

2m11.3198.8

Université de Montréal

La Réponse au Mal chez Paul Ricœur

Par
Sarah Chmertsler

Faculté de Théologie

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en théologie

Décembre 2003

© Sarah Chmertsler, 2003



BL

25

U54

2004

V.009

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

La Réponse au Mal chez Paul Ricœur

Par
Sarah Chmertsler

Faculté de Théologie

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en théologie

Décembre 2003

© Sarah Chmertsler, 2003

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La Réponse au Mal chez Paul Ricœur

Présenté par :
Sarah Chmertsler

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président – rapporteur
M. Jean Duhaime

Directeur de recherche
M. Hubert Doucet

Membre du jury
M. Jean-Claude Breton

Résumé

Notre génération a été profondément marquée par le mal et la souffrance. Le 20^e siècle retentit encore de la plainte des victimes d'Auschwitz, des victimes des guerres et des crimes, et à cela s'ajoutent à l'infini les catastrophes naturelles telles que tremblements de terre, inondations, maladies incurables, etc. Qui d'entre nous ne se pose pas toujours les mêmes questions : « Pourquoi tant des souffrances? Pourquoi la mort des jeunes, des petits enfants et des bébés? Pourquoi Dieu permet-t-Il le mal? » Ainsi les plus grandes penseurs dans les domaines de la philosophie et de la théologie sont confrontés au défi majeur que posent de nos jours la question du mal et celle de la souffrance. Ce qui est mis en question c'est l'aspect problématique du mal, mué en une immense confusion entre le mal moral et le mal physique, entre le péché et la peine, l'origine, et la raison d'être du mal.

La réponse de la rétribution ne pouvant satisfaire toutes les plaintes et le mythe ne pouvant répondre entièrement à l'attente des humains agissants et souffrants, le problème du mal devient un problème argumentatif. Selon Paul Ricœur, cette argumentation représente en effet le stade de la sagesse qui élève au niveau d'un dialogue le débat entre Job et ses amis. Mais de l'autre côté, n'est pas cette même sagesse qui est esquissée à la fin du livre de Job, quand il est dit que Job est arrivé à aimer Dieu pour rien, faisant ainsi perdre à Satan son pari initial? Pour répondre à nos questions Paul Ricœur nous invite à penser autrement.

Ce mémoire est consacré à l'étude du point de vue de Ricœur. Notre objectif est de mettre en confrontation la pensée de Ricœur avec celle de Wiesel et Levinas. Nous voulons également démontrer le grand rôle qu'atteindra la sagesse dans la réflexion de Paul Ricœur et dans sa réponse au mal et procéder à une comparaison entre sa conclusion et celle des Psaumes et des Proverbes. N'est-elle pas finalement cette même sagesse qui a été rappelée par Ricœur, par Job par les Psaumes et par les Proverbes, celle qui représente ces expériences qui sont comme les actions de résistance non violentes, des anticipations en forme de paraboles d'une condition humaine où, la violence étant supprimée, l'énigme de la vraie, de l'irréductible souffrance, serait mise à nu¹?

Mots clés : Amour – Foi – Mal – Sagesse – Souffrance

E. Levinas – P. Ricœur – E. Wiesel.

¹ Ricœur Paul, *Le Mal un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 44.

Summary

Our generation has been deeply marred by evil and suffering. The 20th century still echoes with the lament from Auschwitz victims, victims of wars, of crimes against humanity, to which must be added an endless succession of natural catastrophes, earthquakes, floods, incurable diseases, etc. Who among ourselves does not ask the question: why so much suffering? Why the death of young people, of children and babies? How can God allow so much evil? The greatest philosophers and theologians face painfully today's greatest challenge: to understand the cause of so much suffering and evil. How can one make sense of this immense confusion between moral and material evil, between sin and suffering, between the cause and the reason for the existence of evil?

As the answer of just retribution cannot satisfy all human complaints, and no myth can answer satisfactorily acting and suffering human beings, so the problem of evil becomes an argumentative one. According to Paul Ricœur, this argumentation represents the state of wisdom, elevating to the level of a dialogue the debate between Job and his friends. But on the other hand, is not this same wisdom alluded to at the end of the Book of Job, when it is said that Job succeeded in loving God in a gratuitous way, making Satan loose his initial bet? To answer our questions, Ricœur invites us to think differently.

This thesis is dedicated to the study of Paul Ricœur's thinking. Our aim is to confront it to the thinking of authors from a different tradition (Wiesel, Levinas, etc). We also want to demonstrate the great role wisdom plays in the thinking of Ricœur and his answer to the question of evil and to proceed to a comparison between Ricœur's conclusion and that of the Psalms and Proverbs. Is it not finally this same wisdom? The one that represents experiences like actions of non-violent, passive resistance, projecting in the form of a parabola a human condition where, once violence is suppressed, the enigma of real, irreducible suffering, can be truly exposed?

Key words: Evil – Faith – Love- Suffering – Wisdom

E. Levinas – P. Ricœur – E. Wiesel.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|------|
| Résumé..... | iii |
| Summary..... | iv |
| Table des Matières..... | v |
| Remerciements..... | viii |
| | |
| 1. Introduction..... | 1 |
| 1.1. Le problème du mal chez Ricœur et les questions qui se posent autour du sujet..... | 1 |
| 1.2. Inquiétude contemporaine concernant le mal moral..... | 2 |
| 1.3. L'homme en quête de sens devant le mal physique..... | 3 |
| 1.4. Les étapes de ce mémoire..... | 8 |
| 1.5. Qui est Paul Ricœur?..... | 15 |
| | |
| 2. Paul Ricœur. De la phénoménologie à l'herméneutique..... | 23 |
| 2.1. Introduction..... | 23 |
| 2.2. Le projet de Paul Ricœur et les deux étapes méthodologiques de sa philosophie de volonté | 24 |
| 2.2.1 La phénoménologie structurale..... | 24 |
| 2.2.2 La période herméneutique..... | 26 |
| 2.3. Le péché originel tel que présenté par Paul Ricœur dans <i>La Symbolique du Mal</i> (1960)..... | 27 |

| | |
|--|----|
| 3. Le problème du mal chez Paul Ricœur..... | 34 |
| Dans <i>Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie</i> (1986) | |
| et « Le scandale du mal » (1988) | |
| 3.1. Introduction..... | 34 |
| 3.2. Le livre de Job..... | 37 |
| 3.3. L'énigme du mal..... | 39 |
| 3.4. Le mal moral et le mal physique en rapport avec Adam et Job..... | 42 |
| 3.5. Réflexion sur la philosophie de Kant et d'Augustin | 44 |
| 3.6. Quelques réflexions personnelles sur la Genèse de l'expérience morale..... | 47 |
| 3.7. Le mal comme scandale..... | 49 |
| 3.8. Le stade de la sagesse..... | 52 |
| 4. Élie Wiesel. Job et la Shoah..... | 56 |
| 4.1. Introduction..... | 56 |
| 4.2. Qui est Élie Wiesel?..... | 57 |
| 4.3. Faire mémoire des victimes..... | 58 |
| 4.4. Job ou Dieu dans la Tempête | 62 |
| 4.5. Conclusion..... | 71 |
| 5. Emmanuel Levinas. Une éthique de la responsabilité..... | 73 |
| 5.1. Introduction..... | 73 |
| 5.2. Qui est Levinas ?..... | 74 |
| 5.3. Comment aborde-t-il le problème du mal par rapport à Ricœur?..... | 77 |

| | |
|--|-----|
| 6. Synthèse. Mal, Liberté et Déterminisme..... | 88 |
| 7. Conclusion. Le stade de la sagesse..... | 101 |
| 8. Bibliographie..... | 106 |

Remerciements

« Qui ne sait, que la main de l'Éternel a tout fait? Il tient en sa main le souffle de tout vivant et l'esprit qui anime tout corps humain. A LUI appartiennent le conseil et l'intelligence. »² A Toi, Éternel, s'adressent donc mes premiers remerciements.

« Je veux célébrer les œuvres de tes mains. »³

Je désire exprimer ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, monsieur Hubert Doucet.

Je remercie également mon mari Gilbert pour son assistance concernant les travaux d'ordinateur.

² Job, 12, 9 – 10. 13.

³ Psaume, 92, 5.

1. Introduction

1.1. Le problème du mal chez Paul Ricœur et les questions qui se posent autour du sujet

S'il est un problème majeur qui n'a jamais cessé de préoccuper Paul Ricœur, ainsi que tout être humain, c'est bien la question du mal et celle de la souffrance.

Mais si nous connaissons aujourd'hui certaines traditions bien constituées concernant le mal moral (le péché d'Adam et de Caïn), Ricœur affirme que nous n'en connaissons aucune au niveau du mal physique (la souffrance), celui de l'homme victime qui ne crée pas le mal mais qui est affecté par lui¹.

La souffrance des justes constitue pour tous, un scandale, scandale que l'on cherche à justifier.

Les figures d'Adam et de Job représentent la traversée du chemin de cette souffrance, qui suit l'homme dès sa naissance jusqu'à sa mort. Le péché d'Adam et le cri de Job passent de génération en génération comme un message, comme un rappel, en actualisant la présence du mal dans le monde contemporain. Figures de l'humanité tout entière, leurs messages nous interpellent. Ces deux personnages montrent aujourd'hui des visages multiples: les victimes de violence, les malades, les angoissés, les mourants ainsi que nos péchés. Ils représentent chacun de nous aux prises avec le mal et la souffrance.

¹ Paul Ricœur. « Le scandale du mal », *Esprit*, n. s. 7-8 # 140-141 (juillet -août 1988) p. 57.

À travers leur image, nous retrouvons notre propre condition humaine, nos limites, nos plaintes, nos angoisses et nos révoltes.

La question du « pourquoi » que nous lançons à l'exemple de Job ne fait que rendre encore plus ardue la réflexion. Elle devient de plus en plus obscure. Pourquoi tant de souffrances? Pourquoi la souffrance du juste? Pourquoi si Dieu est bon et tout puissant le mal existe-t-il? Pourquoi moi? Cria Job!

Quelle explication peut-on trouver devant les divers aspects du mal physique, qui touche l'être humain (les infirmités du corps, le cancer qui afflige les uns plutôt que les autres)? Pourquoi la mort de tant de bébés et de petits enfants?

Dans ses œuvres philosophiques, Paul Ricœur rappelle les catastrophes naturelles, telles que les tremblements de terre, les épidémies de peste, de choléra, de lèpre, le cancer, le vieillissement et la mort². À ces événements nous pouvons ajouter une infinité d'autres catastrophes naturelles, source de souffrances, en dehors des actions injustes des hommes les uns envers les autres.

Devant la multiplication des théories philosophiques et de ses nouvelles investigations et découvertes, nos idées finissent par s'épuiser et s'obscurcir davantage. Même si l'on a examiné par le passé la question du mal et de la souffrance physique, on s'aperçoit que le passé n'a jamais fourni de réponse satisfaisante. Il en est de même encore aujourd'hui.

1.2. Inquiétude contemporaine concernant le mal moral

Certains pensent résoudre le problème par la science. De nos jours, les techniques et les recherches scientifiques ouvrent des avenues infinies.

² Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 40.

L'homme est arrivé à la lune. De nombreux pays dépensent des richesses considérables pour posséder la bombe atomique. Ne suffit-il pas alors d'appuyer sur un bouton pour anéantir non seulement les ennemis mais aussi d'innombrables innocents? La médecine a réussi à comprendre la nature de nombreuses maladies, à en supprimer quelques unes, à en guérir d'autres mais pendant que la technologie de pointe tend à promouvoir d'un côté le bien-être de l'humanité, la course à l'armement se développe impitoyablement de l'autre côté pour sa dévastation. Ici, se pose la question fondamentale : Qu'advient-il donc de l'homme, dans ce monde moderne? Pourquoi ne développe-t-il pas ses forces morales au même degré que son intelligence? L'être humain ne serait-il pas frappé d'orgueil et d'ambition au point d'avancer vers sa propre destruction et celle du monde entier? Notre monde se trouve aujourd'hui, encore plus qu'autrefois, devant une inquiétude croissante au niveau moral et spirituel.

