronesis*, ou la sagesse pratique. Celle-ci accentue le pôle aristotélicien pour équilibrer le penchant procédural dominant chez les juristes. La sagesse pratique ou le jugement prudentiel prime lorsqu'il est question de l'application à des situations concrètes, et donc renvoie à la pratique concrète du magistrat. Le droit récapitule la pensée de Ricœur qui favorise l'articulation possible entre narration, argumentation,

¹²⁵ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 502-505.

¹²⁶ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 720-722.

visée et norme, dans un domaine en adaptation continue par rapport à des conditions réelles et demandant une vigilance herméneutique perpétuelle¹²⁷.

La réflexion sur la justice chez Ricœur est liée à sa thématique de l'homme capable, qui repère dans la question de la responsabilité une suite juridique. L'idée fondamentale est la notion de capacité. Elle forme à ses yeux le référent dernier du respect moral et de l'identification de l'homme comme sujet du droit. Le sujet n'est effectivement sujet de droit qu'une fois ses dispositions adaptées dans la relation dialogique à l'autre, lorsque cette relation ait une dimension institutionnelle. La trilogie présente dans *Soi-même comme un autre* entre le « je », autrui et l'institution est aussi le fondement organisateur de la philosophie du droit à partir d'une division de l'altérité en une altérité interpersonnelle et une altérité institutionnelle¹²⁸.

2.4.2. La justice, vertu éthique du politique

Pour Ricœur, la vertu de justice est l'élément éthique du politique qui cherche « à remettre la domination sous le contrôle du pouvoir en commun »¹²⁹, le pouvoir basé sur le vouloir vivre et agir en commun d'une communauté historique. L'insertion éthique à l'intérieur des pratiques politiques fait appel à une sagesse pratique collective sous la forme de délibération. Le sens de la justice incite une discussion publique où se décident les ordres de préséance entre divers niveaux de justice. Cette discussion publique présume un débat public dans lequel s'affrontent les valeurs en jeu. La sagesse pratique convient alors au jugement cultivé par le débat public¹³⁰.

Le discours politique public n'est pas une science mais une conviction droite. Il appartient au domaine de la rhétorique qui fait appel à des raisonnements seulement probables. Le probable correspond à l'action sensée dans le monde de l'interaction. La rhétorique est l'art d'argumenter. Agir, s'attester, convaincre par le discours politique se place dans un endroit médian entre la science certaine et l'opinion illusoire. Le langage politique fait apparaître un assentiment conflictuel qui est l'expression du caractère non fondant de façon scientifique ou dogmatique du bien public. Ici se manifeste la fragilité primordiale du langage politique habité par le doute et l'opposition entre la pluralité des

¹²⁷ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 723.

¹²⁸ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 732-733.

¹²⁹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 299.

¹³⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 508.

opinions. Ricœur propose dans ce contexte « une dialectique fine entre argumentation et conviction, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement moral en situation »¹³¹, et l'affermissement de l'équilibre prudent entre l'éthique de l'argumentation et les convictions bien pesées¹³².

2.4.3. La justice, vertu éthique de la pratique judiciaire

Le discours de la justice convient encore pour Ricœur au langage propre à l'appareil judiciaire. La justice argumente en comparant des raisons dans des situations de concurrence. Elle fait partie de l'activité communicationnelle imprégnée par une prise de décision qui tranche le conflit. La vigueur de la justice s'exprime par la logique d'équivalence de l'égalité de tous devant la loi et par l'éthique du meilleur argument.

C'est dans la réflexivité de l'action juridique elle-même que Ricœur discerne la vraie réponse à donner aux injonctions nouvelles de la modernité, choisissant une attitude qui fasse droit au droit. Il voit dans la philosophie du droit l'intermédiaire pour articuler, en vue d'un jugement prudentiel, interprétation et argumentation. Ricœur relève une double objection : celle du courant qui favorise la seule inclinaison de l'interprétation et celle des penseurs de l'argumentation pure. Ricœur reprend dans cette controverse des termes semblables à une alternative qu'il a toujours refusée entre l'expliquer et le comprendre. Ricœur qui cherche à réintroduire la dimension éthique dans le droit, discerne une pensée qui favorise les ressources textuelles de la narration, du développement de la mise en intrigue de vies enchevêtrées, source de l'interprétation. L'application d'une règle est un mélange d'interprétation des faits et d'interprétation des normes. En ce sens, l'interprétation n'est pas extérieure à l'argumentation, elle en forme l'organe.

La vérité juridique est assez familière de la conception tensive que Ricœur a toujours défendue dans toutes les sciences humaines. Il la désigne de vérité de convenance, à savoir une sorte de certitude situationnelle liée à une intime conviction. Il ne s'agit pas d'objectivité mais plutôt d'une conduite selon laquelle, dans une situation, cette décision est la meilleure des choses à faire. C'est l'évidence hic et nunc de qui est convenable, de ce qu'il convient de faire. Cette conception tensive de la vérité, telle qu'on peut la voir dans la pratique judiciaire, existe dans plusieurs autres activités humaines qui ont à mêler de

¹³¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 334.

¹³² A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 510-515.

manière semblable interprétation et argumentation pour modifier leur dialectique en acte. Le politique, confronté à des choix stratégiques, est aussi appelé à appliquer les jugements prudents les plus adéquats à des situations chaque fois singulières.

La sagesse pratique est donc le domaine ordinaire de ceux qui ont en charge les arbitrages fondamentaux, et ces choix sont de plus en plus compliqués. Ils font de moins en moins la division entre le bien et le mal ou entre le blanc et le noir, mais entre le gris et le gris, ou cas clairement tragique, entre le mal et le pire¹³³.

Mais la justice ne se limite pas à la pratique judiciaire chez Ricœur. La justice constitue également l'idée ou l'idéal de justice qui est la vertu des institutions. Elle est identifiée à la justice distributive qui consiste à donner à chacun selon son dû. Le légalisme de la justice s'exprime par l'idée d'égalité proportionnelle au sein d'une distribution nécessairement égale. Le sens de la justice qui est derrière un tel formalisme n'est cependant pas univoque. Il oscille entre le bon et le légal. Au premier niveau, l'idéal de justice est illustré sous la forme d'un réciproque désintéressement. À un deuxième niveau, il s'exprime par un désir de corrélation mutuelle, voire de mutuel endettement. Il y a vacillation entre concurrence et solidarité. Même si l'idée de solidarité est présente, la réunion des intérêts prévient l'idée de justice de s'élever au niveau d'une reconnaissance mutuelle véritable. L'intention éthique reste cachée par l'acte de délibération. C'est la fonction de l'amour d'aider le sens de la justice à s'élever au niveau d'une reconnaissance authentique. Un lien doit être établi entre l'amour et le sens de la justice, entre la poésie hymnique de l'amour et la prose rigoureuse de la justice¹³⁴.

2.4.4. La justice et l'amour

Pour Ricœur, la règle de la justice, laissée à elle-même, tend à soumettre la coopération sociale à la concurrence des intérêts rivaux. Elle sera alors interprétée dans un sens utilitariste qui consiste à éviter le plus grand désavantage. Ce qui sauve la règle de justice de rester dans l'utilitarisme est sa secrète proximité avec le commandement de l'amour qui vise à fuir le sacrifice de quelques-uns au profit du plus grand bien pour le plus grand nombre. De même, laissé à lui-même, le commandement d'aimer « n'accède à la

¹³³ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 734-737.

¹³⁴ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 518-520.

sphère éthique qu'au prix de conduites paradoxales et extrêmes »¹³⁵, et qui risqueraient de devenir amoraux et menant au chaos, à la non-résistance aux méchants et à la couardise. C'est pourquoi ces conduites doivent être interprétées par la règle de la justice qui devient le canal de l'amour. On est alors en présence d'une tension entre deux logiques, celle de l'équivalence selon la justice et celle de la surabondance selon l'amour. La justice devient le medium de l'amour et l'amour devient l'inspirateur de la justice. Le commandement de l'amour redirige l'éthique et corrige la règle de la justice. La dialectique entre amour et justice pourrait être également signifiée par le lien entre une poétique de l'existence et une rhétorique de l'argumentation. La logique de l'argumentation raisonnable sert de filtre à des croyances éthiques inspirées de la tradition biblique et trouvant par ce biais le moyen d'entrer dans le champ éthique, alors que la poétique de l'existence met la morale commune dans une perspective religieuse particulière qui consiste dans la tension entre l'amour unilatéral et la justice bilatérale. La surabondance devient la vérité cachée de l'équivalence¹³⁶.

2.5. Conclusion

Ricœur met en relief le rôle du désir qui pousse vers l'action et qui s'illustre dans l'attestation et le témoignage. Le langage est important pour la compréhension de soi et pour créer de nouveaux modes d'être. De même autrui, la société et les sciences humaines sont indispensables dans ce contexte pour la compréhension du soi-même. D'où l'importance que donne Ricœur à la réciprocité dans les relations humaines, sociales et institutionnelles. Son éthique n'est pas séparée d'une politique et d'une anthropologie. La rénovation de la société se réalise à travers une interprétation créative de soi. Le Soi chez Ricœur est une synthèse d'activité et de réceptivité, de liberté et de nature, de fragilité et de capacité, de volontaire et d'involontaire, de fini et d'infini, de mal et de bonté, l'affirmation et la négation. Le rôle de l'éthique consiste alors à tirer l'homme hors de son manque ou de sa non-coïncidence en recréant son Soi par l'intermédiaire de l'imagination créative liée à l'étude des récits. D'où la corrélation entre l'identité narrative et l'identité éthico-morale du Soi. Le Soi se transforme et se purifie en s'appropriant le monde du texte et en essayant d'appliquer la vision du monde du texte dans la vie pratique. À ce niveau, Ricœur affirme

¹³⁵ Paul RICŒUR, *Amour et justice*, p. 54.

¹³⁶ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 528-532.

la primauté de l'identité éthique sur l'identité narrative vu l'in-correspondance entre le récit et la pratique, et il rejoint Levinas dans l'affirmation du primat éthique de l'autre sur soi.

Par sa préoccupation constante des médiations, Ricœur n'en reste pas moins kantien. L'autonomisation de la pensée qu'il effectue est kantienne, mais il s'éloigne de Kant en considérant que son formalisme le mène à une pensée qui exclue le désir, l'adhésion, la conviction, et donc des dimensions concrètes et contextuelles des choix. Soucieux à ne rien éliminer, Ricœur veut recevoir dans le champ de la philosophie toutes les expressions de la sensibilité humaine, sans pour autant abandonner l'attitude critique du philosophe¹³⁷.

La réflexion éthique de Ricœur distingue entre le désir téléologique et les principes déontologiques. Il sépare éthique et morale et introduit une dissymétrie en faveur de l'intention éthique, ne donnant à la loi morale qu'un statut dérivé, second. Il met en place la triade du « je », « tu », « il ». Le « je veux » ou « je peux » de l'homme capable d'agir marque une éthique qui soutient la liberté. Cette volonté ne se heurte pas directement à la norme, à l'interdit. Le passage à éthique ne se réalise vraiment qu'avec la rencontre de l'autre qui sollicite, et avec l'expérience de la négativité et de la violence. Intermédiaires obligatoires, la règle et la norme n'interviennent que de manière seconde pour vérifier l'intersubjectivité. Le troisième pôle, neutre, est formé par le changement de la relation en contrat créateur d'institutions. Le désir téléologique qui représente le niveau éthique, illustre la capacité d'affirmation et d'initiative du soi, la sollicitude de l'autre et la justice pour chacun. Cela met en relief les thèmes du vivre-ensemble, de la réciprocité et de l'échange d'un donner-recevoir chez Ricœur. Or, quand le désir de reconnaissance devient source de violence, l'éthique se trouve devant l'exigence de passer par le crible des normes morales qui ont pour fonction de limiter la violence de la liberté. Ce n'est qu'à la fin de ce mouvement que l'on se trouve confronté à la morale aperçue comme capacité à élaborer des lois, des impératifs, qui ont pour rôle de réaliser la division entre le bien et le mal. Le négatif prime alors par le commandement de ne pas tuer, et la loi en est sa phase terminale, trop longtemps regardée dans la tradition kantienne comme base. Cependant, quand on se retrouve dans des situations complexes auxquelles les normes morales ne peuvent répondre, on est dans la nécessité de retourner au niveau éthique pour retrouver les sources d'une

¹³⁷ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 742.

action sensée. Dans son éthique, Ricœur distingue trois parties : celle du désir d'accomplissement ou la visée éthique, celle de l'indispensable interdit et de la prescription ou la norme morale, et enfin l'éthique concrète et les choix quotidiens ou la sagesse pratique. Il met en rapport dialectique le trinôme de l'éthique divisée entre le souci de soi, de l'autre et de l'institution, et le ternaire de l'éthique, la morale et la sagesse pratique. En faisant de l'éthique le fondement de la morale, Ricœur se diffère du formalisme de Kant et lui oppose la vigueur des convictions, des désirs, l'intensité ontologique qu'il situe dans le désir de chacun d'une vie bonne qui ne peut être que singulière, à la manière du *telos* aristotélicien¹³⁸.