Les événements journaliers se déroulent dans une atmosphère où le mal a atteint son point culminant; d'un côté les violences, les meurtres, les vols, les viols, etc. et de l'autre les catastrophes naturelles, les maladies incurables, la mort des jeunes et des enfants. Pour ceux et celles qui vivent ces catastrophes, la vie humaine n'est-elle pas un enfer? C'est à ce niveau qu'interfère le cri de l'homme comme celui du psalmiste « jusqu'à quand Seigneur? » et fait éclater celui de Job « Pourquoi moi »?

1.3. L'homme en quête de sens devant le mal physique

La question du mal physique, celle de l'homme victime, qui concerne le mal subi, plutôt que le péché, mal moral, fait vraiment scandale pour la pensée et pose un défi pour la foi. « L'homme pécheur donne beaucoup à

parler, dit Ricœur, l'homme victime, beaucoup à se taire »³. Mais la victime ne veut plus se taire, elle demande des comptes à Dieu.

De la profondeur de son silence, un cri désespérant se lève en essayant de pénétrer le ciel. C'est le cri de Job, des malades, des angoissés, des six millions d'innocents qui ont péri à Auschwitz. Un cri à la fois aigu et suppliant, qui n'inclut que deux mots de nature contradictoire: « Pourquoi moi »? Et « Chema Israël »⁴. Comment à l'instant tragique de la mort proclamer l'amour de Dieu?

La première question qui nous vient à l'idée se pose au niveau de la permission de Dieu vis-à-vis le mal: Pourquoi Dieu permet-t-Il le mal? Dans le livre de Job, il est démontré clairement que Dieu permet au Satan d'agir. Est-ce pour éprouver Job ou plutôt pour faire échouer le plan du Satan? Les questions se poursuivent ainsi une après l'autre : Pourquoi choisir Job, homme juste et intègre? Pourquoi ses enfants? Dans l'œuvre de Ricœur, il y a un autre problème qui se pose au niveau des trois propositions suivantes : « Dieu est tout-puissant; Dieu est absolument bon; pourtant, le mal existe »⁵. Peut-on affirmer ensemble, sans contradiction, ces trois propositions?

Ce contexte nous incite à vouloir approfondir le mystère qui entoure la question du mal et de la souffrance. Cette réflexion nous dirigera donc à nouveau vers la vieille question de Job et celle du péché d'Adam.

Parmi ceux qui se sont posés également toutes ces questions, nous avons retenu en premier celles de Leibniz : Pourquoi Dieu a-t-Il laissé le mal s'infiltrer dans le monde? Pourquoi avoir créé Ève, tout en sachant

³ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

⁴ Récitation de la profession de foi par le peuple juif, pour proclamer le Dieu Un : « *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un* ». Deutéronome 6,4.

⁵ Ricœur, *Le Mal*, p. 13.

qu'elle allait transgresser Son ordre? Dieu le sait, le veut, ou le permet seulement? Leibniz qui représente pour Ricœur le modèle du genre⁶ parce qu'il prend en considération toutes les formes du mal et non pas seulement le mal moral, présente sa question sous un triple aspect : la permission, le vouloir et le savoir. Mais la question de Leibniz ne préjuge pas une accusation de Dieu. Le philosophe admet que, si Dieu a laissé exister des essences imparfaites, c'est qu'elles étaient nécessaires dans le monde.

Tout comme Leibniz, le théologien Barth se situe du côté de la permission divine du mal. « Dieu permet que nous soyons encore menacés par le néant »⁷. Mais le néant n'existe selon Barth, que parce que Dieu ne le veut pas. En proposant ainsi de penser un côté distinct du Créateur, placé sous la formule « la main gauche » de Dieu, Barth justifie Sa permission. Le verset de Job démontre clairement que Dieu permet le mal : « Il est en ton pouvoir »⁸, dit Dieu, en s'adressant au Satan. Mais si jusqu'ici tout se résume au niveau de la permission, avec le verset d'Isaïe, « Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur »⁹, une nouvelle problématique s'ajoute à la précédente : que vient nous signaler ce verset? De quelle création et de quel malheur s'agit-il et comment allons-nous l'interpréter par rapport au verset de la Genèse : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que c'était très bien »¹⁰? Le mal, est-il en quelque sorte un bien? Serait-il finalement possible de définir sans contradiction les trois propositions suivantes : « Dieu est tout puissant; Dieu est absolument bon; pourtant, le mal existe »¹¹? Ceci nous

⁶ Ibid., p. 26.

⁷ Ricœur, *Le Mal*, p. 36.

⁸ Job 2,6.

⁹ Isaïe 45,7.

¹⁰ Genèse 1,31.

¹¹ Ricœur, *Le Mal*, p.13.

entraîne à nouveau à réfléchir sur la problématique majeure qui concerne la question de la liberté humaine par rapport au déterminisme.

Si le mal ressort d'une problématique de la liberté, la souffrance physique de Job, invoquée ci-dessus, souligne son caractère essentiellement subi et non libre. Quant à Adam, nous nous demandons si cette liberté qui commence par un commandement négatif « tu ne mangeras pas »¹², n'est pas en fin de compte, une incitation ou une contrainte. Les textes de Job dévoilent une incitation similaire, mais cette fois, la parole de Dieu ne s'adresse pas directement à Job. Elle passe à travers Satan : « As-tu observé mon serviteur Job? Il n'a point son pareil sur la terre. C'est un homme intègre, droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal »¹³. Si nous retournons à la question abordée précédemment au niveau de la permission de Dieu, les textes de Job démontrent clairement que Dieu permet non seulement au Satan d'agir, mais qu'il l'incite également. Pourquoi tant d'éloges avant de livrer Job au pouvoir de Satan? « Il est en ton pouvoir; seulement respecte sa vie »¹⁴, dit le verset. Ce qui semble être la problématique majeure dans le livre de Job n'est pas seulement le fait que Dieu incite Satan, mais plutôt le contraire, soit que Satan incite Dieu. Parmi les textes du livre, il y a un verset qui pose une problématique particulière et plus forte que les autres. Il dit ceci : L'Éternel demanda au Satan : « As-tu porté ton attention sur mon serviteur Job? Certes, il n'a point son pareil sur la terre, tellement il est un homme intègre et droit, craignant Dieu et évitant le mal. Il persiste encore dans sa piété, bien que tu m'aies incité à le ruiner

¹² Genèse 2,16.

¹³ Job 1,6-7.

¹⁴ Job 1,12-2,6.

sans motif »¹⁵. La fin de ce verset « bien que tu m'aies incité à le ruiner sans motif » pose plusieurs questions :

1. Comment faut-il interpréter cette affirmation même de Dieu, qui peut être incité par Satan ?

2. Pourquoi Dieu s'adonne-t-Il à ce jeu qui vise à ruiner, sans motif, l'homme intègre et droit, qui craint Dieu et veut éviter le mal?

3. Est-il encore possible de confirmer la notion de la liberté humaine et le droit de choisir selon sa volonté?

4. Le mal ressort-il donc toujours de la problématique qu'est la liberté humaine?

5. Faut-il ainsi accepter cette même perspective traditionnelle selon laquelle l'existence du mal et de la souffrance s'articule au seul niveau du péché humain?

Notre regard est toujours fixé sur le péché d'Adam. Évidemment le mal moral est essentiellement fondé sur le péché humain, la liberté, la volonté, la responsabilité et le choix. Mais contrairement à ce que nous venons de dire, le mal de Job se caractérise par un mal subi, une volonté qui s'ouvre sur une liberté déjà enchaînée, inerte, incapable d'agir. Les textes de Job démontrent que celui-ci est innocent. Les deux mots (sans motif) cités plus haut, nous le confirment. Notre question principale se situe donc au niveau de la permission : Pourquoi Dieu, permet-Il le mal dans le monde? Comment justifier cette permission, sans compromettre la puissance ou la bonté de Dieu?

Pourquoi l'histoire se déroule-t-elle sous le règne du mal, alors que le bien, qui précède le mal, ne s'énonce que dans les termes d'un futur, d'une eschatologie?

¹⁵ Job 2,3.

1.4. Les étapes de ce mémoire

Ce mémoire est consacré à l'étude de la pensée de Paul Ricœur. Au contraire de bien des philosophes et théologiens, Ricœur n'a jamais nié l'existence du mal.

Pour certains philosophes et théologiens le mal n'existe pas. Ils s'appliquent simplement à le nier ou à le masquer par un rideau de concepts. Ainsi pour Platon, le mal est une apparence, une création de l'esprit imaginaire. Il admet le libre arbitre et il considère la vie comme un combat. Mieux vaut insister sur le bien que sur le mal, énonce-t-il. Cette notion ne peut être ni imposée ni se transmettre héréditairement. C'est le fruit d'un effort individuel, intérieur et responsable. L'origine du mal se situe sur le plan de l'ignorance. L'intuition première de Platon ne sera en effet qu'une intuition positive du Bien « car personne n'est volontairement méchant ».¹⁶

Pour Plotin le mal est un non-être. Il existe en ce qui n'est pas¹⁷. C'est l'âme qui s'offre à la matière et sort de l'intelligible. Elle court ainsi à sa chute (perte), constituée par le mal. En effet, Platon et Plotin rattachent le problème du mal à la connaissance.

Le grand philosophe juif médiéval Moïse Maimonide¹⁸ s'exprime aussi dans le même sens : le mal n'est qu'une illusion d'optique. Il est nécessairement relié au problème de la connaissance. C'est le renoncement libre de la volonté qui purifie la connaissance, dit-il, et le mal ne peut

¹⁶ Platon, *Timée* 86a-87b. Trad. A. Rivaud. Paris, Les belles lettres, 1925. p. 219-221.

¹⁷ Éliane Amado Lévy -Valensi, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 105.

¹⁸ Maimonide, *Môreh nevoukîm (Le Guide des Égarés)* III chap. X, Tel-Aviv, Hamenora, [s.d.] p. 46.

répondre à un principe de la création, tout simplement parce que Dieu est bon.

Chez Spinoza, le même optimisme serein est prôné. Le mal n'existe pas. Il y a place pour les modes finis certes, mais non pour le mal qui est une illusion, qui procède de l'ignorance du tout¹⁹. Le monde est pour Spinoza un monde sans fissure. Il n'y a pas de mal, dit-il, dans un monde qui représente l'aspect d'unité et de perfection. Si l'homme se débarrasse de tout ce qui peut polluer la connaissance, il est libéré du mal.

Hermann Cohen répète avec la même conviction : « Le mal est non existant. Il n'est rien qu'un concept dérivé du concept de la liberté. La puissance du mal existe seulement dans le mythe »²⁰.

Bergson nie le mal sans y mettre beaucoup de forme. Il le réduit à une illusion pure et simple²¹. Mais enfin, après avoir énuméré ces quelques exemples n'est-ce pas là une fuite hors de la réalité? Comment est-il possible d'accepter toutes ces théories d'un mal inexistant, lorsque des milliers d'innocents périssent dans des inondations, des tremblements de terre, etc.? Comment peut-on nier le mal, quand les hôpitaux sont bondés d'enfants et de jeunes patients atteints d'une maladie incurable? Comment nier l'horreur existentielle du tragique même de la destinée humaine?

Contrairement à tous ces philosophes, Ricœur n'a jamais nié l'existence du mal. Le mal est selon Ricœur « ce qui est et ne devrait pas être, dont nous ne pouvons pas dire pourquoi il est et ce contre quoi nous luttons »²². Déjà à partir des textes de la Genèse (l'élection d'Abraham en Genèse 12), Ricœur démontre que le récit biblique de la création annonce la

¹⁹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 308.