Dans ce contexte apparaît l'importance du rôle de la sagesse pratique dans l'articulation entre les principes moraux universels et les actions éthiques contextuelles, entre l'universalité de l'argumentation et la particularité des convictions. La sagesse pratique joue alors le rôle de discernement dans le jugement moral en situation. Cette articulation entre le téléologique et le déontologique dans le discernement moral de la sagesse pratique s'illustre clairement dans le concept de la justice qui articule ensemble le sens de la justice (téléologique) et la justice formelle ou légale (déontologique). Ainsi, la justice chez Ricœur devient le lieu par excellence de la pratique du discernement moral qui lie ensemble la modernité et la tradition, le bon et le légal, la liberté et l'interdit, l'argumentation rationnelle et la conviction situationnelle.

Après cette vue d'ensemble de la philosophie de Paul Ricœur, on établira dans la troisième partie une comparaison entre la philosophie de Levinas et celle de Ricœur, les points de convergences et de divergences, ainsi que l'apport de la justice pour le discernement moral chez les deux philosophes respectivement.

¹³⁸ F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 740-742.

3. COMPARAISON ENTRE LA PHILOSOPHIE DE PAUL RICŒUR ET D'EMMANUEL LEVINAS

3.1. *Convergences*

3.1.1. La phénoménologie

Ricœur et Levinas se ressemblent en leur contestation du structuralisme et leur enracinement similaire dans la phénoménologie. Ils n'adoptent pas le pessimisme éthique et ils différencient l'éthique du domaine politique. Ils ont des thèmes semblables dans le domaine phénoménologique. Ricœur emprunte à Levinas l'expression de « signifiante de la trace » pour signifier la confusion d'un ordre existant, riche en sens mais sans aboutissement de communication. En répétant l'horizon incompréhensible de l'ontologie, Ricœur retrouve la voie de la pensée de Levinas qui va d'autrui à soi.

Dans les années quatre-vingt, la réflexion éthique met ensemble Ricœur et Levinas à l'intérieur de la vie intellectuelle française. Ils se rejoignent dans la critique de la réflexion de Heidegger. Levinas perçoit que la pensée de Heidegger est perplexe et imprécise, alors que Ricœur entretient un rapport compliqué avec son œuvre. Levinas et Ricœur affirment que la question de Dieu n'est pas liée à celle de l'être, inversement aux disciples de Heidegger qui indiquent que la question de Dieu découle de l'être. Ce qui les unit c'est la phénoménologie de Husserl, c'est-à-dire la radicalité philosophique, et le judaïsme¹³⁹.

3.1.2. L'exégèse et l'herméneutique biblique

La Bible, un identique attrait pour l'exégèse, et un souci de la considération de leur tradition religieuse sont des thèmes communs chez Ricœur et Levinas. Aussi, tous les deux évitaient qu'on les considère comme philosophes religieux.

Ils désirent maintenir la particularité du domaine philosophique, tout en élaborant une recherche simultanée sur les textes de leur tradition religieuse. Levinas et Ricœur ont des problèmes de réception semblables. Soit on les considère comme des penseurs religieux, ce qui les place dans un endroit extérieur par rapport à la philosophie, soit au contraire on souligne leurs textes nettement philosophiques, indépendants de leurs opinions religieuses, ce qui fait que l'on a une idée abrogée et arbitraire de leurs pensées. Tous les deux veulent

¹³⁹ Louis FEVRE, *Penser avec Ricœur* (Savoir penser. Synthèse), Lyon, Chronique sociale, 2003, p. 89-93.

articuler leur tradition religieuse et la tradition philosophique, non pas pour réaliser une combinaison irréalisable, mais pour maintenir une résistance indépassable entre ces deux traditions.

3.1.3. L'espérance

Chez Levinas, comme chez Ricœur, la culpabilité ne se convertit pas en désespérance. La culpabilité devient chez Levinas un excès d'exigence envers soi et un sentiment de bonté. Chez Ricœur elle se transforme en surabondance de la grâce vis-à-vis du péché et de la dissymétrie naturelle en faveur du bien.

3.1.4. La justice

La réciprocité de Ricœur se reconnaît totalement à travers la justice de Levinas qui a pour fonction de comparer, rassembler et penser la synchronie de l'être et de la paix. C'est la justice qui permet de mesurer la démesure de la responsabilité, de thématiser, de philosopher et de rationaliser, rejoignant par cela la nécessité de l'argumentation rationnelle et de la reconnaissance réciproque chez Ricœur.

3.2. *Divergences*

3.2.1. L'altérité absolue

Cependant, malgré la proximité entre Ricœur et Levinas, une concrète dissemblance les sépare. Leurs approches et positions philosophiques propres diffèrent. Le primat donné à l'autre par Levinas est refusé par Ricœur. De plus, Ricœur refuse l'éthique sans ontologie de Levinas qui voit l'ontologie comme autoritaire. Puis Ricœur est contre l'absolutisation de l'altérité chez Levinas et du videment du « je » de toute consistance, ce qui mène à la passivité totale dans la responsabilité et conteste à la personne le contrôle individuel et subjectif du sens, ainsi que l'aptitude de décision nécessaire pour répondre « me voici ».

Comme Levinas, Ricœur nie l'absolutisation abstraite du soi conseillée par Husserl. Mais il nie encore l'abîme qu'a établi Levinas entre le Même et l'Autre, et qui rend inconcevable « un concept d'ipséité défini par son ouverture et sa fonction découvriante »¹⁴⁰, car ce qui intéresse Ricœur c'est un modèle d'échange et de dialogue.

Contre l'égologie de la phénoménologie husserlienne, Ricœur différencie deux sortes d'identité, l'ipse et l'idem, alors que Levinas divise entre le Même et l'Autre entièrement

¹⁴⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 391.

étranger et qui se manifeste par son visage à travers un rapport brisé. Contre l'absolution de la relation de Levinas, Ricœur introduit une dialogique ou une argumentation de la promesse, tout en partageant avec Levinas la croyance qu'autrui est le chemin nécessaire de l'injonction contre les égarements de contrôle de la subjectivité. Il y a une dissimilitude entre les deux quant à la notion d'une assignation capable de susciter une estime de soi¹⁴¹. Ricœur admet enfin son ignorance de l'identité de l'Autre chez Levinas, s'il s'agit

« d'un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête »¹⁴².

3.2.2. L'injonction et la reconnaissance

Ricœur présente une phénoménologie différenciée de l'autre en tant qu'autrui afin d'échapper au choix entre le critère clairement discernable de l'appréhension d'autrui, comme chez Husserl, et le critère instantanément moral de l'injonction intrinsèque à l'appel à la responsabilité, comme chez Levinas. Selon Ricœur, la philosophie de Levinas repose sur l'initiative de l'autre sans instaurer de véritable relation,

« dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'absout, de toute relation. Le visage de l'Autre se soustrait à la vision des formes et même à l'écoute des voix. En vérité, le visage n'apparaît pas, il n'est pas phénomène, il est épiphanie »¹⁴³.

Ce visage, pour Ricœur, est celui d'un maître de justice qui instruit sur le monde éthique en interdisant le meurtre et commandant la justice. Là, Ricœur met en relief le contraste entre la réciprocité de l'amitié et la dissymétrie de l'injonction puisque c'est à l'accusatif seulement que le soi est rejoint par l'injonction et assigné à la responsabilité par l'autre. Ricœur met les descriptions de Levinas de l'Autre dans le prolongement de l'éthique kantienne, mais à la différence que « Kant mettait le respect de la loi au-dessus du respect des personnes, avec Levinas le visage singularise le commandement : c'est chaque fois pour la première fois que l'Autre, tel Autre, me dit : Tu ne tueras pas »¹⁴⁴. Pour

¹⁴¹ L. FEVRE, *Penser avec Ricœur*, p. 94-96.

¹⁴² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

¹⁴³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 221.

¹⁴⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 387.

Ricœur, puisque le Même signifie totalisation et séparation chez Levinas, l'Autre ne peut plus désormais être exprimé dans le langage de la relation. L'Autre s'absout de la relation comme l'Infini se soustrait à la Totalité. Cette rupture de l'altérité absolue s'effectue à travers l'hyperbole qui, par la séparation, fait que le moi ignore Autrui. Ricœur affirme que pour qu'une extériorité puisse avoir une réponse responsable à l'appel de l'autre, elle présuppose une disposition d'accueil et de reconnaissance. Une intériorité déterminée par la seule volonté de repli et de clôture n'entendra jamais une parole étrangère qui serait comme rien pour une vie insulaire. Il faut bien donner au soi une capacité d'accueil qui découle d'une construction réflexive. Pour Ricœur, on ne doit pas réduire l'altérité de l'Autre à celle d'un maître qui enseigne car il y a le danger que ce maître devienne un bourreau, ou un maître qui requiert seulement un esclave. Même le maître qui enseigne doit être reconnu dans sa supériorité. Pour cela Ricœur affirme que la voix de l'Autre qui demande de ne pas tuer devienne nôtre. Là, le langage joue le rôle important de nous offrir ses ressources de communication et de réciprocité afin « qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument entre le moi séparé et l'Autre enseignant »¹⁴⁵. La mutualité que Ricœur prône exige que

« chacun aime l'autre en tant que ce qu'il est. Ce n'est précisément pas le cas dans l'amitié utilitaire, où l'un aime l'autre en raison de l'avantage attendu, moins encore dans l'amitié plaisante. On voit ainsi s'imposer, dès le plan éthique, la réciprocité, qui, au plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'or et l'impératif catégorique du respect »¹⁴⁶.

Cela suppose simultanément le respect de l'autre et de soi dans « une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi ». Le primat éthique de l'autre sur le soi, qui brise la fermeture du même chez Levinas, ne doit pas avoir pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi¹⁴⁷.

Ricœur rejoint l'idée de la responsabilité chez Levinas en affirmant qu'autrui doit pouvoir compter sur nous à travers la présence permanente de soi-même en ce sens que nous nous devons à l'autre. Le thème de responsabilité joint les deux sens : « compter sur » et « être comptable de ». La responsabilité implique la réponse « me voici » à la question :

¹⁴⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 391

¹⁴⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 215.

¹⁴⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

« Où es-tu ? », posée par l'autre qui me sollicite, ce qui demande de la persistance et l'affirmation de soi¹⁴⁸.

Face au mouvement unilatéral d'autrui vers moi chez Levinas, Ricœur affirme que ce mouvement implique un mouvement inverse de moi à autrui, deux mouvements qui se complètent sans s'exclure.

« Ce mouvement d'autrui vers moi est celui qu'inlassablement dessine l'œuvre de Levinas. À l'origine de ce mouvement, une rupture (...) Chez lui, l'identité du Même a partie liée avec une ontologie de la totalité que ma propre investigation n'a jamais assumée, ni même rencontrée. Il en résulte que le soi, non distingué du moi, n'est pas au sens d'un sujet d'action, de récit, d'engagement éthique. Une prétention l'habite, qui exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de séparation, qui fait que l'altérité devra s'égaliser à l'extériorité radicale »¹⁴⁹.