²⁰ Cohen H, *Ethik des Reinen Willens* », seconde édition (1907), p. 452, cité par Guershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1994, p. 49.

²¹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P. U. F. 1955, p. 275.

²² Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

possibilité d'une humanité qui se trouve dès l'origine confrontée au mal. En rappelant également les querelles et la rivalité entre frères qui va jusqu'au meurtre, le récit biblique de la création inclut le drame essentiellement tourné vers le futur. « Il y a déjà meurtre, dit-il; le premier mal, d'une certaine façon, c'est le meurtre d'Abel par Caïn »²³.

L'histoire se déroule donc pour l'essentiel comme étant une histoire de sang et de larmes. Le problème du mal se présente encore plus aujourd'hui comme un pur scandale et un défi pour la foi. Nous voulons donc essayer de saisir ce problème et le mystère qui l'entoure en partant de l'œuvre de Ricœur. Ce penseur nous servira de guide pour réfléchir tant sur la figure d'Adam que sur celle de Job. À travers le récit de la Genèse et du livre de Job, nous espérons pouvoir éclairer quelques points importants touchant au problème majeur du mal moral et du mal physique en fonction de la liberté, mise en parallèle avec le déterminisme, celle de la responsabilité humaine et celle de Dieu.

Ricœur n'est pas le seul penseur contemporain à avoir abordé la question du mal. Des auteurs juifs qui ont connu la Shoah ont aussi été confrontés à la problématique du mal. Ainsi en est-il de Élie Wiesel et de Emmanuel Levinas. Nous tenterons d'analyser en quoi les réflexions de Ricœur rejoignent celles de ces deux auteurs.

Notre intention sera d'extraire les points communs et les divergences de ces réflexions, d'analyser profondément plusieurs commentaires concernant la question du mal chez Job (le juste souffrant) et chez Adam (le péché originel) afin de les présenter dans la multiplicité des problèmes qu'ils posent.

²³Ibid., p. 61.

Dans le cadre de ce projet, nos recherches sont particulièrement basées sur les oeuvres de Paul Ricœur touchant à la question du mal et de la souffrance; Job et Adam étant toujours les figures exemplaires au centre de ses réflexions.

L'analyse de certains des textes de Ricœur donne l'impression que l'agir de l'homme rencontre une résistance qui est « déjà-là » et que la question de l'homme victime, incarnée par la souffrance du juste dans la figure de Job, s'imbrique avec la question de l'homme pécheur, à travers la figure d'Adam, qui se situe du côté du mal moral. Ricœur prend fortement partie contre la tendance à placer sous une même rubrique le mal moral et le mal physique. Le paradoxe surgissant de ces deux figures du mal nous fait réfléchir sur certaines questions qui ont été posées par Ricœur : Pourquoi la souffrance du juste? Pourquoi l'expérience morale se fait jour et naît dans l'interdiction « tu ne tueras pas »?

Lors de nos recherches, nous avons remarqué que Job, en interrogeant Dieu sur le sens de la souffrance, est renvoyé au mystère de la création²⁴. C'est pourquoi toutes nos recherches, à partir des oeuvres de Ricœur ou autres, seront soumises à la réflexion et à l'examen centrés sur une étude des figures de Job et d'Adam. La méthode de P. Ricœur, celle du long détour et du style aporétique, permet de comprendre le véritable message de Dieu, celui qui apparaît à travers les textes de Job et de la Genèse. Le message dévoile les merveilles de Sa création et l'énigme du commencement.

La première étape de ce travail consiste à introduire Paul Ricœur en présentant sa vie et ses influences, afin de démontrer la place centrale qu'occupe la question du mal dans sa réflexion philosophique. Ensuite,

²⁴ Job 38,4.

nous voulons consacrer le premier chapitre aux influences concernant ses approches philosophiques, au projet et aux étapes poursuivis par Ricœur dans sa philosophie de la volonté. L'analyse de la conception de Paul Ricœur concernant le péché originel ainsi que les grandes lignes qui se trouvent dans *La symbolique du Mal* rappelant la deuxième étape de la philosophie de Ricœur, soit celle de la période herméneutique viendront clore ce premier chapitre.

Dans le deuxième chapitre, nous voulons aborder en premier lieu la question du mal en général, telle que Ricœur la présente dans ses deux études : *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986) et « Le scandale du mal », (1988). Toujours en rapport avec la réflexion de Paul Ricœur, nous voulons en deuxième lieu aborder, à partir du récit de la Genèse, la question du mal moral, dont la confusion plane encore sur quelques points sensibles qui font référence au péché mais également à l'innocence de l'homme. En troisième lieu ce chapitre présente spécifiquement la problématique majeure de la souffrance physique, soit la question de Job et la position prise par Ricœur devant l'énigme de ce mal qui se présente encore de nos jours comme un pur scandale et un défi sans pareil.

Le troisième chapitre impliquera un dialogue entre Ricœur et différents auteurs. Afin de mieux comprendre la pensée originale de Paul Ricœur, nous pensons qu'il est nécessaire :

A. D'exposer ses idées en les confrontant avec les idées d'autres auteurs de différentes traditions. Nous avons donc choisi deux commentaires sur Job et Adam, présentés par Élie Wiesel dans *Job ou Dieu dans la tempête* et dans *Célébration biblique* et par Emmanuel Levinas dans *Éthique et Infini*.

B. D'approfondir certains textes dans le livre de Job et dans celui de la Genèse.

Le chapitre trois sera ainsi consacré à la réflexion de Wiesel, tandis que le quatrième chapitre le sera à la réflexion de Levinas.

Le dernier chapitre comprendra une discussion entre Ricœur, Wiesel et Levinas, accompagnée d'une élaboration sur la question du mal, de la liberté et de la responsabilité humaine et de celle de Dieu, ainsi que la conclusion de ces trois auteurs sur le sujet.

Ce mémoire s'achèvera avec la réponse au mal chez Paul Ricœur.

Pourquoi avoir choisi Wiesel et Levinas ? Le nom d'Élie Wiesel apparaît dans les derniers textes de l'œuvre de Ricœur²⁵ et nous avons l'impression que Wiesel joue un rôle important dans la réponse de Ricœur à la question du mal. Comme Paul Ricœur, Élie Wiesel, témoin du génocide, a posé les mêmes questions sur le mal et la souffrance du juste. Mais là où Ricœur pose la question du « pourquoi » d'un seul juste et d'un seul cri, celui de Job, Wiesel le posera au nom de six millions de voix où « six millions de fois » le « pourquoi du juste déchira les cœurs et peut-être les cieux ».

Emmanuel Levinas est celui que Ricœur appellera à la fois mon collègue, mon ami et notre maître²⁶. Depuis les années trente, Levinas était un des premiers à exposer la phénoménologie de Husserl en France. De même que Ricœur, Levinas se rendra en Allemagne pour se perfectionner et suivre les cours du maître Husserl et de Heidegger. Il donnera par ailleurs

²⁵ Ricœur, *Le Mal*, p. 42.

²⁶ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

des cours de français à madame Husserl. Les fameuses discussions qui se déroulent entre Ricœur et Levinas concernant la question de l'autre (l'Extériorité chez Levinas), l'assignation par l'autre à la responsabilité du soi et aussi celle de la gloire de l'infini (chez Levinas) font écho dans le monde philosophique. Sur le plan de l'éthique, Levinas restera toujours le partenaire indissociable de Paul Ricœur. Le nom de Levinas accompagne une grande partie du parcours de Ricœur. Il est encore présent et mis en avant dans *Soi-même comme un autre*, l'œuvre rédigée par Ricœur en 1990.

L'analyse de la question du mal selon les idées de ces deux penseurs juifs (Wiesel et Levinas), nous semble nécessaire et même extrêmement importante, car cela nous permet d'aborder cette question selon différentes traditions. Or, le but même de Paul Ricœur ne serait-il pas celui de vouloir rassembler tous les hommes de bonne volonté dans la lutte éthique et politique contre le mal²⁷? N'essaie-t-il pas, finalement, de dégager les grandes lignes et de trouver une solution à ce redoutable problème du mal qui concerne tous les hommes, à travers le dialogue et la sagesse considérée comme une aide spirituelle au travail de deuil, permettant ainsi, à partir des différences et en s'ouvrant à elles, d'évaluer les ressources propres et d'exploiter des ressources communes?

Dans le cadre de ce projet, nous voulons commencer avec un aperçu biographique de Paul Ricœur. Notre but sera de mettre en lien sa vie privée avec sa préoccupation centrale, soit la question du mal, qui ne cesse de l'importuner. Nos recherches à ce sujet proviennent de deux commentateurs bien connus. Le premier est Oliver Mongin dans son

²⁷ Ricœur, *Le Mal*, p. 44.

ouvrage intitulé : *Paul Ricœur*²⁸ et le second est François Dosse dans l'ouvrage intitulé : *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*²⁹.

1.5. Qui est Paul Ricœur?

Né le 27 février 1913 à Valence, Ricœur vit très tôt le drame humain. En effet, orphelin de père et de mère, classé parmi les « pupilles de la nation », tout jeune enfant il se trouve trop tôt confronté à la question de la souffrance. Sa mère décède six mois après sa naissance, son père, professeur d'anglais au lycée de Valence est tué au front en 1915, au début de la première guerre mondiale.

Ricœur prend vite conscience des injustices terribles qui ont lieu à cette époque. L'iniquité du traité de Versailles, l'histoire des deux employés italiens émigrés aux États-Unis et condamnés à mort pour leurs idées politiques anarchistes, la guerre et la mort tragique de son père durant la bataille de la Marne, tout cela conduit ce jeune enfant âgé de onze ans à se poser des questions d'adulte.

Ces événements survenus lors de son enfance aident sans doute à comprendre pourquoi la question du mal et celle de la souffrance occupent une si grande place chez Paul Ricœur. Mais ses œuvres que nous lisons aujourd'hui ne portent aucune trace de l'enfant malheureux, résigné et impuissant devant son destin tragique : son drame semble plutôt se traduire par une lutte interne, une contradiction vivante.

En effet, armé d'une volonté supérieure, ce jeune enfant n'hésite pas à agir, à se frayer jour après jour un chemin et à faire face, avec optimisme, aux revers de la vie et aux problèmes humains.

²⁸ Oliver Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994.

²⁹ François Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001.

En lisant ses textes, nous avons l'impression que suivant l'idée cartésienne « je pense, donc je suis », Ricœur répondra sur le même thème avec : « je pense, donc j'agis ». Plongé dans les grands récits de la littérature, ce jeune enfant devient un dévoreur de livres. À l'âge de 17 ans, en 1929, Ricœur entre au lycée pour garçons de Rennes. C'est à l'Université de cette même ville qu'il passera en 1933 sa licence et en 1934-1935 sa maîtrise sur le problème de Dieu dans les œuvres de Lachelier et Lagneau, deux représentants de la philosophie réflexive française.

Alors qu'il poursuit ses études à la Sorbonne en 1937, Ricœur traverse pour la deuxième fois les plus tragiques moments de sa vie : la mort de ses grands-parents qui ont élevé sa sœur et lui et plus encore, celle de sa sœur, atteinte de tuberculose depuis l'âge de 20 ans.