Ricœur insiste sur l'altérité de la conscience face à sa réduction à l'altérité extérieure d'autrui dans l'ensemble de l'œuvre de Levinas.

« Le modèle de toute altérité, c'est autrui. À l'alternative : soit "l'étrangèreté" selon Heidegger, soit l'extériorité selon E. Levinas, j'opposerai avec obstination le caractère original et originaire de ce qui m'apparaît constituer la troisième modalité d'altérité, à savoir l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité. Si l'injonction par l'autre n'est pas solidaire de l'attestation de soi, elle perd son caractère d'injonction, faute de l'existence d'un être conjoint qui lui fait face à la manière d'un répondant »¹⁵⁰.

Ricœur croit comme Levinas qu'autrui est le chemin obligé de l'injonction, mais tout en soulignant

« la nécessité de maintenir une certaine équivocité au plan purement philosophique du statut de l'Autre, surtout si l'altérité de la conscience doit être tenue pour irréductible à celle d'autrui. Certes, Levinas ne manque pas de dire que le visage est la trace de l'Autre. La catégorie de la trace paraît ainsi corriger autant que compléter celle d'épiphanie »¹⁵¹.

¹⁴⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

¹⁴⁹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

¹⁵⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

¹⁵¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

3.2.3. Substitution et capacité

Ricœur montre que le concept de substitution chez Levinas mène à une condition d'inhumanité des victimes et des otages dans la mesure même où elle réduit leur « soi » à la passivité. La vraie substitution doit solliciter la responsabilité de « l'autre » qui est persécuteur comme nous tous. Il désapprouve que ce soit à l'outrage, la plénitude de l'injustice, qu'il est réclamé d'indiquer l'appel à la bienveillance. Ricœur affirme que l'éthique débranchée de l'ontologie de Levinas est sans langage juste et adéquat. L'ontologie joue le rôle d'insister non pas sur l'incapacité du « subir » mais sur la capacité de l'existence, de la parole et de la responsabilité de mes actions¹⁵².

3.2.4. Sollicitude et obéissance au devoir

Ricœur considère que l'injonction telle qu'elle est décrite par Levinas doit susciter une réponse qui corrige la dissymétrie du face-à-face car une dissymétrie non compensée briserait l'échange du donner et du recevoir et écarterait la sollicitude, en effet

« comment pareille instruction s'inscrirait-elle dans la dialectique du donner et du recevoir, si une capacité de donner en échange n'était libérée par l'initiative même de l'autre? Or de quelles ressources peut-il bien s'agir, sinon de ressources de bonté ? [...] Je parle ici de bonté ; il est, en effet, remarquable que, dans de nombreuses langues, la bonté se dit à la fois de la qualité éthique des buts de l'action et de l'orientation de la personne vers autrui, comme si une action ne pourrait être estimée bonne, si elle n'était faite en faveur d'autrui, par égard pour lui. C'est cette notion d'égard qui doit maintenant nous arrêter »¹⁵³.

La sollicitude selon Ricœur suppose le primat de l'éthique sur la morale à laquelle appartient le vocabulaire de l'assignation et de l'injonction jugé trop moral, et obsédé par le désaccord et le mal selon Ricœur. Le fait que l'Autre, sous l'image du maître de justice, et même sous celle du bourreau, qui est mis en relief dans « Autrement qu'être ou au-delà de l'essence », doit obliger les protections d'un moi séparé, nous entraîne dans l'ordre de l'impératif et de la norme. Ricœur cherche la possibilité

¹⁵² L. FEVRE, *Penser avec Levinas*, p. 102.

¹⁵³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 221.

« de creuser sous la couche de l'obligation et de rejoindre un sens éthique qui n'est pas à ce point enfoui sous les normes qu'il me puisse être invoqué comme recours lorsque ces normes deviennent à leur tour muettes face à des cas de conscience indécidables »¹⁵⁴.

Contre l'obéissance au devoir, Ricœur définit la sollicitude comme spontanéité bienveillante intimement liée à l'estime de soi. À l'intérieur de cette spontanéité le recevoir s'équivaut au donner de l'assignation à responsabilité. Cependant la sollicitude reste différente de l'amitié où donner et recevoir s'équilibrent par hypothèse. La sollicitude « compense plutôt la dissymétrie initiale, par le mouvement en retour de la reconnaissance. Quelle est alors, à l'autre extrémité du spectre de la sollicitude, la situation inverse de celle de l'instruction par l'autre sous la figure du maître de la justice »¹⁵⁵.

L'absence de la sollicitude détruit la capacité d'agir et porte atteinte à l'intégrité du soi car c'est l'initiative, ou le pouvoir-faire, qui donne la sympathie et la compassion au soi au sens du souhait de partager la peine d'autrui. Dans la bienfaisance et bienveillance, l'autre est limité au domaine de la réception. Mais la vraie sympathie fait que le soi se sente affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour et

« c'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent »¹⁵⁶.

Selon Ricœur, « la sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'Emmanuel Levinas nous apprend à lui reconnaître »¹⁵⁷. Le rôle de la justice est de déployer la sollicitude à l'humanité entière¹⁵⁸.

3.3. *Acquis pour le discernement moral*

Le discernement moral est un processus où se maintient un grand rapport de données entre l'esprit, le cœur, la mémoire et l'imagination. Il y a des temps où nous sommes obligés de tenir un peu d'écart, parce que tous les choix sont identiquement intéressants et qu'aucun ne s'impose. C'est le temps de dresser les interrogations difficiles de manière

¹⁵⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 221.

¹⁵⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 222.

¹⁵⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

¹⁵⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 215.

¹⁵⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 236.

clairement rationnelle¹⁵⁹. Cette corrélation entre la rationalité et les autres dispositions humaines trouve son expression la plus claire dans la notion de la justice chez Ricœur et Levinas. Chez les deux philosophes, la rationalité est fondamentalement liée à la notion de la justice et joue un rôle important dans le processus du discernement moral. Chez Levinas, comme chez Ricœur, la justice prône une rationalité qui joint ensemble la réciprocité de la relation à autrui et l'asymétrie de la responsabilité, les principes moraux et les actions éthiques, l'argumentation et les convictions.

Le discernement moral rationnel suscité par la justice s'avère indispensable dans la crise de la divergence des éthiques aujourd'hui où les traditions éthiques sont mises en doute et les normes acquises sont insuffisantes à montrer la bonne conduite. L'individu est renvoyé à son propre discernement moral pour découvrir la juste voie au milieu des données mixtes et de traditions imprécises. Le recours au discernement moral s'impose parce que les traditions ne sont plus porteuses en leur ensemble et que l'individu est appelé au retour sur soi pour savoir où est le bien, où est le mal, par où adviennent les décisions qui le concernent, lui, ses proches et les relations qu'il noue avec eux. Cet appel au discernement moral ne s'opère pas instinctivement ; il doit être désiré et voulu face au relativisme présent qui introduit toutes sortes de dérives. Les accablements et les maladies de la conscience contemporaines ne peuvent dissimuler la caractéristique inévitable du recours au discernement moral. Seule une conception juste et raisonnable de la nature de la conscience peut mener à éloigner les survalorisations ou les minimisations qui génèrent les maladies, et peut-être même peut-elle contribuer à les guérir.

La certitude morale doit s'acquérir dans et par le travail individuel sur la décision, puisque se mettre derrière la loi du milieu ou les habitudes du groupe ne forme plus une justification morale valable. Le renvoi au discernement, dans le sens où l'individu s'engage dans ce qu'il fait, est devenu fondamental. Le niveau moral porte désormais la charge de la responsabilité individuelle dans la décision, ce qui implique un travail de discernement des valeurs et contre-valeurs. Le règlement de la vie morale dans une société issue de la certitude ne peut plus se baser sur une pensée issue d'une société de tradition. Non pas que les traditions aient disparu, mais elles ne peuvent plus former un soutien assuré et vrai à la

¹⁵⁹ William SPOHN, *Jésus et l'éthique. Va et fais de même* (Le livre et le rouleau, 37), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 248.

décision. Elles ne sont plus le lieu de la vie bonne mais celle-ci s'explore à travers une conjonction active entre éthique et morale, réception des comportements sociaux et jugement critique au nom de l'engagement propre. C'est pourquoi le discernement moral dans la décision personnelle est forcément décisif dans une philosophie qui prend en compte la situation culturelle qui est la nôtre, parce qu'elle est le lieu à partir duquel peut être élaborée une vie sensée.

Le renvoi au discernement moral rationnel semble indispensable non par un doute méthodique à l'égard des traditions acquises et des valeurs données mais pour respecter vraiment les modalités de possibilité d'une vie droite en une situation culturelle donnée, dans laquelle le lien aux autres cultures et la coexistence de systèmes moraux est notre patrimoine. Aucune règle sensée de vie morale ne peut s'exempter aujourd'hui d'un tel renvoi au discernement rationnel de la conscience morale.

En prônant la rationalité et la réflexion, la justice chez Ricœur et Levinas introduit les notions de délibération et de prudence qui sont indispensables pour tout discernement moral. Le discernement moral rationnel intervient activement et explicitement lorsqu'il y a hésitation sur le choix des moyens à employer. On doit délibérer sur les circonstances concrètes, et, à leur lumière, juger du parti le meilleur. Tout discernement implique l'intervention de la prudence. Il n'y a aucun acte de vertu qui ne soit acte de prudence, car tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus. La prudence aide toutes les vertus et opère en toutes car c'est elle qui prépare la voie en disposant ce qui est pour la fin. Il ne faut pas se passer trop aisément de délibération, d'examen sur les circonstances concrètes. Lorsqu'il faut agir dans le concret, il y a beaucoup de particularités à considérer ; en omettant de la faire, on risque de tomber dans la précipitation. La science spéculative, générale, ne suffit pas ; la considération des circonstances concrètes s'impose en outre. La prudence n'est pas une vertu purement intellectuelle. Elle suppose les vertus morales. La droite estimation des fins pratiques ne peut se faire sans que l'appétit soit rectifié par les vertus morales. Pas de prudence sans les vertus morales. D'autre part, pas d'action vertueuse sans exercice de la prudence¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Cf. Philippe DELHAYE, *La conscience morale du chrétien* (Le mystère chrétien. Théologie morale, 4), Tournai, Desclée de Brouwer, 1964, p. 151-157.

Pour être prudent il faut réfléchir. La prévoyance désigne la mise en œuvre de divers moyens pratiques pour pallier les coups du sort. La prudence véritable s'accommodera et de la prévoyance de l'esprit et de celle des œuvres. À côté de ces recherches intellectuelles et raisonnables, il convient de faire place aussi à l'intuition comprise comme docilité ou la disponibilité aux conseils, aux avis¹⁶¹.

Réaliser la certitude comprend avant tout l'application de valeurs certaines aux amples difficultés de l'époque. Accomplir cette tâche forme, à chaque génération nouvelle, l'activité spécifique de la théologie morale. Mais la théologie morale peut seulement guider vers les solutions. Il revient à la prudence de chacun d'appliquer des principes moraux à sa situation concrète personnelle. Dans le doute entre nombreuses bonnes actions admises par la loi, la prudence doit faire attention à l'appel de la situation dans un sentiment de vraie responsabilité. Une conscience morale sûrement mûre ne favorisera pas en avance la voie la plus aisée. Elle préférera l'engagement courageux, même dur conséquences, pour le Royaume de Dieu, quand la grâce interne et la situation externe le revendiquent. La prudence est importante lorsqu'il s'agit de distinguer entre ce qui de soi et en soi est certainement meilleur, et ce qui paraît davantage convenir à mes forces dans la "situation" donnée. La suite du Christ exige toujours de tendre à la perfection. Mais cela ne signifie pas qu'à chaque instant il faut faire ce qui de soi et dans l'absolu serait le plus parfait. On doit faire ce qui convient à notre niveau de perfection, au développement de nos puissances, et à la grâce qui nous appelle maintenant. Mais cela ne signifie pas en revanche qu'on puisse s'arrêter jamais, ou permettre à chuter. La volonté raisonnable présume le désir d'avancer rationnellement vers le but par le choix des moyens nécessaires. « Agir selon la prudence et agir selon la conscience, cela va de pair. Mais on voit le large champ ouvert ici pour le chrétien à l'incertitude et au risque »¹⁶².

¹⁶¹ Cf. P. DELHAYE, *La conscience morale*, p. 173-178.

¹⁶² Bernard HÄRING, *La loi du christ*, t.1, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954, p. 220-223.

4. L'APPORT THEOLOGIQUE DE PAUL RICŒUR ET D'EMMANUEL LEVINAS

Introduction

Ricœur et Levinas sont deux philosophes qui ont réfléchi sur la religion. Ricœur a écrit plusieurs recherches concernant les questions religieuses et sa philosophie est marquée de son inspiration biblique. Il a collaboré au débat sur les relations entre les disciplines philosophique et théologique. L'insertion de la démarche herméneutique dans sa phénoménologie et son anthropologie a offert la possibilité de connaître ses réflexions théologiques ordonnées sur l'étude des textes bibliques et les modalités d'intelligibilité de la foi dans le monde contemporain¹⁶³.

Levinas a lié ensemble la phénoménologie, la philosophie et la religion tout en préservant l'autonomie de chacune. Sa pensée religieuse n'est pas de la pure théologie mais plutôt un langage philosophique sur la transcendance, l'infini et l'invisible.

Notre travail vise dans un premier temps à élaborer les apports théologiques respectifs de Ricœur et de Levinas à partir de trois axes : le premier axe est le rapport de leur philosophie et de leur pensée religieuse, le deuxième axe porte sur la révélation, le troisième élabore la question de Dieu. Dans un deuxième temps on procèdera à une comparaison des deux apports en déduisant les points de convergences et les points de divergences. En conclusion, on soulignera l'importance de l'apport théologique des deux philosophes pour le discernement moral.

4.1. L'apport théologique de Paul Ricœur

4.1.1. Rapport philosophie-théologie

Tout d'abord, Ricœur vise l'autonomie de la philosophie par rapport à toute convocation de la part de la théologie. Deux types de raisons expliquent cette distance par rapport à la théologie. D'une part, l'intérêt philosophique favorisé de Ricœur porte sur la portée herméneutique des thèmes bibliques et non sur leur disposition théologique précise. D'autre part, Ricœur a voulu se délivrer de la nomination de crypto-théologien en soutenant de plus en plus l'autonomie de sa pensée philosophique¹⁶⁴. Philosophe, Ricœur avoue être

¹⁶³ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 230-231.

¹⁶⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990, p. 35.

un « auditeur de la prédication chrétienne »¹⁶⁵, ou souhaiter « vivre philosophiquement l'espérance chrétienne comme raison régulatrice de la réflexion »¹⁶⁶. Il a toujours été prudent face à la désignation de philosophe chrétien, et il avait le souci de séparer les deux domaines¹⁶⁷.

D'autre part, Ricœur vise une philosophie qui reconnaît ses présupposés, son inachèvement, ses limites, et qui laisse la possibilité d'accueil de la parole d'un Autre. Il tente d'approcher philosophiquement le kérygme chrétien. Une intelligence de la foi peut se déployer. Entre théologie et philosophie, ou plus précisément entre intelligence de la foi et herméneutique philosophique, apparaît une relation réciproque et une mutuelle création et motivation¹⁶⁸.

Pour Ricœur, la philosophie est toujours « seconde du point de vue de la source, du ravitaillement existentiel, du jaillissement originel »¹⁶⁹. Constituée par un inachèvement propre quant à son développement et son accomplissement, elle confirme une ouverture d'essence qui la rend capable à un dialogue avec la foi. Par son enracinement profond et par son ouverture finale, la philosophie est possiblement inspirée par le logos biblique. Inspiration ou lien vis-à-vis des sources bibliques ne signifient pourtant pas subordination à la théologie, dans une relation de servitude. « Entre l'abstention et la capitulation, il y a la voie autonome que j'ai située sous le titre d'Approche philosophique »¹⁷⁰. C'est une approche ou une réflexion sur le désir humain d'achèvement, qui demeure universelle et non déterminée :

« Ce travail de pensée est un travail à partir de l'écoute, et pourtant dans l'autonomie de la pensée responsable. C'est une réforme incessante du penser, mais dans les limites de la simple raison ; la "conversion" du philosophe est une conversion dans la philosophie et à la philosophie selon ses exigences internes. S'il n'y a qu'un logos, le logos du Christ ne me demande pas autre chose, en tant que philosophe, qu'une plus entière et plus parfaite mise en œuvre de la raison ; pas plus que la raison ; mais la raison entière. Répétons ce mot : la raison

¹⁶⁵ Paul RICŒUR, *Histoire et vérité* (Esprit. La condition humaine), Paris, Seuil, 1978, p. 9.

¹⁶⁶ P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, p. 11.

¹⁶⁷ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 231-232.

¹⁶⁸ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 233.

¹⁶⁹ Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1994, p. 172.

¹⁷⁰ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969, p. 394.

entière, car c'est ce problème de l'intégralité du penser qui s'avérera le nœud de toute la problématique »¹⁷¹.

En écoutant le kérygme et en expliquant les symboles religieux, le philosophe entre dans un cercle herméneutique : l'interprétation implique une précompréhension et en interprétant elle s'efforce de comprendre. Pour atteindre le niveau critique du comprendre il faut croire (première naïveté) mais pour croire dans notre situation moderne il faut comprendre (seconde naïveté)¹⁷². Mais le philosophe doit surpasser ce cercle en le convertissant en pari : « je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les « étants » si je suis l'indication de la pensée symbolique »¹⁷³.

L'herméneutique biblique entretient avec l'herméneutique philosophique une relation dialectique qui prend la forme appel-réponse et qui lui permet d'entrer en dialogue avec d'autres visions du monde, en évitant une position sectaire. La foi biblique n'est pas séparable du mouvement continu d'interprétation qui la porte au langage. Cette constitution herméneutique permet d'écarter à la fois tout modèle cognitiviste de la théologie (qu'il soit historiciste ou ontologique) mais aussi tout modèle existentialiste qui poserait le sujet transcendantal comme présupposé ultime. Elle oblige à prendre en compte les médiations culturelles et historiques de la mémoire chrétienne qui font de la foi un pari sans garantie¹⁷⁴.

4.1.2. La révélation

4.1.2.1. La révélation comme espérance

Selon Ricœur, la philosophie doit demeurer une philosophie des limites et ouverte sur l'espérance. Il parle d'une liberté transformée en l'espérance ou d'une liberté selon l'espérance qui est « le sens de mon existence à la lumière de la résurrection, c'est-à-dire replacée dans le mouvement que nous avons appelé le futur de la résurrection du Christ »¹⁷⁵. Le domaine de l'espérance est lié à l'illusion transcendantale. La raison désespère de savoir ce vers quoi elle tend. Le « je » n'est pas une substance, la liberté n'est

¹⁷¹ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 394.

¹⁷² Alain THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 237-239.

¹⁷³ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960, p. 330.

¹⁷⁴ Alain THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 308.

¹⁷⁵ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 397.

pas une chose dans le monde, et Dieu n'est pas un Être absolu. Cette limitation pour Ricœur empêche la reconstruction d'une ontothéologie, ainsi que l'érection du sujet individuel en absolu par l'athéisme¹⁷⁶. La liberté selon l'espérance doit franchir le désespoir pratique résultant de la crise du mal radical. Face au double désespoir théorique et pratique, la volonté tend à une reconstitution du pouvoir perdu, à une régénération. Et c'est la fonction de la religion dans les limites de la raison de fournir les conditions de possibilité de cette régénération¹⁷⁷.

Les conséquences pour la réflexion éthique sont importantes. Il s'agit de « penser, aussi loin qu'il est possible, le rapport du kérygme, non point d'abord avec l'obligation, mais avec le désir dont l'obligation est une fonction seconde »¹⁷⁸. Nous retrouvons ici la distinction entre l'éthique des convictions et la moralité des règles, et la prééminence de la première sur la seconde. En ce sens, l'espérance parle non pas tant à la volonté mais à l'imagination qui est ce lieu où l'homme se crée à partir des images. Les symboles et les récits bibliques sont les figuratifs de notre libération. Ils instruisent notre désir et notre vie en ouvrant un avenir à la liberté, en assurant la potentialité d'être homme¹⁷⁹.

Ricœur parle d'une corrélation entre la motivation de l'homme croyant et l'argumentation de l'homme qui philosophe. La motivation ou la conviction sont liées à l'ontologie brisée ricœurienne qui se formule sous les termes d'attestation, de témoignage et d'affirmation originaire. L'attestation est une confiance de notre capacité ordonnée par la conscience morale. La relation entre foi et philosophie renvoie alors à une dialectique plus importante, celle qui existe entre la poétique de l'existence qui répond au texte comme poème et l'argumentation de l'intelligence qui consiste à raisonner de manière logique. Les positions provoquées par le poème biblique, comme l'agapè, relèvent de la dimension poétique de la raison alors que les dispositions éthiques, comme la justice, sont de l'ordre de sa dimension argumentative. C'est pourquoi la poétique de l'existence qui répond à la poétique biblique est de qualité méta-éthique. La foi biblique ne propose pas des principes éthiques particuliers, mais établit l'éthique dans une économie du don et de l'amour¹⁸⁰.

¹⁷⁶ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 436-437.

¹⁷⁷ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 415.

¹⁷⁸ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 337.

¹⁷⁹ Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 242-250.

¹⁸⁰ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 280-281.

Par ailleurs, les « trois écritures » que sont la Loi, les Prophètes et la Sagesse, par leur temporalité respective et leur rapport spécifique aux biens et à la promesse, ont montré leur capacité à susciter tour à tour une identité éthico-narrative du peuple élu, une identité essentiellement menacée et une identité particulière ouverte à l'universalité des nations¹⁸¹.

4.1.2.2. *La révélation et l'être nouveau*

Ricœur souligne le rapport entre forme du discours et contenu théologique. La révélation dans la Bible est liée à la chose du texte, à l'être nouveau qu'elle provoque et qui est révélant à l'égard du monde, de la réalité et de ma vie. La révélation est une marque du monde biblique¹⁸². « C'est en allant jusqu'au bout d'une écoute de ce livre, comme d'un livre parmi les autres, qu'on peut le rencontrer comme parole de Dieu »¹⁸³. La Bible est un poème, et sa particularité concerne l'aptitude de l'être nouveau que son monde révèle¹⁸⁴.

L'appropriation a pour fonction de libérer en ouvrant aux possibilités inédites de la transformation. Dans le cas de la Bible, cette métamorphose du réel prend le nom de « conversion », et c'est dans l'imagination qu'elle se forme. La parole n'est donc pas une exigence irrecevable mais un appel non contraignant, instaurateur de liberté¹⁸⁵. C'est lorsque l'imagination répond au monde du texte, qu'un poétique de la vie répond à la poétique du discours¹⁸⁶. Le référent des textes bibliques n'est ni intra-textuel, ni une expérience religieuse universelle. Ces textes renvoient de manière métaphorique à un mode d'être dans le monde qui concerne la relation fondamentale entre l'homme et Dieu¹⁸⁷.

Les travaux de Ricœur sur la poétique des textes ont permis de mettre en évidence le pouvoir de refiguration des écrits bibliques. Au contact de l'écriture symbolique c'est une nouvelle manière d'être au monde, de vivre, de sentir et de voir les événements et les personnes qui nous est offerte. Lorsque qu'un sujet décide d'exposer sa compréhension de lui-même à l'interprétation que lui présente le texte de la Bible, une poétique chrétienne de l'existence est suscitée dans la réponse à la poétique du discours. La Bible, en effet, ne nous rend pas seulement familiers d'Abraham, Moïse ou Jésus, elle induit chez son lecteur des

¹⁸¹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 447-448.