Ricœur interprète la question du mal dans le cadre du protestantisme. Cela lui vient de son éducation familiale, d'une tante qui l'accompagnera durant toute sa vie et surtout de ses grands-parents. Ricœur gardera l'influence d'une éducation protestante qu'il n'a jamais cherché à cacher. De nombreuses interventions de Ricœur dans le cadre du protestantisme en témoignent : En 1947, à Chambon-sur-Lignon, Ricœur est élu président de la Fédération protestante de l'enseignement. Il participe pleinement à la famille calviniste française, dira François Dosse dans son œuvre sur Paul Ricœur³⁰. Ce sera effectivement du côté protestant que Ricœur va être intégré plus tard aux États-Unis. Il enseignera à l'université de Yale qui a été fondée par les puritains. Pierre Gisel, professeur à la faculté de théologie protestante de Lausanne met en relief les œuvres où Ricœur inscrit son interprétation de la question du mal dans le protestantisme. C'est à partir de cette tradition qu'il envisage notamment la position théologique de la

³⁰ Ricœur, *Le Mal*, p.150.

question de l'homme, du politique et des questions éthiques³¹. « Il apparaît bien fidèle à la tradition protestante », dira François Dosse, qui insinuera la marque de Barth et de Luther sur Ricœur³².

À l'âge de 19 ans Ricœur rencontre Emmanuel Mounier, qui vient tout juste de lancer sa nouvelle revue *Esprit*. Malgré l'influence déterminante que jouera Emmanuel Mounier pour aider Ricœur à « articuler des convictions spirituelles avec des prises de positions politiques qui étaient restées jusqu'ici juxtaposées à ses études universitaires et à son engagement dans les mouvements de jeunesse protestants »³³, cette influence n'est pas aussi centrale pour son interprétation du mal que celle qu'aura plus tard André Philipe, un homme d'affaires jouissant d'un grand succès politique. Devenu militant actif dans les mouvements de jeunesse socialiste, Ricœur se rappellera toujours d'avoir soutenu très fort ce mouvement et d'avoir été fortement influencé par André Philipe³⁴. Ce dernier le conduira à découvrir la pensée de Karl Barth qui venait de se faire connaître par la publication du premier tome des six volumes de sa *Dogmatique*. Ce théologien jouera un rôle important dans la pensée de Paul Ricœur sur le mal, la doctrine barthienne du mal devenant une de ses sources d'inspiration. Dans un texte publié dans *Les Nouveaux cahiers* en 1986 et qui est la reprise d'un débat avec Bernard Dupuy, Emmanuel Levinas, Elizabeth de Fontenay et Jean Halpérin sur « *Le scandale du mal* », Ricœur confirme l'importance qu'il accorde à ce grand théologien

³¹ Pierre Gisel, « Avant-propos » dans Paul Ricœur *Le Mal*, p. 6.

³² Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 655.

³³ Ibid., p. 33.

³⁴ Ibid., p. 42.

protestant; « Karl Barth fut mon maître et il l'est encore à bien des égards », dira Ricœur³⁵.

Un texte de Barth publié en 1963 dans la *Dogmatique* intitulé « Dieu et le néant », eut plus tard une forte influence sur Ricœur. Barth se risque à dire que seule une théologie brisée peut s'engager à penser le mal. Il s'agit de celle qui reconnaît au mal une réalité inconciliable avec la bonté de Dieu et avec la bonté de la création. Barth propose de penser un côté distinct du Créateur, placé sous la formule « la main gauche » de Dieu, autrement dit, le côté du rejet, en attestant la réalité du néant qui s'oppose au règne de la bonté de Dieu et qui n'existera que parce que Dieu ne le veut pas³⁶.

Ricœur est d'accord avec la théorie exposée par son maître qui représente et inclut dans une même gerbe toute la vision du protestantisme. Il pose cependant une question radicale : Barth n'a-t-il pas dépassé les bornes qu'il s'était lui même imposé et n'a-t-il pas ainsi ouvert encore plus la voie destinée aux spéculations? Selon Ricœur, le problème du mal n'est pas seulement un problème spéculatif : il exige la convergence entre la pensée, l'action et le sentiment.

L'année 1935 est une période très heureuse pour Ricœur. Il se marie avec une amie d'enfance Simone Lejas. Passionné par la philosophie allemande et par la lecture de Husserl et de Heidegger, Ricœur, qui a appris la langue allemande pendant quatre années consécutives, décida quelques années plus tard de passer avec sa femme une partie de l'été à l'Université de Munich pour se perfectionner dans cette langue. Avant d'entreprendre ce projet, Ricœur fait son service militaire. La guerre le surprend au moment où il poursuit son perfectionnement à Munich. Officier de réserve,

³⁵ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

³⁶ Ricœur, *Le Mal*, p. 34-36.

il est mobilisé en 1939 et fait prisonnier par les allemands. Transféré en Poméranie, Ricœur restera captif jusqu'à la fin de la guerre.

Dans ce camp de prisonniers de guerre, son ami Mikel Duffrenne et lui poursuivent un travail de recherche sur l'œuvre de Karl Jaspers. Leur travail sera intitulé *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* et publié après la guerre, soit en 1947. C'est par Gabriel Marcel et son article intitulé « Situation fondamentale et situation limite chez Karl Jaspers », que Ricœur découvre les trois tomes de la *Philosophie* de Karl Jaspers, publiés en 1932. Fasciné par cette œuvre et surtout par le dernier chapitre du troisième tome consacré aux « chiffres » de la Transcendance, Ricœur se demanda s'il ne devrait pas écrire une poétique de Transcendance. Ce projet n'a pas été réalisé, mais l'influence de Jaspers demeure vive dans certains œuvres de Ricœur dont *La Symbolique du mal* qui se réclame être une poétique, (au sens d'une méditation sur la création originelle). Ricœur fut toujours persuadé d'avoir une dette envers Jaspers : celle d'avoir mis son admiration pour la pensée allemande à l'abri des démentis de l'environnement et de la « terreur de l'Histoire »³⁷.

Durant cette période de captivité Ricœur traduira aussi en cachette, *Die Ideen I* de Husserl, car les œuvres de Husserl étaient interdites dans le camp.

L'après-guerre permit à Ricœur de retrouver le bonheur, comme en témoigne son séjour à Chambon sur- Lignon. Pendant les années 1945-1948, Ricœur enseignera dans cette petite ville protestante. C'était une de ces petites villes qui, grâce aux actions de sa communauté protestante, sauva beaucoup d'enfants juifs qui échappèrent ainsi à la Gestapo.

³⁷ Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Seuil, 1995, p. 20.

Dans une lettre adressée en allemand à une de ses élèves, Catherine de Seynes, Ricœur expose ainsi, à travers une citation de Rilke et une autre de Goethe, son séjour à Chambon : « Être ici est merveilleux et splendide, pour nous, le monde est encore enchanté et tout ce qui est de la vie est bon »³⁸.

Un autre moment heureux de l'après-guerre est le séjour qu'il fit à l'Université de Strasbourg. C'est lui-même qui le confirme: « Ces années strasbourgeoises étaient « huit années très heureuses, les plus belles que je connues »³⁹.

En apprenant la mort qui a emporté subitement Emmanuel Mounier à l'âge de 45 ans, Ricœur s'interroge à nouveau sur la question du mal. La problématique qu'il élabore alors, soit la construction d'une ontologie basée sur une double réflexion : celle du mal et celle de la transcendance. Ricœur entreprend ainsi de concilier ensemble la sociologie des relations humaines et la théologie de la charité. « Le socius et le prochain » deviendront le fruit de ces réflexions issues des années cinquante⁴⁰. C'est encore à Strasbourg que Ricœur entreprend l'étude de l'œuvre de Kant qui influencera dès lors la totalité de ses œuvres. Les points communs entre Ricœur et Kant sont plus qu'évidents : le récit mythique, la situation pécheresse et non pas la nature pécheresse de l'homme, l'état d'innocence, le non pouvoir du libre-arbitre ou du serf-arbitre (appelé ainsi par Ricœur), le mal « déjà-là », la religion morale chez Kant et éthique chez Ricœur, la raison d'être de ce mal

³⁸ Dosse, *Les sens d'une vie*, p. 102.

³⁹ Ricœur, *La Critique et la Conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris 1945, p. 38.

⁴⁰ Ricœur, « *Le socius et le prochain* », dans *Amour du prochain*, cahier collectif de *La vie spirituelle*, 1954, tiré de Dosse, *Les sens d'une vie*, p. 170.

qui est inscrutable⁴¹, la religion selon l'espérance, tous ces thèmes sont communs aux deux philosophes.

Un autre philosophe qui va marquer la pensée de Ricœur sur le mal est Jean Nabert. En effet les années 50 et 60 révèlent l'importante figure de Jean Nabert pour laquelle Ricœur gardera toujours une grande admiration. Durant ces années, Ricœur s'est souvent appuyé sur son œuvre « *Essai sur le mal* ». C'est envers Jean Nabert que Ricœur aura la dette de ses premières impulsions pour la philosophie réflexive. Ces dernières mettent l'accent sur l'irréductibilité du mal et sur le fait que la philosophie ne peut pas faire disparaître le mal, dans le sens que l'on ne peut le réduire à un pur concept, mais on peut le penser et le symboliser.

Ses réflexions sur le mal sont aussi marquées par ses séjours aux États-Unis où à partir de 1974, il enseigna chaque année. À Chicago, il retrouva Mircea Eliade, qu'il connaissait déjà depuis 1947. Eliade représente pour Ricœur non pas seulement un grand ami, mais une forte influence qui le conduira à chercher comment penser à partir des symboles religieux. En s'appuyant sur sa phénoménologie de la religion et sur le *Traité d'histoire des religions*, Ricœur structurera comme première étape, la compréhension du symbole par le symbole. Eliade a ainsi joué un grand rôle dans la conception du symbole comme expression à double sens chez Ricœur. C'est dans cet esprit que Ricœur lancera dans son article majeur « la Symbolique du Mal », la fameuse formule : « le symbole donne à penser ». C'est au moment d'un de ses séjours à Chicago que Ricœur apprend le suicide de son fils. Ce drame va marquer sa réflexion future dont témoignent certains pages de *Soi-même comme un autre*⁴².

⁴¹ Ricœur, *Le mal*, p. 29.

⁴² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ce court rappel d'évènements et d'influences qui ont marqué Paul Ricœur montre que le mal occupe chez ce philosophe une place centrale. Sa réflexion sur le problème du mal ouvre des avenues tout à fait originales que nous voudrions mettre en relief dans ce mémoire. Malgré sa souffrance, l'homme peut encore espérer, garder sa foi et aimer. Par sa vision originale, Ricœur nous a mieux fait comprendre la dimension fondamentale de notre être et le sens même de notre existence.

2. Paul Ricœur. De la phénoménologie à l'herméneutique

2.1. Introduction

Paul Ricœur ne s'est jamais considéré dogmaticien ou historien mais plutôt philosophe, en plein sens du terme.

C'est pourquoi ce chapitre propose une brève étude, concernant premièrement ses approches philosophiques et deuxièmement le projet et les étapes utilisées par Ricœur dans son parcours.

Dalbiez, son professeur de philosophie, fut une première influence sur Ricœur en ce qui concerne la philosophie réflexive, surtout sur la manière d'aborder les problèmes de front. Tout au long de son cheminement, Ricœur se rappellera du conseil de son maître : « Ne vous détournez pas de ce que vous craignez rencontrer; ne contournez jamais l'obstacle, mais affrontez-le de face »⁴³. L'influence que Dalbiez exerça sur son élève est confirmée par Ricœur lui-même dans sa propre autobiographie : « Je suis persuadé dit-il, que je dois à mon premier maître de philosophie, la résistance que j'opposais à la prétention à l'immédiateté, à l'adéquation et à l'apodictique du cogito cartésien, et du « je pense » « kantien »⁴⁴

Le climat intellectuel de l'après-guerre, les débats philosophiques, l'influence de la philosophie de Karl Jaspers font que, jeune étudiant encore, Ricœur accorde une importance majeure et dirige ses réflexions vers une philosophie de la volonté.

⁴³ Dosse. *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, p. 15.

⁴⁴ Dosse, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, p. 16. Voir Ricœur, *Réflexion faite*, p. 12.