¹⁸² Paul RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, dans Paul RICŒUR et al., *La révélation* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), Bruxelles, FUSL, 1977, p. 15-54 (ici p.42).

¹⁸³ P. RICŒUR, *Lectures* 3, p. 128.

¹⁸⁴ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 257-260.

¹⁸⁵ P. RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, p. 54.

¹⁸⁶ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 274-276.

¹⁸⁷ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 308.

dispositions qui concernent aussi bien son rapport au temps que sa vision du monde et ses émotions¹⁸⁸.

4.1.2.3. *La révélation comme appel*

L'éthique religieuse de Ricœur est une éthique de réponse face la révélation, non pas tant dans des situations de crise de la décision qu'au niveau des dispositions fondamentales du sujet. L'importance accordée aux convictions religieuses du sujet place Ricœur parmi ceux qui mettent l'accent non pas sur les normes morales mais sur la formation des traits moraux essentiels de la personne.

Le soi est constitué par sa position de répondant à l'égard des propositions de sens issues du réseau symbolique biblique. Cependant, Ricœur ne pense pas que la réponse à l'appel crée une rupture avec les données de la réflexion philosophique et l'autonomie de la conscience. La pensée de Ricœur sur ce point est très dialectique. La particularité des motivations du sujet inspiré par la Bible n'empêche pas celui-ci d'entrer en dialogue avec d'autres traditions sur le plan d'une argumentation morale qui reste un terrain commun. Paradoxalement, et à propos de la spécificité de la morale chrétienne, Ricœur adopte le même point de vue que celui des défenseurs de la loi naturelle même si la notion de loi naturelle lui est assez étrangère. Pour lui, la Bible n'ajoute rien de spécifique au plan du contenu des normes morales, mais donne une perspective nouvelle de caractère méta-éthique à une morale commune de caractère anthropologique. Selon Ricœur il n'existe pas de normes chrétiennes comme telles. Le plan des motivations et celui des contenus moraux restent distincts, même s'ils entrent dans une relation qui peut être dite dialectique.

Pour Ricœur, l'articulation entre éthique et Écriture se joue donc essentiellement au plan des dispositions profondes du sujet moral, par l'intermédiaire de l'imagination. Son usage de la Bible est avant tout illuminatif et non prescriptif. Par là même, il se rapproche des théologiens qui dans les dernières années ont cherché à insister sur la valeur normative de la Bible dans la formation du caractère et des affections des croyants. Mais sa position est plus dialectique que celle de ces derniers face au problème de la spécificité de la morale chrétienne. Par ailleurs, l'enracinement narratif des convictions joue un rôle important dans

¹⁸⁸ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 447.

le processus de décision, au moment où le jugement moral en situation doit se transformer en sagesse pratique¹⁸⁹.

Ricœur parle de sujet convoqué pour exprimer le fait que le soi y est formé et défini par sa situation de répondant à l'égard des propositions de sens issues de la chaîne symbolique. Parler d'un schéma appel-réponse, c'est aussi écarter l'idée que la réponse puisse se placer en face d'une question qu'elle viendrait résoudre. La réponse du sujet inspiré par la Bible n'est pas la réponse de la foi biblique aux questions posées par la philosophie ou l'anthropologie, c'est l'essai de « correspondre à la manière d'exister proposée par le "Grand Code" »¹⁹⁰. Le mode de vie chrétien reste un pari et un destin constamment transformé en choix¹⁹¹.

Le rapport de l'éthique à l'Écriture est renouvelé. Les Écritures n'apportent pas tant des normes morales nouvelles qu'elles ne fournissent une perspective et des motivations spécifiques qui interviennent au moment de l'évaluation de la situation concrète de l'action et induisent une hiérarchie des critères d'application des normes. C'est l'être du lecteur plus que son faire qui est d'abord atteint. La suscitation de l'amour des autres, en particulier des plus petits parmi eux, en réponse à l'amour reçu de Dieu; l'entrée dans la confiance de l'action bienfaisante de Dieu dans notre histoire et l'espérance de la venue du Royaume malgré les apparences contraires; l'imagination de la possibilité du pardon en dépit du mal et de la souffrance, etc., toutes ces attitudes ne peuvent manquer d'influencer le comportement de ceux qui se sont mis à l'école des récits qui poétiquement les suggèrent¹⁹².

4.1.3. Dieu

Pour Ricœur, le mot « Dieu » comme référent dernier du monde biblique n'est pas l'Être qui survient au langage, ou l'ordonnance ontologique des choses. Le mot « Dieu » exprime plus que le mot « Être », car « il présuppose le contexte total constitué par l'espace entier de gravitation des récits, des prophéties, des législations, des hymnes, etc.; comprendre le mot « Dieu » c'est suivre la flèche de sens de ce mot »¹⁹³. Il est visé par la convergence de tous ces discours partiels et « il exprime la circulation du sens entre toutes

¹⁸⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 288-289.

¹⁹⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 37.

¹⁹¹ Cf. A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 389.

¹⁹² A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 448-449.

¹⁹³ P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 129.

les formes de discours où Dieu est nommé »¹⁹⁴. Le mot Dieu comme référent ultime de la Bible est compris à chaque fois de manière nouvelle dans les multiples aspects de confession de foi liées aux multiples formes de discours. Puisque les discours bibliques sont variés, la nomination de Dieu est elle-même multiple¹⁹⁵.

« Nommer Dieu est au mieux une activité poétique, sans incidence sur la description, c'est-à-dire sur la connaissance vraie du monde »¹⁹⁶. La variété des types de discours suggère différents modèles de compagnonnage de Dieu avec les hommes ainsi qu'une étonnante diversité des réponses de l'homme aux appels divins¹⁹⁷.

La désignation de Dieu la plus distincte laisse la possibilité à un « retrait du nom » qui permet au référent Dieu de fuir la maîtrise totalisante de toute théologie spéculative. « Ce qui, en effet, empêche de transformer en un savoir la dialectique de la nomination de Dieu, c'est que Dieu est désigné à la fois comme Celui qui se communique sous les modalités multiples qu'on vient de dire et Celui qui se réserve »¹⁹⁸. Le Nom Divin par son mouvement d'échappement joue une fonction de renversement qui porte tout langage à ses bouts et prévienne le danger des idoles¹⁹⁹. Le Nom de Dieu « protège le secret du « pour soi » de Dieu »²⁰⁰.

Donc nommer Dieu induit une interrogation sur les textes bibliques. Cette position de Ricœur est une position médiane entre la théologie chrétienne ou la prédication chrétienne qui est réduite à un discours et le structuralisme qui abolit toute référence à quelque chose. La nomination de Dieu est liée au texte et non à l'expérience. Cette théologie narrative maintient le lien entre les mots et le récit. Elle ne s'intéresse pas au concept. La polyphonie du Nom de Dieu est en contraste avec l'unicité du concept.

4.2. *L'apport théologique d'Emmanuel Levinas*

4.2.1. Rapport philosophie-théologie

Levinas introduit des expressions religieuses et théologiques dans le domaine philosophique. Il a donné à la phénoménologie un tournant religieux et à la philosophie les

¹⁹⁴ P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 295.

¹⁹⁵ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 260.

¹⁹⁶ P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 287.

¹⁹⁷ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 448.

¹⁹⁸ P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 295.

¹⁹⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 262.

²⁰⁰ P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 295.

contours de la tradition juive et de l'inspiration prophétique, sans que Levinas entre « dans les sables mouvants de l'expérience religieuse »²⁰¹. Si Levinas introduit l'inspiration prophétique, c'est parce qu'elle forme la structure de la subjectivité où je me fais l'auteur de ce que j'entends. Loin d'être une dérive ou un écart à la phénoménologie, le recours au judaïsme consiste à introduire la « diversion » juive au cœur de la philosophie occidentale qui a écarté toute référence à la transcendance et dont les nombreux défauts ont entaché son crédit²⁰².

4.2.2. La Révélation

La révélation n'est pas de l'ordre de l'irrationnel ou du mythique. Elle est de l'ordre de la parole. Parole de Dieu qui se dit dans le langage des hommes. La révélation de Dieu se réalise par la lecture, l'étude et la pratique de la Loi et commandements. C'est pourquoi, on doit « aimer la Torah plus que Dieu » car la Torah nous révèle Dieu et nous empêche de la folie d'une relation directe avec le sacré sans l'intermédiaire des raisonnements.

La Torah révèle la polysémie qu'autorisent sa sémantique et sa syntaxe puisque « les mots coexistent au lieu de se coordonner et de se subordonner aussitôt les uns avec les autres, les uns aux autres, contrairement à ce qui prédomine dans les langues dites évoluées ou fonctionnelles »²⁰³. Cette coexistence permet des lectures multiples et plurivoques²⁰⁴.

C'est par l'écoute, la lecture et l'étude, que le sujet acquiert son identité et sa singularité. Étudier, c'est recevoir et produire. Recevoir le texte, c'est respecter ses conventions et le référer à la tradition rabbinique où il exhale tous ses possibles. Produire, c'est montrer les rapports que cette lettre ou ce verset maintiennent avec l'ensemble du Livre. Encore plus, produire, c'est faire appel à l'unicité et au génie de sa personne, « comme si chaque personne assurait la révélation d'un aspect unique de la vérité et que certains de ses côtés ne se seraient jamais révélés si certaines personnes avaient manqué dans l'humanité »²⁰⁵. Produire, c'est donc reproduire le sens et faire que la Torah devienne sa Torah, en y marquant son empreinte, sa particularité, son interprétation. Mais sans jamais fonder une vérité philosophique sur le pouvoir du verset du fait que le contexte

²⁰¹ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1982, p. 124.

²⁰² David BANON, *La tentation de la théologie?*, dans *Pardès*, 42, 1 (2007), p. 31-44 (ici p. 42).

²⁰³ Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Critique), Paris, Minuit, 1982, p. 161.

²⁰⁴ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 39-40.

²⁰⁵ E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, p. 163.

religieux amène un accent philosophique. Cet accent philosophique est toujours prescriptif et éthique. Il m'ordonne et m'engage à l'autre, et c'est pourquoi la parole révélée est appelée sainte. Elle met en question le « souci de soi ». Elle brise l'essence où l'être est bloqué dans son être, et l'oblige à se changer de position pour recueillir ce qui lui vient du dehors, du visage d'autrui où il peut recevoir la voix de l'au-delà. La Parole de Dieu que j'entends assigne la subjectivité à la responsabilité sans lui donner la possibilité d'échapper. La responsabilité va dans la direction de la Trace mais sans que cette direction ne mène à une tranquillisante théophanie. La lettre se fait parole, interpellation qui ne cesse d'exhorter la subjectivité du lecteur à s'exposer face à autrui, à s'ouvrir à la proximité d'une voix qui se fait voie qui mène l' élu vers l'indésirable. C'est peut-être cela le sensé auquel l'intrigue de la lettre éveille et qui se décline en responsabilité éthique, antérieure à la connaissance et co-déterminante de l'humain²⁰⁶.

4.2.3. Dieu

En introduisant la transcendance dans la phénoménologie, Levinas l'ouvre sur l'invisible et l'élève jusqu'à l'idée de Dieu. Cependant, Levinas ne cherche aucunement à élaborer des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, ou à « décrire » Dieu par des concepts²⁰⁷. Au contraire, Levinas reste prudent pour ne pas soumettre Dieu aux catégories de la connaissance ou de l'essence parce qu'elles mènent à penser un Dieu à l'image de l'homme.

Dieu, chez Levinas, n'est pas représentable, thématiqué, ou transformé en savoir pour ne pas faire perdre sa transcendance. Il n'y a pas une objectivation ou une approche de l'idée de Dieu. La seule approche possible est pensée « en proximité et socialité à partir de la transcendance d'autrui vers laquelle la transcendance divine nous oriente, sans pour autant se substituer à elle »²⁰⁸. Levinas est à l'antipode de l'adéquation de Dieu à la raison, comme il se met à distance du silence comme seule louange appropriée à Dieu²⁰⁹.

En plus de sa défiance à l'égard du langage théologique obscur, on trouve chez Levinas une volonté de chercher derrière ce langage ancien une signification éthique dans la mesure où le divin ne signifie que lorsqu'il nous tourne vers autrui :

²⁰⁶ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 40-41.

²⁰⁷ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, 8), La Haye, Nijhoff, 1961, p. 281.

²⁰⁸ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 33.

²⁰⁹ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 31-33.

« Le rationalisme de la méthode ne consiste pas à remplacer Dieu par Être Suprême ou par Nature... Il consiste d'abord à se méfier de tout ce qui dans les textes étudiés pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie ; il consiste à se soucier, devant chacune de ses apparentes informations sur l'au-delà, de ce que cette information peut signifier dans la vie de l'homme et pour sa vie »²¹⁰.

Ou, plus explicitement encore : « le mot Dieu exprime la notion la plus claire religieusement ; philosophiquement, la plus obscure qui soit. Notion qui pourrait s'éclairer pour les philosophes à partir des situations éthiques de l'humain que les textes talmudiques décrivent »²¹¹.

L'idée de Dieu est une exception « à la phénoménologie communément admise de la pensée, laquelle, dans un sens essentiel, est précisément athée en tant que pensée égalant le pensé qui la comble et la satisfait »²¹², comme à l'idée de la création de l'univers qui est à la base de l'idée du Dieu éternel ou du Dieu de l'ontothéologie. Levinas se détourne de l'ontologie et introduit la diversion judaïque dans la philosophie²¹³. Le Dieu chez Levinas ne se manifeste pas. C'est un Dieu invisible.

« Cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice. L'éthique est l'optique spirituelle. La relation sujet-objet ne la reflète pas ; dans la relation impersonnelle qui y mène, le Dieu invisible, mais personnel, n'est pas abordé en dehors de toute présence humaine... La métaphysique se joue là où se joue la relation sociale – dans nos rapports avec les hommes. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu... Ce sont nos relations avec les hommes... qui donnent aux concepts théologiques l'unique signification qu'ils comportent... La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels. Tout ce qui ne peut se ramener à une relation interhumaine représente, non pas la forme supérieure, mais à jamais primitive de la religion »²¹⁴.

La relation avec Dieu passe par le prochain et par le secours du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger, comme par l'étude des textes et l'application des

²¹⁰ Emmanuel LEVINAS, *Quatre Lectures talmudiques* (Critique), Paris, Minuit, 1968, p. 33.

²¹¹ E. LEVINAS, *Quatre Lectures talmudiques*, p. 70-71.

²¹² Emmanuel LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 25-26.

²¹³ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 34.

²¹⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 51-52.

commandements. Cette « relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité – relation sans relation »²¹⁵. Relation non ontologique, au-delà de l'être. La religion, la métaphysique et Dieu impliquent, chez Levinas, la socialité. La transcendance est socialité dans la mesure où elle indique la similitude des êtres entre eux, ainsi que leur distance radicale ou leur extériorité. La transcendance est la distance entre l'éternité et le temps, « ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique »²¹⁶. La transcendance résiste à tout essai « de synthèse, d'appropriation, de totalisation ». Elle est séparation et éloignement²¹⁷. L'idée de Dieu vient du visage d'autrui, de la rencontre de l'autre.

« Dans le face à face, le moi n'a ni la position privilégiée du sujet, ni la position de la chose définie par sa place dans le système ; il est apologie, discours pro domo, mais discours de justification devant Autrui ; celui-ci est le premier intelligible, puisque capable de justifier ma liberté au lieu d'en attendre une *Sinngebung* ou un sens »²¹⁸.

Justification de mon être devant l'autre qui demande justice et qui, « par sa justification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu »²¹⁹. Dieu est invisible, Il ne prend jamais corps, Il ne devient jamais étant vu qu'il est suprême. C'est à travers le visage d'autrui qu'Il me parle et qu'Il commence tout discours. Dans sa Parole, Il ordonne la prise en charge de sa nudité. C'est le discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, et non la vision, qui est la vraie relation. Alors on peut parler plutôt d'une « épiphonie du visage », comme en Exode 20,15 où « le peuple voyait les voix », puisque le visage parle. Autrui n'apparaît comme à voir, mais comme à entendre. « Entendre sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable »²²⁰.

Dieu ne signifie qu'à partir du visage de l'autre homme, d'une signification qui n'est pas articulée comme rapport de signifiant à signifié, mais comme ordre à moi signifié²²¹.

²¹⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 52.

²¹⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 269.

²¹⁷ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 35-36.

²¹⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 269-270.

²¹⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 269.

²²⁰ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 190.

²²¹ E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, p. 115-116.

Dieu ou l'invisible m'ordonne à la responsabilité pour le démuné et me constitue comme sujet, comme soi, loin du raisonnement. En effet, « l'invisible de la Bible est l'idée du Bien au-delà de l'être »²²², et « l'au-delà de l'être ou l'autre de l'être ou l'autrement qu'être ... a été reconnu comme Bien par Platon »²²³. L'invisible, l'au-delà de l'être, autrement qu'être, illéité et trace sont les mots par lesquels Levinas évoque la transcendance ou Dieu. La trace rappelle l'absence de Dieu ou de l'infini, l'écart, la non-immédiateté, et décèle la « présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé »²²⁴, qui vient d'un passé immémorial et qui change l'ordre du monde. Trace qui garantit l'intrigue du sens que l'infini lierait avec le fini. Aller vers Dieu dans sa trace, c'est aller vers les autres.

« Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans l'ordre personnel même. Il ne se montre que par sa trace. Aller vers Lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est qu'un signe, c'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace »²²⁵.

L'accès à l'invisible se transforme en proximité d'autrui, en responsabilité. Transformation aussi de la crainte de Dieu « aussi étrangère à l'effroi devant le Sacré qu'à l'angoisse du Néant, en crainte pour le prochain »²²⁶. Ce virage du théologique vers l'éthique est la marque inaltérable de la philosophie de Levinas et des philosophes juifs du XX^e siècle qui affirment qu'on ne peut rien dire de Dieu mais tout dire de la parole de Dieu qui ordonne le soi et l'oriente hors du moi en l'engageant à autrui. Le Dieu de Levinas est dé-théologisé, gardé hors le monde et au-delà de l'être. Un Dieu dont le mot est à « entendre comme un mot signifiant »²²⁷, un Dieu non infecté par l'être²²⁸.

²²² Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* (Essais, 6), Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 78.

²²³ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), La Haye, Nijhoff, 1974, p. 23.

²²⁴ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, p. 62.

²²⁵ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 202.

²²⁶ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 89.

²²⁷ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 7.

²²⁸ D. BANON, *La tentation de la théologie ?*, p. 36-38.

4.3. Comparaison entre l'apport théologique de Ricœur et de Levinas

4.3.1. Convergences

Ricœur et Levinas mettent en relief l'importance des textes bibliques dans la convocation du Soi et son assignation à autrui. Les écrits de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas sont une source riche pour la réflexion philosophique nuancée bibliquement sur la question du soi assigné dans la relation aux autres. Ricœur et Levinas utilisent les textes bibliques pour construire le projet d'un Soi convoqué ou appelé, au-delà de son choix et de sa volonté, à être responsable de son prochain, même à grands frais pour soi. Le rôle de Dieu est de rétablir notre responsabilité. Pour chacun des deux philosophes, l'individu devient un soi en permettant à l'Autre « divin » de le réveiller à ses responsabilités envers l'autre humain. Cependant, les deux philosophes répondent différemment aux questions de la nature du soi convoqué à la responsabilité et de la méthode herméneutique utilisée pour comprendre cette convocation à partir des textes bibliques²²⁹.

Il y a des ressemblances entre Ricœur et Levinas en ce qui concerne la question de la conscience. L'analyse de Ricœur de la conscience reflète une affinité, à la fois religieuse et philosophique, avec la pensée de Levinas. Comme le fait Levinas, Ricœur fait valoir dans ses écrits théologiques sur la conscience le fait que les écritures bibliques obligent le lecteur à s'approprier la demande de Dieu, une demande définitivement représentée par les prophètes bibliques qui ont assumé la responsabilité du bien-être de l'autre. Répondre à la demande de Dieu implique obligation et responsabilité envers autrui. Avec Levinas, Ricœur soutient que l'idéal du Soi moralement commandé est au cœur des textes bibliques. En particulier, la mise en place du Je prophétique, en tenant compte de l'appel à l'obligation pour l'autre, est un thème sous-jacent traversant ces textes. La position de Ricœur concernant le sujet prophétique est analogue à Levinas qui affirme que le discours religieux qui précède tout discours religieux n'est pas le dialogue mais le « me voici » dit à un voisin à qui je me donne, par laquelle j'annonce la paix, et qui est ma responsabilité pour l'autre²³⁰.

Malgré les différences importantes qui séparent Ricœur et Levinas sur les questions de l'ipséité, l'éthique et l'herméneutique, les deux penseurs partagent une profonde affinité

²²⁹ Mark WALLACE, *From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion*, dans *Modern theology*, 16, 3 (2000), p. 301-313 (ici p. 301-302).

²³⁰ M. WALLACE, *From Phenomenology to Scripture?*, p. 308-309.

pour préserver l'intégrité, la probité, et l'honnêteté de la pensée biblique dans le cadre de leurs projets intellectuels respectifs. Ensemble, les deux théoriciens évitent qu'on lise leurs pensées religieuses comme une subordination de l'exégèse biblique à l'examen philosophique, de la phénoménologie à l'Écriture. Au lieu de cela, les deux penseurs tiennent ensemble la philosophie et l'exégèse dans une égalité en tension afin de préserver l'autonomie des deux disciplines, ainsi que la possibilité d'un véritable dialogue mutuellement correctif²³¹.

4.3.2. Divergences

4.3.2.1. *Herméneutique biblique*

Le désaccord sur la question du Soi mandaté reflète les différentes orientations herméneutiques des deux penseurs. Pour Ricœur, l'herméneutique de l'idée de Révélation montre la multiplicité des règles rationnelles, alors que Levinas soutient le caractère essentiel du prescriptif, et l'extériorité de la Révélation saisie comme écoute. Face à Ricœur qui affirme la dépendance sans hétéronomie, Levinas favorise l'hétéronomie et l'obéissance dans l'autonomie. Dans ce contexte, Levinas affirme l'importance de la seigneurie, de l'extériorité fondamentale de Dieu, de son pouvoir et surtout la crainte de Dieu. Levinas soutient que les commandements et leur explication sont le foyer centripète des Écritures. Son herméneutique biblique est plus moralisante et prescriptive que celle de Ricœur. La révélation biblique est centrée sur des enseignements prescriptifs concernant des questions de comportement, de moralité, de rituel et de loi dans la mesure où même dans les genres apparemment illégaux, comme les Psaumes et la littérature sapientielle, il y a des bouleversements prescriptifs où la voix de commandement de Dieu au lecteur perce la dimension littéraire de ces textes.

Ricœur voit les choses très différemment. Il n'insiste pas sur un seul genre littéraire comme le cas de Levinas. L'analyse du discours biblique de Ricœur est parfaitement consciente de la fonction du discours normatif à convoquer le Soi à ses responsabilités. Mais Ricœur parle de cette idée dans le contexte d'une préoccupation sémiotique plus large qui consiste à lire toute la Bible comme un intertexte harmonieux. Il faut éviter de privilégier un genre unique pour ne pas tomber dans le risque de l'incompréhension de la Bible. Parce que l'attention à la diversité du genre biblique, selon Ricœur, est nécessaire

²³¹ M. WALLACE, *From Phenomenology to Scripture?*, p. 311.

pour une compréhension à multiples facettes de la vie divine, il en résulte que l'attribution d'un statut privilégié à tel ou tel genre particulier menace de briser la diversité globale de la Bible. L'attention singulière pour un discours quelconque, y compris le discours juridique, court le risque d'homogénéiser la polyphonie sémantique de la Bible. Cette polyphonie sémantique implique que la nomination de Dieu n'est pas simple mais multiple. Elle n'est pas un seul ton, mais polyphonique. Les diverses manières de nommer Dieu sont le résultat des formes complexes du discours sur Dieu dont ils constituent l'expression originelle de la foi. Les textes bibliques font sens du fait que chaque genre biblique particulier est animé de l'intérieur par une fertilité croisée par le mélange d'autres modes de discours²³².