2.2. Le projet de Paul Ricœur et les deux étapes méthodologiques de sa philosophie de volonté

2.2.1. La phénoménologie structurale

Son premier livre est lancé en 1950, alors qu'il enseigne la philosophie à Chambon-sur-Lignon. Il est le premier tome d'un ouvrage sur une philosophie de la volonté, qui devait à l'origine en contenir trois.

Le Volontaire et l'Involontaire est la thèse même de Ricœur. Ce dernier vise, au moyen une description phénoménologique selon la méthode empruntée à Husserl, à dégager une philosophie de la volonté captive de la faute, qui prendra en compte la nature humaine, les dimensions du corps et de ses fonctions, de manière à parvenir à la rationalité à travers la condition limitée de l'être humain. Ce texte nous fait découvrir l'être coupable dont la liberté est asservie aux passions que sont le pouvoir, le valoir et tout ce qui affecte le sentiment. Parlant d'un serf-arbitre qui est toujours esclave, Ricœur évoque la notion d'une quasi-nature du mal, c'est-à-dire « le libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié », « une sorte d'involontaire au sein du volontaire »⁴⁵. La liberté humaine aurait pu être fidèle, dit-il, mais elle tombe dans l'esclavage; une certaine limite s'introduit dans le vouloir et dans l'action. Selon Ricœur, « l'homme est totalement coupable au cœur même d'une liberté totale, comme pouvoir de décider, de mouvoir et de consentir »⁴⁶. Le péché ne résulte pas d'une volonté déjà mauvaise, il n'existe que dans l'acte même, comme conséquence d'un mauvais choix. Ricœur dira ensuite, que « l'esclavage de la faute se dénonce lui même comme liberté par la protestation d'une certitude plus profonde, celle

⁴⁵ Ricœur, *L'homme faillible*, Paris, Aubier, (1960) 1988, p. 13.

⁴⁶ Ricœur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, (1950) 1988, p. 27.

d'avoir pu faire et être autrement; la faute annonce un pouvoir qui me fait responsable au cœur même de l'impuissance »⁴⁷. En effet, l'être humain demeure toujours le seul responsable. Ricœur voit le mal comme un accident ou comme une chute, mais aussi comme « un péché qui est devant Dieu, qui appelle à la loi et au même temps, à la délivrance »⁴⁸. La philosophie de Ricœur est à la fois une philosophie qui représente la grandeur et les limites de la vision éthique du monde et une philosophie d'espérance. Elle vise à travers le sens littéral, le sens spirituel. Elle dirige l'être dans sa quête vers la découverte de l'Être.

Le troisième tome envisagé par Ricœur n'a jamais vu le jour. Le grand rêve qu'il avait d'écrire une « Poétique de la Volonté » ne s'est jamais réalisé. Ricœur a dû faire un long détour et diviser sa philosophie de la volonté en plusieurs ouvrages. Ricœur publie en 1960, *Finitude et culpabilité* en deux volumes : *L'homme faillible* et *La Symbolique du mal*⁴⁹.

Dans *L'homme faillible*, Ricœur développe une anthropologie du serf-arbitre. Il cherche le point faible de l'homme et la cause du mal chez l'homme créé bon : « L'innocence serait la faillibilité sans la faute et cette faillibilité ne serait que fragilité, que faiblesse, mais non point déchéance »⁵⁰. Avec ce volume se termine une étape de l'approche philosophique de Ricœur.

L'approche utilisée par Ricœur dans ses volumes qui viennent d'être présentés est celle d'une description phénoménologique structurale et rationnelle.

⁴⁷ Ricœur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 186

⁴⁸ Ibid. p. 186.

⁴⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, (1960) 1988.

⁵⁰ Ricœur, *L'homme faillible*, p. 161.

2.2.2. *La période herméneutique*

Avec *La Symbolique du mal* (1960), s'ouvre la période herméneutique. Dans cette même période des années 1960, Ricœur prendra connaissance d'une grande œuvre, *Vérité et Méthode*, dont l'auteur est le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer. Cette œuvre deviendra une des références privilégiées de Ricœur, tel qu'il le confirme lui-même⁵¹.

C'est cette approche que l'on retrouve dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*⁵² et dans *Le conflit des interprétations*⁵³.

Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, publié en 1965, Ricœur cherche le principe de l'interprétation dans la psychanalyse, pour s'approcher d'une nouvelle compréhension de soi et pour mieux éclaircir la compréhension globale de l'homme.

Le conflit des interprétations est un recueil d'articles qui regroupe des réflexions sur l'herméneutique, le structuralisme, l'herméneutique et la psychanalyse, herméneutique et phénoménologie, la symbolique du mal, la religion, le rôle de la foi et la relation entre la liberté et le mal. À la fin de ce recueil la question du mal apparaît plus que jamais impénétrable et inscrutable. « L'inscrutable consiste précisément en ceci, que le mal qui toujours commence par la liberté soit toujours déjà-là pour la liberté, qu'il soit acte et habitus, surgissement et antécédence »⁵⁴.

⁵¹ Ricœur, *Réflexion faite-Autobiographie intellectuelle*, p. 38.

⁵² Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1965.

⁵³ Ricœur, *Le conflit des interprétation, essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.

⁵⁴ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 304.

2.3. Le péché originel tel que présenté par Paul Ricœur dans *La Symbolique du Mal* (1960)

La Symbolique du mal marque une rupture des méthodes employées auparavant par Ricœur. Cet ouvrage trouve sa concrétisation dans une herméneutique des symboles et des mythes. C'est « le symbole qui donne à penser »; il est le mouvement, il appelle la réflexion qui se crée chez Ricœur. Il le pousse à méditer par la pensée et à suivre une série de confrontations dans le débat avec des différents types d'herméneutique :

La tâche de la réflexion philosophique sera, dit-il, de reprendre les suggestions de cette symbolique du mal, de les prolonger dans tous les registres de la conscience de l'homme depuis les sciences humaines jusqu'à la spéculation sur le serf-arbitre. Ce que la symbolique du mal donne à penser concerne la grandeur et la limite de toute vision éthique du monde, car l'homme que cette symbolique révèle ne paraît pas moins victime que coupable⁵⁵.

Parlant de vision éthique et de liberté, Ricœur dira ceci : « Ainsi, dans une vision éthique, il n'est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l'aveu du mal est aussi la conscience de la liberté; car c'est dans cet aveu que peuvent être surpris, la fine articulation du passé et du futur, du moi et des actes, du non-être et de l'action pure au cœur même de la liberté »⁵⁶.

Selon Ricœur, seul le travail de déchiffrage à travers le symbole rend possible la faculté de pouvoir répondre à certaines questions; ces dernières se présentent comme un défi sans pareil, par exemple : « Comment être responsable de ne pas pouvoir? »⁵⁷ Et : « Comment être à la fois libre et asservi? ». Répondre à ces questions demande à la pensée de faire un travail

⁵⁵ Ricœur, *L'homme faillible*, p. 17.

⁵⁶ Ibid., p. 16.

⁵⁷ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 426.

de déchiffrage. Étant donné que le mythe est un symbole élaboré, il est donc absolument nécessaire, selon Ricœur, de parcourir le monde des symboles et des mythes pour mieux dégager l'essence même du processus.

À ce stade, il nous faut expliquer ce que sont le mythe et le symbole, selon l'approche de Paul Ricœur. Ricœur définit ainsi le symbole : le symbole permet de parcourir tous les niveaux du réel. Une chose en reflète une autre. Ainsi, une réalité cachée et inexprimable trouve son expression dans le symbole. C'est le symbole qui donne le sens, mais ce qu'il donne c'est « à penser », de quoi penser⁵⁸. Le symbole renvoie à un sens qui nous amène à interpréter la vérité. Il est un signe, mais tout signe n'est pas symbole, dit-il⁵⁹. Signe à double référence, il vise d'abord le sens littéral pour renvoyer au sens figuré, existentiel, ontologique, spirituel.

Le symbole rend transparent l'élément le plus profond et le plus caché de la réalité. Le symbole est ainsi un reflet de la vraie transcendance. Ainsi, une réalité qui n'a en elle-même pour nous, ni forme, ni contour, devient visible au moyen d'une autre réalité qui recouvre son contenu d'un sens visible et exprimable; le symbole est la représentation exprimable de quelque chose qui se trouve au-delà de la sphère d'expression et de communication, quelque chose qui vient d'une sphère dont la face est pour ainsi dire tournée à l'intérieur et en dehors de nous.

Ainsi, à partir de la réalité de la création, le mystère ineffable de Dieu devient visible et le sens de la souffrance de Job devient plus clair. Ricœur

⁵⁸ Ibid., p. 284.

⁵⁹ Ibid., p. 285.

rappelle l'expérience de la faute à travers les symboles de la souillure (puissance mauvaise qui infecte de l'extérieur), du péché, (transgression, égarement, déviation, relation brisée) et de culpabilité⁶⁰, (jugement d'imputation personnelle du côté du mal moral). La conception de la souillure nous a transmis la symbolique du pur et de l'impur : « Le mal n'est mal qu'autant que je le pose, mais au cœur même de la position du mal par la liberté, se révéla un pouvoir de séduction par le mal déjà-là que l'antique souillure avait toujours dit sur le monde symbolique »⁶¹. À ce stade, le symbolisme de la souillure devient celui du « serf-arbitre », concept qui semble être une expression empruntée à Kant et dont parlent également Luther et Spinoza⁶².

Le péché en langage religieux est un mal commis, un mal moral, un mal susceptible d'un jugement, donc imputable à quelqu'un⁶³. Le terme « imputation » vient du latin, (imputare, imputatio, putare). L'idée directrice du verbe imputer, conduit à l'évolution adjacente du concept de la responsabilité, donc à l'obligation d'assumer et de réparer la faute : « Imputer une action à quelqu'un, c'est le rendre responsable, mettre sur son compte une action blâmable, donc une action confrontée au préalable à une obligation ou à une interdiction que cette action enfreint. L'accusation caractérise l'action comme violation du code éthique, et le jugement d'imputation conduit ainsi, à celui de rétribution en tant qu'obligation de réparer la faute ou de subir la peine »⁶⁴.

⁶⁰ Ibid., p. 285.

⁶¹ Ibid., p. 287.

⁶² Ibid., p. 288.

⁶³ Ricœur, *Le Mal*, p. 15.

⁶⁴ Ricœur, *Le Juste*, p. 44.

C'est là le paradoxe de l'éthique et de l'aveu : la liberté peut se rendre non libre. Ce côté paradoxal appelle l'approfondissement de la pensée, d'où la fameuse formule de Ricœur : « le symbole donne à penser ». Il ne faut plus chercher le sens. Tout le sens est là. C'est le symbole qui le donne : « Le symbole donne, il est le don du langage : mais ce don crée un devoir de penser, d'inaugurer le discours philosophique à partir de cela même qui toujours le précède et le fonde »⁶⁵.

L'interprétation des symboles primaires sera en effet, l'exercice préparatoire à l'herméneutique des mythes. Le mythe est un symbole élaboré, il révèle sa fonction symbolique et par là, l'expérience de la faute qui est au cœur même de la pensée de l'auteur. Ricœur explique que l'expérience de la faute ne peut être comprise sans une réflexion sur le mythe. Il s'en est particulièrement expliqué dans ses réflexions sur le péché originel. Les débats sur le péché originel ne peuvent se comprendre que dans la lutte anti-gnostique.

Derrière les spéculations et les constructions anti-gnostiques se trouvent les mythes. Ricœur compare le mythe à un laboratoire, un vaste chantier d'expérimentation dans lequel les plus vastes hypothèses sont essayées et développées⁶⁶. Par son côté spéculatif et folklorique, le mythe met l'accent sur les problèmes d'origine cosmique, prétendant connaître la réponse à toutes questions insolubles. « En racontant comment les choses commencent et comment elles finissent; le mythe replace l'expérience de

⁶⁵ Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 48.