Pour Ricœur, les genres littéraires variés servent à produire un surplus de sens. La révélation textuelle est équilibrée par le jeu des genres littéraires. Les différents genres bibliques : récits, hymnes, parole de sagesse, lois, poèmes, évangiles, écrits apocalyptiques, et ainsi de suite, génèrent un surplus de sens en dehors du contrôle d'un seul genre ou un thème particulier de la Bible. Ces différentes formes d'articulation ne sont pas des dispositifs classificatoires pour catégoriser le discours, mais servent à produire la signification théologique. Les compréhensions théologiques particulières dépendent des formes littéraires employées qui génèrent et déterminent le contenu du discours religieux²³³.

4.3.2.3. *L'approche de Dieu*

Ricœur approche Dieu en termes d'espérance, alors que Levinas le fait en termes d'éthique. L'espérance de Ricœur en Dieu du futur offre plus de ressources pour une appropriation théologique que celle de Levinas qui approche Dieu dans les limites de l'éthique seule. Pour Ricœur, l'espérance est la catégorie qui nous permet de continuer de croire en Dieu en face des souffrances de l'innocent. La foi en Dieu n'est pas liée à l'explication de l'origine de la souffrance. Ricœur et Levinas affirment l'importance religieuse de l'athéisme qui sert à contester la conception idolâtrique de Dieu. Tous les deux pensent que Dieu n'a rien à voir avec la logique de la punition et de la récompense ou de la consolation. Levinas et Ricœur suppriment Dieu du domaine de la présence et le placent soit dans un passé immémorial (Levinas), soit dans un futur eschatologique

²³² M. WALLACE, *From Phenomenology to Scripture?*, p. 310-311.

²³³ M. WALLACE, *From Phenomenology to Scripture?*, p. 311.

(Ricœur). Avec Levinas, Ricœur affirme que la relation éthique interpersonnelle est la voie centrale vers Dieu dans la tradition judéo-chrétienne, mais son approche est plus inclusive et ouverte à la pluralité de revendication de vérité dans les Écritures. L'approche herméneutique de Ricœur est sensible aux différents genres dans l'Écriture et résiste par ce fait à l'herméneutique de Levinas qui réduit le témoignage biblique à la seule éthique. Là où Levinas rejette la possibilité d'une théologie qui dépasse l'ontothéologie, Ricœur pointe vers une théologie narrative et eschatologique consistante avec ses engagements dans son herméneutique d'espérance.

4.4. Acquis pour le discernement moral

Le discernement moral chez Ricœur sollicite une corrélation entre la religion et l'éthique, l'autonomie et le commandement de l'amour, la justice et l'amour. Le rapport poétique établi par Ricœur entre la parole de la révélation et le sujet moral en situation permet de mieux comprendre la relation paradoxale entre éthique et religion. Loin de confirmer une loi hétéronome contraire à l'autonomie du sujet moral, le commandement d'amour provoque une réponse libre de l'aimé à l'amant. Ce que suggère l'usage poétique de l'impératif dans ce commandement d'amour, c'est l'enracinement de l'éthique dans un don originaire et personnalisant qui constitue le sujet dans son autonomie tout en suscitant de sa part une responsabilité propre. La justice jointe à l'amour devient le fondement de l'autonomie du sujet. La dimension supra-éthique de la poétique du don et de l'amour appelle ainsi l'éthique à passer du régime de l'obligation à celui d'une obéissance aimante. L'éthique théonomique permet de penser l'éthique dans son ordre propre qui est celui des hommes laissés à leur libre responsabilité de créatures autonomes. La justice passe du domaine de l'obligation à celui de l'attestation. Le nouvel ordre de la justice devient celui de l'autonomie de l'homme²³⁴.

Entre un fidéisme verticaliste et un subjectivisme horizontaliste, entre l'amour et la justice, Ricœur refuse de choisir, car il faut, pour lui, penser à la fois la liaison de l'homme vis-à-vis d'une parole d'amour qui lui vient d'un autre et la possibilité pour l'homme d'accueillir en justice cette parole en son être le plus intime. La justice accorde à l'homme la capacité d'accueillir la parole d'amour dans sa conscience intérieure. La structure de la conscience qui est appel de soi-même à soi-même est une présupposition anthropologique

²³⁴ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 449.

qui fait de la réponse de la foi une réalité non extrinsèque. La structure de la conscience peut être vue comme l'organe de réception du kérygme²³⁵.

Ricœur conçoit la conscience morale juste comme l'expression la plus profonde du soi répondant. La conscience, avant toute interprétation religieuse, est une réalité anthropologique neutre marquée par un double fait : elle montre d'abord une construction d'appel qui fait que par la voix de la conscience le soi s'adresse à lui-même, elle permet également au soi d'attester de son pouvoir-être le plus propre. C'est sur le dialogue avec soi-même que s'enracine la réponse du soi prophétique et christomorphe. Dans cet enracinement, l'appel de soi-même à soi-même est renforcé et transformé par la transcendance qui lui sert de modèle et d'archétype ; de l'autre, la transcendance est intériorisée par l'action d'appropriation qui la convertit en voix intérieure. La réception du kérygme du Christ présume donc l'intimité d'une conscience qui déjà propose par elle-même une fonction dialogale d'appel et de réponse. Sans cette disposition inaliénable de l'existence la « justification par la foi » resterait radicalement étrangère.

Au plan théologique, Ricœur voit que la conscience morale juste partage avec la foi la propriété de décision inconditionnelle et suprême. Ce souci ultime ne sépare pourtant pas l'individu en son for interne car la conscience possède une structure triadique : en elle, l'attestation de soi, la justice et l'écoute de Dieu se mêlent. Pour Ricœur, c'est dans la mesure où le soi peut juger par lui-même, « en conscience » et en justice, qu'il peut répondre de manière responsable à la Parole qui lui vient de l'Écriture. C'est donc sur cette articulation qu'il faut réfléchir, entre une conscience juste et autonome, et une confession de foi médiate et symbolique. Cette articulation entre l'autonomie de la conscience et la symbolique de la foi constitue la condition moderne du « sujet appelé ». Le chrétien est celui qui discerne sa conformité au Christ dans l'appel de la conscience autonome. Ce discernement est une interprétation²³⁶.

Pour Levinas, la rencontre avec Dieu n'est ni de l'ordre du discours ni de l'expérience mystique. Elle se réalise dans l'observation de la Loi, dont le contenu est l'obligation éthique de pratiquer la justice. La pratique de la justice est le fondement du discernement moral. Sainteté et louange de Dieu s'expriment par la justice à l'égard de

²³⁵ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 316.

²³⁶ A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p. 407-409.

l'autre homme. Le visage d'autrui est le lieu où je rencontre Dieu, dans la mesure où j'entretiens avec lui une relation particulière de justice et de miséricorde, qui constitue la marque même et le meilleur signe de Dieu. Cette relation de justice que j'entretiens avec Dieu suppose par le fait même que je me considère comme une personne consistante en elle-même, capable de recevoir la même justice que j'exerce envers autrui dans lequel je vois le pauvre, la veuve et l'orphelin. Par la relation de justice avec Dieu, je deviens moi-même le pauvre, l'exploité, l'opprimé comme les autres. Je deviens un tiers parmi les autres, qui a besoin de recevoir la justice comme eux. Ainsi, la relation de la justice religieuse nous renvoie à la consistance d'une Subjectivité autonome, capable et inscrite dans les registres éthico-relationnels de la symétrie, la réciprocité et la complémentarité. La justesse de la justice suppose l'étude la Loi. Et quand on dit une loi, cela ne veut pas dire que cette loi est définie et qu'il suffit de s'y conformer. Il faut découvrir dans chaque cas concret ce que requiert la justice par un acte de discernement²³⁷.

Pour Levinas, ce qui définit le discernement est le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres. Ainsi, toute personne est Messie. La conscience autonome prend sur soi toute la souffrance du monde et elle se désigne seule pour ce rôle. Se désigner ainsi, sans dérober, répondant avant que l'autre n'appelle, voilà ce que c'est la subjectivité autonome. La liberté signifie donc l'entente d'une vocation à laquelle je suis seul à pouvoir répondre, ou encore le pouvoir-répondre là où je suis appelé. Ainsi, chacun est invité à agir comme s'il était le Messie. Chacun doit s'approprier le temps de la justice en devenant lui-même Messie. Le Messie c'est Moi, c'est le juste qui souffre, celui qui prend sur lui la souffrance des autres. Ainsi, ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres, voilà ce qui définit la subjectivité même²³⁸.

²³⁷ Louis FEVRE, *Penser avec Levinas* (Savoir penser), Lyon, Chronique sociale, 2006, p. 185-186.

²³⁸ Fred POCHE, *Levinas : chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005, p. 33-34.

CONCLUSION

Le recours au discernement moral de la conscience autonome est inévitable. Mais l'autonomie de la conscience ne peut pas être conçue comme un fait évident en soi ; elle doit se constituer et s'organiser pour arriver à une décision pensée et prudente ; elle doit donc arriver à un jugement sensé proposé à l'évaluation logique d'autrui ; elle doit accepter d'examiner ses résultats par le rapport avec autrui. La règle de la conscience doit être réfléchie en cohésion avec une philosophie relationnelle, loin de tout individualisme. C'est par le discours et l'échange interpersonnel qu'on accède à la raison, surtout dans une société complexe où la bonne décision suppose le rapport entre de multiples rationalités et par la suite la discussion avec autrui. Aujourd'hui, la discussion est à la base de la vie politique, morale et religieuse. L'absence de discussion est signe d'une grande ignorance de la fonction et du rôle de la conscience et de l'absence des conditions de son mûrissement. À l'inverse, l'acceptation large de l'expression des différences, des divergences et des désaccords est la nécessité pour parvenir à un consensus.

« Il revient en tout cas au philosophe et au théologien de ne pas se laisser impressionner par les apparences d'unanimité qui cachent de grands délabrements intellectuels et spirituels et de poser les bases de la discussion publique surtout en matière morale. Et plus encore, sans attendre, d'engager cette discussion, même là où elle n'est pas sollicitée »²³⁹.

La morale ne se limite pas à un ensemble ordonné de normes, et seulement de normes. Elle donne des critères d'agir bon et dépasse largement l'ordonnance d'un système normatif. La morale est un ensemble de récits, de références individuels et institutionnels, de vertus, de normes, de valeurs, de règles herméneutiques, auquel chacun doit revenir pour progresser en humanité. La saisie rationnelle de cet ensemble permet à l'individu de se confirmer comme sujet moral à l'intérieur du système social duquel il dépend. La morale est un chemin d'humanisation ; elle a pour objectif l'humanisation du sujet qui fait partie d'une société donnée.

La morale est un ensemble à l'intérieur duquel les normes ne sont qu'un des éléments. Elle fournit une tradition à travers des textes de références, particulièrement la

²³⁹ Paul VALADIER, *Le catholique devant les lois, obéissance et désaccord*, dans *La conscience morale. Questions pour aujourd'hui*, Lyon, Profac, 1994, p. 143-164 (ici p. 162-163).

Bible. La seule connaissance des normes morales n'exauce pas une vie éthique véritablement humaine éclaircie par et conçue sur la requête du bien. Il faut prendre position comme sujet moral au sein du système social auquel on se rapporte.

L'éthique incite le sujet à trouver et produire le sens de sa vie. Cet engagement se base sur un acte de foi et d'espérance en la réalité humaine, foi en ce monde qui devance la personne et où s'étendent des propositions de sens déjà énoncées. L'éthique est donc l'endroit où volonté divine et liberté humaine, foi et raison, sont continuellement en dialogue.