⁶⁶ Ricœur, *Le Mal*, p. 19.

l'homme dans un tout, qui reçoit du récit orientation et sens »⁶⁷. Le mythe explique ainsi le lien de l'homme à son sacré et le mal est l'expérience critique par excellence du sacré.

Pour mieux faire voir son point de vue, Ricœur distingue quatre types de mythes : le mythe cosmique, le mythe tragique, le mythe orphique et le mythe adamique⁶⁸.

1. Le mythe cosmique, relié au drame de la création où le mal s'identifie au chaos primitif, « le mal déjà là » comme ce avec quoi combat l'acte de la création qui est en fait le début de l'acte de la rédemption⁶⁹. Dans ce mythe, l'homme n'est pas l'origine du mal, mais il le trouve.

2. Le deuxième mythe que rappelle par Ricœur est le mythe tragique. Ce mythe démontre l'aspect tragique relié à l'homme qui se trouve devant la tentation de Dieu et devant un destin fatal. L'homme ne commet pas la faute et pourtant il est coupable. Il doit souffrir pour comprendre.

3. Le mythe orphique. Dans cette catégorie, le mal s'identifie au corps et à la lutte de l'âme exilée à l'intérieur d'un corps mauvais pour expier le mal.

Ces trois mythes sont reliés entre eux et s'imbriquent dans un quatrième, celui du mythe d'Adam. Selon Ricœur, il n'y a pas d'histoire d'Adam, mais un mythe adamique, qu'il privilégie plus que les trois autres.

⁶⁷ Ricœur, *La Symbolique du Mal*, p. 13.

⁶⁸ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 290.

⁶⁹ Ricœur, «*Le scandale du mal*», p. 61.

4. Le mythe adamique constitue le mythe anthropologique par excellence. En effet, le récit biblique de la chute d'Adam met l'homme primordial au centre du récit. Par un seul acte, celui d'avoir mangé le fruit défendu, Adam devint le symbole de tout et de tous.

Dans la création, le mythe adamique pointe sur ce mal attribué à l'homme et sur le passage de l'innocence au péché de l'homme, destiné au bien et qui est enclin au mal. C'est ce que Ricœur dit, en se référant à Kant : « C'est surtout ce que Kant a compris dans son « Essai sur le mal radical » : l'homme est destiné au bien et enclin au mal; dans ce paradoxe de la destination et du penchant, se concentre tout le sens du symbole de la chute »⁷⁰.

Ricœur n'a jamais pensé le mal en terme d'origine. Il n'est pas théologien, mais philosophe en plein sens du terme. C'est le sujet de « l'être » qui est au centre de ses recherches et le mythe du commencement ne serait qu'un regard vers le futur, appelant à l'essentiel, à l'idée de l'espérance, du pardon et de la foi. Chez Ricœur, c'est l'herméneutique qui exige du philosophe qu'il érige en pari sa créance et qu'il perde ou gagne ce pari, en mettant le pouvoir révélateur du symbole à l'épreuve de la compréhension de soi; « [...] en se comprenant mieux, le philosophe vérifie jusqu'à un certain point le pari de sa foi [...] ainsi sera manifesté le pouvoir révélant du mythe »⁷¹.

Ricœur nous présente donc toute une diversité de mythes, les uns rapportant l'origine du mal à une catastrophe ou à un conflit originaire

⁷⁰ Ricœur, *La Symbolique du Mal*, p. 236.

⁷¹ Ibid, p. 287.

antérieur à l'homme et les autres rapportant l'origine du mal à l'homme. Si tous ces mythes semblent pouvoir expliquer une bonne partie des questions que se pose Ricœur, leur pouvoir s'arrête devant la question de la souffrance injuste et incompréhensible de Job. Ici, apparaissent l'interrogation centrale et la préoccupation majeure chez Ricœur : le mal subi, la souffrance injuste, la figure de l'homme victime, celle de Job. Mais avant d'aborder la question spécifique du mal physique et de la souffrance incompréhensible de Job, nous voulons présenter la question du mal tel que Ricœur l'expose généralement dans *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* et dans « Le scandale du mal ».

3. Le problème du mal chez Paul Ricœur dans *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986) et « Le scandale du mal » (1988)

3.1. Introduction

S'il existe une question qui n'a jamais cessé d'obséder notre auteur, c'est bien celle du mal. Chacune de ses œuvres reprend la question avec plus d'ardeur que la précédente. Elle devient un passage qui ouvre sur un autre afin de permettre à l'auteur et à son lecteur d'approfondir cette problématique qui se présente aujourd'hui à la philosophie et à la théologie comme un défi sans pareil. « La question du mal résonne à travers toute l'œuvre de Paul Ricœur »⁷², confirme Oliver Mongin. Même Pierre Gisel a également fait une remarque semblable :

Méditer sur le mal, c'est pour Paul Ricœur et toute la tradition qu'il reprend, dire une faille au cœur de tout enfermement dans l'être total et, radicalement, s'adosser à cette rupture pour être⁷³.

Ricœur lui même affirme que : « ce mal, qui intervient comme scandale et menace toujours la pensée hantée par la question du pourquoi et de l'origine de ce dernier, doit être pensé avec la plus extrême exigence. L'important, continue-t-il, n'est pas l'aveu mais la manière dont le défi est reçu. Ce grand échec rencontré par les plus grands penseurs de la philosophie et de la théologie n'est-il pas finalement une invitation à penser moins ou à penser plus, voire à penser autrement »⁷⁴?

⁷² Mongin, *Paul Ricœur*, p. 210.

⁷³ Gisel, « Avant-propos » dans Ricœur, *Le mal*, p. 5.

⁷⁴ Ricœur, *Le Mal*, p. 13.

La figure de Job joue un rôle considérable dans la réflexion de Ricœur. Elle introduit l'échec qui concerne l'aspect du mal subi et de la souffrance de l'homme victime, c'est-à-dire, celui qui ne fait pas venir le mal, mais qui est au contraire injustement affecté par ce mal. Paul Ricœur reconnaît l'énigme qui fait toute la confusion entre l'action humaine, susceptible de jugement d'accusation et de blâme et celle de la souffrance incompréhensible du juste; d'où la figure exemplaire de Job. Tôt dans ses œuvres, Ricœur souligne la disparité de principe qui relie le mal commis et le mal subi. « Nous devons séparer la souffrance physique, de la gangue que nous appelons le mal en général »⁷⁵, dit-il. Dans *La Symbolique du Mal*, le mouvement de Ricœur était de nous présenter un cycle des mythes pour nous introduire au mythe adamique, au passage de l'innocence à la faute. Dans les deux études analysées dans ce deuxième chapitre, il insiste sur la souffrance de Job et sur les traits contraires caractérisant le mal physique, pour nous montrer finalement les liens qui existent entre ces deux aspects du mal. Avant de démontrer ces liens et la confusion initiale, Ricœur propose des distinctions au niveau du mal moral et du mal physique mais aussi des distinctions au niveau des discours parcourus par la spéculation sur l'origine et la raison d'être du mal. Ricœur prendra ainsi comme référence : Augustin, Pélage, Kant, Leibniz, Hegel, Barth, etc.

Notre façon de procéder dans ce chapitre est la suivante. Nous allons d'abord aborder la question du mal telle que Ricœur la présente dans ses œuvres *Le mal et « Le scandale du mal »*. Étant donné que le récit de la création et le livre de Job nous serviront également de guide tout au long de nos recherches, nous pensons qu'il est avant tout nécessaire de dire

⁷⁵ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

quelques mots sur le livre de Job, qui porte en lui le débat interne de la sagesse, sur lequel repose en effet toute la conclusion de Paul Ricœur.

Notre but dans ce chapitre est d'utiliser la pensée originale de Ricœur pour saisir l'essentiel du processus dans lequel se conjugue à la fois la vision éthique du monde et la vision nouvelle, active et non violente de Job. Nous voulons ainsi suivre avec Ricœur le fil de la spéculation ouverte par la sagesse, à travers laquelle Ricœur tente de démontrer que malgré le mal et la souffrance qui l'affectent, l'être humain peut arriver à tout surmonter par des actions non violentes, c'est à dire par la foi et l'amour.

Nous voulons également revenir sur les textes de *La Symbolique du Mal*, ceux du livre de la Genèse et du livre de Job, concernant aussi bien la question du mal dans la création, la chute d'Adam, la souffrance de Job, que l'aspect du mal moral et du mal physique. Nous pensons que tous ces textes contiennent un important message et nous espérons pouvoir l'éclairer, en regroupant les détails qui nous aideront peut-être à mieux comprendre ce défi majeur rencontré par la question du mal.

Le symbole d'Adam transmet essentiellement l'affirmation que l'homme est, sinon l'origine absolue, du moins le point d'émergence du mal du monde. Job, au contraire, transmet essentiellement l'affirmation que l'homme ne l'est pas et que sa souffrance est injustifiée.

Qui est enfin ce Job qui éveille notre esprit à chaque fois que l'on parle de la souffrance physique? Pourquoi nous fait-il revivre les sentiments et les angoisses qui furent les siens?

3.2. Le livre de Job

A l'exemple de Job, la question de « pourquoi » ne semble jamais vouloir cesser d'accompagner et de tourmenter tout être humain à travers les générations. Car chaque homme, dans sa génération, s'identifie à Job et se pose la même question :

Pourquoi la souffrance du juste? Pourquoi Dieu permet-Il cette souffrance? Où est la justice divine?

Si on devait résumer le livre de Job en quelques lignes, on pourrait dire qu'il n'y a pas de justice divine. Mais les textes dévoilent au contraire la grandeur, la puissance et la bonté de Dieu. On ne sait pas trop qui est l'auteur de ces textes, mais c'est l'un des plus précieux messages que l'auteur de Job essaie de nous transmettre à travers son livre. Malgré tous les malheurs qui s'abattent sur lui en un seul jour (perte de ses richesses, de ses enfants), Job ne tombe pas dans le désespoir. À sa femme qui l'incite à maudire Dieu afin d'en finir avec sa souffrance, il lui répond : « Tu parles comme ferait une femme aux sentiments bas. Quoi! Le bien nous l'acceptons de la main de Dieu et le mal nous ne l'accepterions pas »⁷⁶! Devant l'accusation de ses amis, Job ne renonce pas un seul moment à invoquer Dieu et à insister auprès de ses amis que Dieu lui répondra. Tout est en lui religieux, sacerdotal. Sa grandeur est dans une foi, dans une espérance. Sa foi et son amour pour Dieu dépassent la souffrance. Tout le livre de Job témoigne de cette force humaine qui fait triompher la foi et l'amour.

Mais si ce livre est le témoignage par excellence de la foi et de l'amour de Job pour Dieu, il ne porte pas moins le témoignage de l'amour que Dieu a pour Job. Ne compensa-t-Il pas les pertes de Job en lui rendant

⁷⁶ Job 2,10.

le double de ce qu'il avait possédé⁷⁷? Ne bénit-Il pas la fin de la vie de Job encore plus que ses débuts⁷⁸? Dieu châtie t-Il donc, celui qu'Il aime? A t-Il choisi Job pour démontrer sa fidélité et pour l'élever aux yeux de tous ou l'a t-Il choisi pour être le témoin des merveilles de Sa création, l'apôtre de Son unicité, héros de Sa justice? Job a résisté à toutes les épreuves : « Et en tout cela, Job ne pêcha point »⁷⁹. Les épreuves succèdent aux épreuves et Job résiste. Mais Satan est mauvais perdant. Il ne se laisse pas abattre facilement. Voyant que Job résiste à la tentation, Satan essaiera de tenter Dieu : « Est- ce en vain que Job craint Dieu? » Il ne t'a pas choisi, dira Satan, en questionnant Dieu sur le libre-arbitre de Job; C'est Toi qui l'a choisi : « N'as-Tu pas élevé comme une haie tutélaire autour de lui, de sa maison et de tout ce qui lui appartient? Tu as béni l'œuvre de ses mains et ses troupeaux se répandent dans le pays »⁸⁰. La suprême habileté du Satan est allée encore plus loin : Satan suggéra à Dieu de frapper Lui-même, mais Dieu refusa. « Étends Ta main », dit Satan. « Il est dans ta main », répond Dieu⁸¹. Ce dernier verset, ne fait-il pas éclater en fait toute la vérité? N'est-il pas l'image et la preuve même que Dieu ne veut pas la souffrance et qu'Il n'est pas l'opérateur direct de tous les malheurs qui se sont abattus sur Job? Mais dans ce cas, la question qui nous contrarie le plus est la suivante : Si Dieu ne veut pas la souffrance, pourquoi alors permettre au Satan d'agir? Est-ce réellement en vue d'éprouver Job ou plutôt de faire échouer le Satan? N'est-il pas en train de punir le Satan davantage en lui confiant cette mission impossible? Dieu n'a certainement pas besoin d'éprouver

⁷⁷ Job 42,10.

⁷⁸ Job 42,12.

⁷⁹ Job 1,22.

⁸⁰ Job 1,10.

⁸¹ Job 1,11-12.

l'homme. « Il sonde les reins et le cœur » de chacun. Il connaît en avance chaque mouvement de l'homme.

Mais alors pourquoi cette épreuve, pourquoi ce choix? Pourquoi choisir Job plutôt que quelqu'un d'autre? Pourquoi le juste, cet homme intègre et droit, celui qui craint Dieu et s'écarte du mal? C'est toujours cette question du « pourquoi » qui traverse de génération en génération l'esprit de l'homme, bouleversé tantôt par la question, tantôt par l'accusation. Toute la vie de l'homme ne dépendra-t-elle donc que d'un pari entre Dieu et Satan?

3.3. L'énigme du mal.

La question du mal se présente chez Ricœur sous forme d'énigme :

« Ce qui fait toute l'énigme du mal, c'est que nous plaçons sous un même terme, des phénomènes aussi disparates que le péché, la souffrance et la mort. »⁸²

La problématique majeure est que Dieu même confirme dans le livre de Job que celui-ci est innocent et qu'il n'a jamais péché. D'un point de vue supérieur, le pressentiment renvoie alors au mystère d'une expérience confuse, relayée à la séduction par des forces supérieures. La question qui se pose est donc au niveau du mal physique, de la souffrance du juste qui souligne le caractère essentiellement subi, celui qui ne repose pas sur un agent responsable et c'est à propos de cette problématique que Ricœur cite ce verset. Mais d'un autre côté, « le mal commis par l'un, trouve sa réplique par le mal commis par l'autre »⁸³. C'est à ce point d'intersection où la cause de la souffrance est attribuée à la violence exercée à l'homme

⁸² Ricœur, *Le Mal*, p. 15.

⁸³ Ibid., p. 18.

par l'homme, que le cri devient plus aigu. L'homme se sent ainsi victime autant qu'il est coupable et tous ces indices pointent finalement vers une unité profonde. Ceci rend fragile aussi bien la question du mal physique et l'expérience de Job, que la question du mal moral et l'expérience d'Adam. La rétribution est généralement considérée comme l'explication la plus logique de cette situation. Les plaisirs et les douleurs sont une rétribution qui se traduit par une forme de caractère pénal incluant toute expérience humaine. Mais Job ferait rapidement échouer cette première vision morale du monde. Sa réponse ne pouvant satisfaire à certaines questions qui se posent au niveau de la peine et du degré de culpabilité de chacun, toute la théorie de rétribution est mise en échec. Tel est donc, selon Ricœur, « le fond ténébreux, jamais complètement démythifié, qui fait du mal une unique énigme »⁸⁴.

S'orientant ainsi dans une double direction, Ricœur cherchera en même temps à résister à cette assimilation du mal commis et du mal subi, à sortir du cycle de la rétribution et à faire progresser sa pensée vers des horizons différents : actions et sentiments.

Pour notre auteur qui n'est pas théologien mais philosophe, ce problème sera accompagné d'un mouvement de pensée circulaire et d'interrogations orientées dans plusieurs directions, sauf celle de la gnose. C'est en effet à la gnose qu'a été posée la question suivante : D'où vient le mal? En s'opposant depuis le début à la tradition gnostique qui lance l'idée d'un mal substantiel, Ricœur dira au contraire que le premier point à conquérir est celui déjà démontré par les anciens et soutenu par Augustin, c'est-à-dire que le mal n'est pas une chose, une substance ou un élément du

⁸⁴ Ibid., p. 18.

monde. Si le mal était « monde », le mythe serait un savoir⁸⁵. Le mal existe; ce mal qui intervient comme scandale et menace toujours la pensée qui est hantée par la question du pourquoi et de l'origine, doit être pensé avec la plus extrême exigence. Ricœur cherchera ainsi à s'opposer par tous les moyens possibles au mal mais en évitant toujours de se lancer dans des spéculations sur l'origine du mal. Pour notre auteur, le mal n'est pas un problème spéculatif mais plutôt un problème qui renvoie à l'action (au sens moral et politique)⁸⁶. Toutefois, sa philosophie de l'action est basée sur un mal qui est « déjà là » et ce mal nous empêche d'agir, d'où la confusion qui résulte des multiples visages qu'il revêt : le mal qui commence avec nous à travers la figure d'Adam, le mal qui est en nous, (ce que Ricœur appelle le serf-arbitre et Kant le mauvais penchant), le mal qui se manifeste par des catastrophes naturelles, des maladies, des épidémies ou la souffrance du juste et enfin le mal qui est « déjà là » pour chacun de nous, à travers la figure du serpent ou du chaos.

La discordance encadrant tous ces aspects fera ainsi place à une totale perplexité. Le mal entre dans le monde par un homme; mais celui-ci ne commet le mal qu'à partir d'un mal déjà là. Au-delà de cet aspect, la question qui suscite des impasses que la pensée doit méditer est particulièrement celle du mal physique, celle de l'homme victime, qui résonne à travers tout le livre de Job. C'est la question centrale que se pose Ricœur depuis *La Symbolique du Mal* jusqu'au « Scandale du mal ». Il ne s'agit plus d'un mal qui ressort d'une problématique de la liberté ou de la morale, mais d'un mal non causé qui affecte de l'extérieur.

⁸⁵ Gisel, « Avant-propos », dans Ricœur, *Le Mal*, p. 9.

⁸⁶ Ricœur, *Le Mal*, p. 38.

Si, dans *La Symbolique du Mal*,⁸⁷ Ricœur essaie de démontrer que l'homme (Adam) n'est pas le méchant absolu, qu'il n'est pas à l'origine du mal, mais qu'il agit tout en étant séduit, dans le cas de Job, il s'agit plutôt d'un homme juste, sans faille, craignant Dieu et s'éloignant du mal. De plus et surtout il s'agit d'un homme qui ne se laisse pas séduire, ni par ses amis, ni par sa femme, ni même par sa souffrance. C'est devant ce dilemme que Ricœur insistera sur le fait qu'il faut séparer le mal physique du mal moral et « lutter contre la tendance à les placer sous la même rubrique, quitte à réfléchir ultérieurement sur les forces qui poussent toujours à reconstituer cette nébuleuse du mal »⁸⁸.

Quelles sont donc ces forces qui poussent toujours ces deux phénomènes à pointer en direction d'une énigmatique profondeur commune?

3.4. Le mal moral et le mal physique en rapport avec Adam et Job

Le mal moral est un mal commis. Il se présente sous forme de culpabilité personnelle. Ce mal qui désigne le péché (en langage religieux), fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. L'homme est responsable de ses actes. L'accusation et le blâme caractérisent l'action même comme une violation d'un code éthique en vertu duquel l'auteur de l'action est déclaré coupable et mérite d'être puni⁸⁹. Quant au mal physique qui est un mal subi, il n'y a pas d'agent responsable et ce mal, c'est-à-dire la souffrance, est à l'opposé de la déviance morale. Il se définit par des traits contraires. Cette souffrance se caractérise comme non plaisir et une diminution de notre intégrité physique, psychique et

⁸⁷ Ricœur, *La Symbolique du Mal*, p. 242.

⁸⁸ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 57.

⁸⁹ Ricœur, *Le Mal*, p. 15.

spirituelle. La souffrance de l'homme victime oppose la lamentation au blâme de l'homme coupable.

Mais toutes ces divergences ne font pas oublier le lien qu'il y a entre le péché et la souffrance, et même si dans le cas d'un mal subi, il n'y a pas d'agent responsable comme dans celui du mal moral, il semble pourtant que ce lien pointe en direction d'une unité profonde entre ces deux figures du mal.

Ainsi avec l'expérience de culpabilité devant un mal qui commence avec nous mais qui est « toujours déjà là » pour chacun de nous, cela fait surgir le sentiment d'avoir été séduit par des forces supérieures. Tout se passe comme si ce sont les mêmes forces démoniaques qui engendrent à la fois le mal-faire et le mal-subir. C'est à ce propos que Ricœur fait l'affirmation suivante : « Tel est le fond ténébreux, jamais complètement démythifié, qui fait du mal une unique énigme »⁹⁰.

Faut-il donc renoncer à penser le mal se demande Ricœur?

Notre auteur montre au contraire qu'il faut agir et lutter contre le mal : il est ce contre quoi nous luttons, donc toute la relation que nous avons avec le mal, c'est cette relation du « contre ».

Derrière ce mal qui est « toujours déjà là », se cache la figure du serpent mais également la figure du « chaos originel », comme ce avec quoi combat un acte de création qui est le début d'un acte de rédemption⁹¹.

Finalement, Ricœur dira que « le mal est tout d'abord ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est ». Et

⁹⁰ Ibid., p. 18.

⁹¹ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 61.

enfin « aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté »⁹².

3.5. Réflexion sur la philosophie de Kant et d'Augustin

On ne peut pas parler du mal radical sans faire appel à la réflexion de Kant, surtout que Kant a joué un grand rôle dans la philosophie de Ricœur. Tous les deux partagent les mêmes idées et tout les deux tentent de rapprocher le discours philosophique du discours religieux. Pour Kant, la religion est d'essence morale⁹³. Sa théorie de la religion est dominée par la lutte du bien et du mal à laquelle l'être humain doit répondre et le bon principe doit sortir victorieux. C'est l'homme qui est l'auteur du bien et du mal. Sa conduite fait de lui un être bon ou mauvais. Le mal n'a aucune existence en dehors de l'homme. «Comme Adam, nous commençons le mal», disent Kant et Ricœur, mais l'origine de la faute demeure insondable. Tous les deux développent cette même idée de l'innocence, de la fragilité, de la faiblesse et de la bonté de l'homme.

Ricœur parle d'un mal « déjà là ». Kant également ne parle pas d'une nature pécheresse de l'homme, mais plutôt d'une situation pécheresse qui est rendue possible par un penchant enraciné en lui et qui se réalise à travers sa liberté.

Le mal radical n'est pas un mal absolu, dit Kant. Il fait partie justement de cette liberté et de notre choix qui subordonne la loi morale à l'égoïsme et à la tromperie : « La loi morale se présente d'abord comme interdiction, ainsi qu'il convient quand il s'agit de l'homme qui n'est pas un

⁹² Ricœur, *La Symbolique du Mal*, p. 150

⁹³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F (1943) 1989, p. 188.

être pur, mais un être tenté par des inclinations »⁹⁴. Ce mal qui vient donc de nous, naît avec le péché et disparaît avec la sainteté.