L'impact de la foi chrétienne sur la vie éthique comprend la participation à la formation des sujets éthiques, dans la mesure où la requête morale se vit dans une histoire, faisant ainsi la pensée éthique irréductible à la seule énonciation des normes abstraites. La pensée éthique doit tenir en compte les conditions concrètes de l'agir moral. La foi configure et éduque la disposition du sujet à admettre l'exigence éthique.

Loin d'être une source de normes, la foi se révèle comme une vertu qui mobilise et motive. La foi montre le bien au sujet, expose sa sensibilité au bien et lui fait vouloir et apprécier ce bien. La foi chrétienne aide à progresser dans la vie morale. La foi protège l'éthique du danger de l'absolutisation, de la déviation idolâtrique, dans la mesure où elle pousse à un acte de discernement qui permet non seulement de dépasser tout penchant idolâtrique vicieux aux dites réalités, mais aussi d'affermir les conditions éthiques et humaines du chrétien.

D'autre part, il faut éviter le risque de tomber dans le moralisme, en séparant la loi morale de la vie mystique et en omettant que le mystère de toute personne humaine est travaillé par le mystère de Dieu. Il ne faut pas transformer la morale en pélagianisme, en considérant l'action morale comme une auto-salvation, comme un mérite, alors qu'il est grâce. Encore, il faut éviter de tomber dans l'idéologie, l'idolâtrie, en absolutisant tel ou tel aspect relatif de la réalité humaine, oubliant ainsi la condition limitée et relationnelle avec d'autres, de toute créature, et que Dieu seul est absolu.

La foi et la raison constituent deux jalons que le sujet doit prendre au sérieux et assimiler en vue de progresser en humanité. La morale prend en compte la complexité et l'ambivalence des conditions humaines et sociales. Elle ne mésestime pas la difficulté et la particularité des personnes et des situations. D'où l'importance de la réflexion et du

discernement comme exigences antérieures et obligatoires pour toute démarche en éthique. Le manque de réflexion en éthique conduit à la naïveté, au mysticisme et à l'illusion de la toute-puissance.

La foi et la raison sont profondément attachées et servent ensemble à éviter de s'enfermer dans le choix du « tout de l'éthique de la foi » ou « le rien d'une éthique autonome totalement séculière ». Cela aide à essayer de penser dans un même mouvement la force de régénération propre à la foi chrétienne et l'universalité de la requête éthique, ouvrant ainsi une autre voie plus nuancée et plus raisonnable, celle de l'articulation entre foi et morale. Le rapport entre foi et morale, loin d'être un rapport de fondation ou d'exclusivité, est un rapport plutôt de transfiguration. Entre foi et morale, il y a une articulation, une corrélation, une approche non compétitive, une mise en cohérence entre, d'une part, la force de régénération propre à la foi et, d'autre part, l'universalité de l'exigence éthique.

La morale chrétienne trouve sa spécificité dans sa référence à Jésus-Christ et non dans la prescription de telle ou telle norme morale. Pourtant, elle ne supprime pas la place décisive de la conscience subjective, du discernement moral et de l'ouverture à une diversité des sources.

Le discernement moral met les actions et les pratiques de la vie en cohésion avec la référence normative de l'histoire de Jésus. Le discernement cherche des intermédiaires pratiques pour vivre de manière adaptée à l'Évangile. Il est un processus spécifique de délibération et d'épreuve d'options spécifiques. Le discernement moral cherche à faire correspondre le sujet à la personne de Jésus en ayant ses attitudes et ses dispositions. Ces dispositions renferment une sensibilité distinctive ancrée dans les valeurs de Jésus-Christ, qui est le fondement de jugement pour le discernement moral. Le discernement présume un cœur que l'Évangile change et une disponibilité à entendre l'appel. Les dispositions vertueuses nous inspirent comment agir de manière adéquate. La voie du discernement moral passe par l'attention aux mouvements d'un cœur redirigé par l'Évangile.

La délibération rationnelle demeure imparfaite tant qu'elle n'a pas été authentifiée. Nous avons besoin de revenir en arrière et de regarder les effets du discernement. Le discernement est affirmé quand ma décision coïncide avec le modèle fondamental de l'amour de Dieu. Les dispositions du chrétien sont les places où l'identité du vrai disciple

est mise en œuvre. C'est d'elles que naissent une sagesse et une inclination à suivre le chemin de service et de justice que Jésus a prise. La pratique formelle du discernement devrait concevoir une sagesse plus étendue et une sensibilité plus profonde pour reconnaître les empreintes de la présence de Dieu dans la vie quotidienne. L'existence quotidienne devient transparente pour ceux à qui leur vive concentration sur Dieu permet de comprendre toutes choses en Dieu. Cette sensibilité résulte d'une orientation morale foncière vers Dieu et d'une inclination aux projets de Dieu dans le monde²⁴⁰.

Le discernement moral est une démarche herméneutique. Il s'agit pour la liberté humaine d'essayer de vivre l'existence la plus sensée possible. Le jugement éthique sur un acte est toujours un essai de discerner le sens de cet acte. Faire un discernement, c'est donc entrer dans un travail herméneutique qui essaye de répondre à la question : quel est le sens de cet acte ? La production du sens se fait toujours à l'intérieur d'un rapport où toutes les dimensions de la personne sont revendiquées : sa foi, sa rationalité, son émotivité, son inspiration, ses habitus. Le discernement éthique est un mélange de connaissance et de foi. Dans tout jugement éthique, il y a une part d'inexprimable qui est du domaine de l'engagement envers l'homme, et qui fait que le jugement se fera dans une sorte d'intuition éthique. Le discernement possède toujours quelque chose de l'ordre noétique. C'est pourquoi on parle de certitude morale, mélange de connaissance et de foi, par opposition à la conviction démonstrative. Le jugement éthique arrive à une crédibilité et non à une certitude : il est crédible que cette appréciation éthique soit la plus correcte possible pour l'humanisation des hommes et des sociétés. Mais il est dérisoire de suggérer atteindre une certitude démonstrative.

Le discours moral, qui est une promotion de la figure de la Révélation, est un chemin autant qu'un discours. Tout discernement seulement abstrait est à l'avance faussé. Le discernement moral semble non seulement être la conséquence d'un discours, mais l'aboutissement d'une voie existentielle. La volonté de Dieu se dévoile à l'homme non pas comme une réalité survenue du dehors, mais comme la voix du savoir humain attaché à la lecture de la figure de la révélation, voix reconnue comme un signe de la voix divine. L'homme ne peut parler de Dieu sans, en cela même, parler de sa propre existence à la fois intérieure et extérieure à Dieu. Il convient donc de sortir, dans le discernement, des vestiges

²⁴⁰ Cf. W. SPOHN, *Jésus et l'éthique*, p. 235-249.

d'une normativité théonomique volontariste fondée sur un extrinsécisme de la morale, pour retrouver une normativité théonomique rationnelle et relationnelle qui fait pleinement place à l'analyse humaine tout en prenant au sérieux la seigneurie de Dieu.

Une théologie de la sécularité est le chemin nécessaire du discernement moral. La théologie de la sécularité prend en considération l'autonomie des vérités de ce monde et leur dépendance par rapport au créateur. Elle diffère à la fois du sécularisme qui voit que les réalités de ce monde n'ont aucun lien par rapport à un créateur, et d'une religiosité pour qui le sacré serait le seul endroit de rencontre avec le divin. Le divin se rencontre à travers toute la consistance de l'humain : sacré et profane. « La rencontre du divin médiatisée par Jésus Ressuscité se fait par la prise en charge de tout le mondain, sacré et profane, considéré dans son autonomie »²⁴¹.

La rencontre du Ressuscité est toujours médiatisée par la rencontre de l'homme. L'amour pour Dieu ne coïncide pas avec l'amour pour l'homme, mais trans-finalise et trans-dynamise l'amour pour l'homme. Dieu ne coïncidant pas avec les vérités d'ici-bas, la notion de commandement divin ne détruit pas l'autonomie interne de l'éthique.

« Dieu ne commande pas de l'extérieur mais du fond de notre être au monde, par le fait qu'en lui tout subsiste. En rigueur de termes, Dieu ne commande pas, il fonde ce qu'on appelle commandement, c'est-à-dire l'exigence de sens et de cohérence au sein des conduites humaines »²⁴².

Ainsi, il est légitime de choisir une théonomie totalement rationnelle, et de ne rien ordonner au nom de Dieu qui ne puisse être ordonné au nom de l'homme. « Il existe un cercle herméneutique entre le discernement de la volonté de Dieu et la pratique de cette volonté. Il faut discerner pour pratiquer, et il faut pratiquer pour discerner »²⁴³. L'acte de discernement est une démarche d'engagement existentiel qui pousse vers une certaine ressemblance avec Dieu. La nature de Dieu est d'être amour. Le discernement sollicite un jugement de foi qui est fondement du discernement²⁴⁴. Le discernement moral se révèle comme un cercle herméneutique entre la foi et la raison. Il faut raisonner pour croire et il

²⁴¹ Xavier THÉVENOT, *Morale fondamentale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 138.

²⁴² X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 141.

²⁴³ X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 143.

²⁴⁴ X. THÉVENOT, *Morale fondamentale*, p. 125-144.

faut croire pour raisonner. La justice chez Ricœur et Levinas s'inscrit dans l'optique de ce cercle du discernement moral.

Bibliographie

Emmanuel Levinas

Ouvrages d'Emmanuel Levinas

LEVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Puf, 1948.

———, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.

———, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, 8), La Haye, Nijhoff, 1961.

———, *Quatre lectures talmudiques* (Critique), Paris, Minuit, 1968.

———, *Humanisme de l'autre homme* (Essais, 6), Montpellier, Fata Morgana, 1972.

———, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, 54), La Haye, Nijhoff, 1974.

———, *De Dieu qui vient à l'idée* (Problèmes et controverses), Paris, Vrin, 1982, 2^e éd. revue et augmentée.

———, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Critique), Paris, Minuit, 1982.

———, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

Ouvrages à propos d'Emmanuel Levinas

FEVRE Louis, *Penser avec Levinas* (Savoir penser), Lyon, Chronique sociale, 2006.

PLOURDE Simonne, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1996.

POCHE Fred, *Levinas : chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005.

Articles à propos d'Emmanuel Levinas

BANON David, *La tentation de la théologie?*, dans *Pardès*, 42, 1 (2007), p. 31-44.

Paul Ricœur

Ouvrages de Paul Ricœur

RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1950.

———, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. I. L'Homme Faillible* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960.

———, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960.

———, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969.

———, *Histoire et vérité* (Esprit. La condition humaine), Paris, Seuil, 1978.

———, *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1983.

———, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985.

———, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II* (Esprit), Paris, Seuil, 1986.

———, *Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1990.

———, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990.

———, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1994.

Articles de Paul Ricœur

RICŒUR Paul, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, dans RICŒUR Paul et al., *La révélation* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), Bruxelles, FUSL, 1977, p. 15-54.

Ouvrages à propos de Paul Ricœur

DOSSE François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La découverte, 1997.

FEVRE Louis, *Penser avec Ricœur* (Savoir penser. Synthèse), Lyon, Chronique sociale, 2003.

THOMASSET Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Louvain, Presse Universitaire de Louvain, 1996.

Articles à propos de Paul Ricœur

WALLACE Mark, *From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion*, dans *Modern theology*, 16, 3 (2000), p. 301-313.

Autres ouvrages consultés

DELHAYE Philippe, *La conscience morale du chrétien* (Le mystère chrétien. Théologie morale, 4), Tournai, Desclée de Brouwer, 1964.

HÄRING Bernard, *La loi du christ*, t.1, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1954.

SPOHN William, *Jésus et l'éthique. Va et fais de même* (Le livre et le rouleau, 37), Bruxelles, Lessius, 2010.

THEVENOT Xavier, *Morale fondamentale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

VALADIER Paul, *Éloge de la conscience* (Esprit), Paris, Seuil, 1994.

Autres articles consultés

VALADIER Paul, *Le catholique devant les lois, obéissance et désaccord*, dans *La conscience morale. Questions pour aujourd'hui*, Lyon, Profac, 1994, p. 143-164.