Tout ceci est bien vrai, mais la philosophie de Kant a-t-elle accordé une petite place à Job? A-t-elle répondu à notre question? Même si à un certain moment il nous semble qu'il rompt avec le péché originel, Kant ne vise que la question d'Adam et s'efforce de faire de l'ordre entier des choses un ordre moral. Le problème du mal reste toujours présent, mais il relève uniquement de la sphère pratique, comme étant ce qui ne doit pas être et que l'action doit combattre. L'origine du mal-souffrance perd toute pertinence philosophique et la raison d'être de ce mal radical reste inscrutable⁹⁵.

Qu'en est-il de la problématique du mal chez Augustin? Selon Ricœur, comme chez Kant, l'aveu du mal est fondé sur une vision exclusivement morale.

La chute est entièrement responsable au point que le seul péché originel suffise pour condamner à mort les enfants avant leur baptême. Cette hypothèse ne fait qu'un retour à la question du « pourquoi » dit Ricœur, question à laquelle s'ajoutera celle de l'élection : Pourquoi privilégier l'un plutôt que l'autre? Lequel mourra et lequel vivra? Le concept élaboré par Saint Augustin concernant le péché originel a été, pour Ricœur, une importante source d'inspiration. Par contre, Ricœur traite ce dernier comme un concept absurde et un faux savoir qu'il faut briser :

Le concept du péché originel est un faux savoir, savoir quasi juridique de la culpabilité des nouveau-nés, savoir quasi-biologique de la transmission d'une tare héréditaire, faux savoir qui bloque dans

⁹⁴Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 63-64

⁹⁵Ricœur, *Le Mal*, p. 29.

une notion inconsistante une catégorie juridique de dette et une catégorie biologique d'héritage⁹⁶.

Plus grave encore, dit-il :

Dans les fameuses discussions qu'Augustin entretient avec Pelage, l'un comme l'autre, offrent deux versions d'une vision strictement morale du mal, laissant sans réponse la protestation de la souffrance injuste, le premier en la condamnant au silence au nom d'une inculpation en masse du genre humain, le second en l'ignorant, au nom d'un souci hautement éthique de la responsabilité⁹⁷.

Ricœur repousse donc cette contrainte qui cherche à revenir sur la notion d'hérédité et se demande si toute souffrance n'est pas finalement, d'une manière ou d'une autre, la punition d'une faute personnelle ou collective, connue ou inconnue⁹⁸. Pour nous, le raisonnement de Ricœur a beaucoup de sens, car si nous pouvons enfin comprendre qu'avec chaque crime il y a nécessairement un coupable, nous ne pouvons pas comprendre la souffrance injuste de Job, la culpabilité des nouveau-nés, la mort des bébés, des jeunes enfants et même celle des enfants de Job. Devraient-ils payer pour la faute de leurs parents ou pour celle d'Adam? N'a-t-il pas été précisé clairement dans Jérémie et Ézéchiël que chacun paie pour ses propres actes⁹⁹? Si Job était la cible visée, pourquoi alors la mort de ses fils et comment peut-elle être liée aux fautes de leur père si tout le livre de Job témoigne que Job était un juste et qu'il n'avait point son pareil sur terre? Peut-être qu'étant adultes, ils devenaient les seuls responsables de leurs propres actes? Mais quelle responsabilité ou culpabilité pouvons-nous attribuer aux bébés ou aux jeunes enfants?

⁹⁶ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 266.

⁹⁷ Ricœur, *Le Mal*, p. 26.

⁹⁸ Ricœur, *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹ Ricœur, *Ibid.*, p. 26.

3.6. Quelques réflexions personnelles sur la genèse de l'expérience morale

Le récit biblique de la chute soulève bien d'autres questions et c'est ici que nous voulons revenir sur la figure d'Adam.

La question majeure que l'on se pose au niveau d'Adam est celle de sa faute, qui projette ses propres possibilités et sa responsabilité ainsi que sa fragilité et sa faiblesse. C'est sans doute par la faute d'Adam que toute l'humanité connaît le destin de la mort. Cependant, il est difficilement concevable pour nous qu'Adam, œuvre parfaite créée à l'image de Dieu, puisse si facilement transgresser l'ordre divin. Puis on se pose et on se repose toujours cette même question : Adam est-il réellement coupable ou plutôt victime? Son geste nous concerne tous. Il nous concerne si bien qu'à l'intérieur de notre nature essentielle, nous nous reconnaissons à la fois victime et coupable dans nos tentations à travers l'essence de cette faute, dont nous voudrions faire émerger la signification profonde.

De l'innocence jusqu'à la malédiction, le passage est graduel : Dieu permet à Adam de se nourrir de tous les arbres du jardin, mais Il lui interdit de goûter à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Par la suite, le serpent incite Ève à manger du fruit défendu et Ève, à son tour, incite Adam. En vérité, même s'il nous semble qu'au début son geste est innocent, son attitude après la faute ne remet nullement en question son insolence. En accusant à la fois sa femme et Dieu, Adam répondit: «La femme que tu m'as associée, c'est elle qui m'a donné du fruit de l'arbre et j'ai mangé »¹⁰⁰. Adam décharge sa faute sur sa femme et accuse Dieu de lui avoir associé Ève. Mais ce qui attire le plus notre attention, c'est ce dernier

¹⁰⁰ Genèse 3,12.

verbe « j'ai mangé », qui, d'après la traduction, semble être au passé, mais qui représente en réalité dans la langue hébraïque, le futur. Le texte en hébreu précise : « j'en mangerai » et non pas « j'ai mangé ». L'interprétation de ce texte, serait-elle donc « j'ai mangé et j'en mangerai encore »? Pourquoi cette révolte de la part d'Adam?

Mais si Adam semble avoir dépassé les bornes, Dieu ne semble pas en être très offensé. Il essaie au contraire, de développer une conversation avec Adam et Ève, ce qui est complètement différent dans le cas du serpent. Pourquoi Dieu demande-t-Il à Adam « Où es-tu? » (*Ayeka*) A-t-Il besoin d'interroger Adam pour savoir où il se trouve? Tout se passe comme si Dieu veut obtenir par la réponse d'Adam la confession et la repentance. N'est-ce pas ici la première vision du péché auquel l'homme peut répondre à Dieu et se repentir de son péché? Dieu n'essaie-t-Il pas, à travers le mot « *Ayeka* », d'éveiller l'homme au principe de responsabilité et de perfection morale? « Où es-tu? », où est ta place, où te situes-tu dans le monde? « Où est ton frère? », demande Dieu, en s'adressant à Caïn. As-tu laissé une place à ton frère et aux autres? semble dire ce mot. Ces quelques phrases, ne démontrent-ils pas alors que la perfection morale, raison fondamentale de la création de l'homme et du monde, ne peut être atteinte sans la purification de nos pensées et de nos actes? Nous nous demandons aussi si finalement tout ceci ne se déroule pas comme quelque chose de déjà prévu. En effet, comment est-il possible de purifier nos pensées et nos actes si nous n'avons pas commis de faute? À quoi bon la confession et le repentir s'il n'y a pas de péché? Mais quel péché trouvons-nous chez Job et de quoi s'est-il enfin repenti, sinon de la plainte elle-même? Quant à Adam et Ève, si nous analysons profondément les textes bibliques, nous ne pouvons réellement mettre la faute sur l'un ou sur l'autre.

Ève n'a jamais reçu l'ordre directement de Dieu et Adam n'a jamais cueilli le fruit défendu. Tous les deux se trouvent donc devant ce qu'on pourra peut-être appeler : un quasi-péché.

3. 7. Le mal comme scandale

A propos de la figure d'Adam et de tout ce qui concerne la vision du mal moral et du péché Ricœur fait la remarque suivante : « L'homme pécheur donne beaucoup à parler, l'homme victime, beaucoup à se taire »¹⁰¹. Tout le but de la recherche de Ricœur n'est pas de s'en prendre à la question de l'origine, ni du côté d'Adam, ni du côté de Dieu, mais à celle qui fait vraiment scandale pour la pensée et défi pour la foi, c'est-à-dire justement ce mal qui ne se laisse pas enfermer dans le mal moral. Et si, par l'herméneutique, Ricœur a ouvert la route vers Dieu, c'est dans un tout autre sens qu'il dirige ses réflexions ainsi que les nôtres : « La souffrance n'est un scandale que pour qui comprend Dieu comme la source de tout ce qui est bon dans la création, y compris l'indignation contre le mal et le courage de le supporter »¹⁰², dit-il. « Il faut réserver une place au sacré, refuser un savoir absolu d'une phénoménologie de l'esprit, et de convertir la foi en gnose. De là l'échec de tous les systèmes concernant le mal », dit-il en se référant spécifiquement aux théodicées :

Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire, qu'il y a toujours plus dans le mythe et le symbole, que dans toute notre philosophie, et qu'une

¹⁰¹ Ricœur, « *Le scandale du mal* », p. 57.

¹⁰² Ricœur, *Le Mal*, p. 42.

interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue¹⁰³.

Ricœur ajoute que le symbole du mal « est de l'horizon que réflexion ne comprend pas »¹⁰⁴. Il poursuit :

La théodicée qui apparaît comme un combat en faveur de la cohérence, en réponse à toute objection lorsque le problème du mal ne repose pas sur des propositions visant l'univocité, notamment Dieu et Sa responsabilité, le principe de la raison suffisante peut combler l'abîme entre le possible logique et le contingent¹⁰⁵.

Mais malgré l'échec, la théodicée de Leibniz restera toujours pour Ricœur le modèle du genre, étant donné que toutes les formes du mal (la souffrance et la mort) sont prises en considération et non seulement le mal moral.

Ricœur évoque ensuite Hegel, exemple qu'il considère particulièrement remarquable¹⁰⁶. La dialectique de Hegel fait coïncider en toutes choses le tragique et le logique : la construction se fait à partir de la destruction. Il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. Le meilleur exemple qu'on peut donner de cette théorie s'accordera peut-être avec ceux qui prétendent que s'il n'y avait pas eu Hitler et la Shoah, il n'y aurait pas eu d'État d'Israël pour le peuple juif. Ainsi, le mal est partout et le négativisme est à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure à devenir son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente. Hegel semble ainsi reprendre le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé. Mais Ricœur se demande si cette dialectique constitue, avec des

¹⁰³ Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 506.

¹⁰⁴ Ibid., p. 507.

¹⁰⁵ Ricœur, *Le Mal*, p. 27.

¹⁰⁶ Ibid., p. 30.

interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue¹⁰³.

Ricœur ajoute que le symbole du mal « est de l'horizon que réflexion ne comprend pas »¹⁰⁴. Il poursuit :

La théodicée qui apparaît comme un combat en faveur de la cohérence, en réponse à toute objection lorsque le problème du mal ne repose pas sur des propositions visant l'univocité, notamment Dieu et Sa responsabilité, le principe de la raison suffisante peut combler l'abîme entre le possible logique et le contingent¹⁰⁵.

Mais malgré l'échec, la théodicée de Leibniz restera toujours pour Ricœur le modèle du genre, étant donné que toutes les formes du mal (la souffrance et la mort) sont prises en considération et non seulement le mal moral.

Ricœur évoque ensuite Hegel, exemple qu'il considère particulièrement remarquable¹⁰⁶. La dialectique de Hegel fait coïncider en toutes choses le tragique et le logique : la construction se fait à partir de la destruction. Il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. Le meilleur exemple qu'on peut donner de cette théorie s'accordera peut-être avec ceux qui prétendent que s'il n'y avait pas eu Hitler et la Shoah, il n'y aurait pas eu d'État d'Israël pour le peuple juif. Ainsi, le mal est partout et le négativisme est à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure à devenir son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente. Hegel semble ainsi reprendre le problème de la théodicée au point où Leibniz l'avait laissé. Mais Ricœur se demande si cette dialectique constitue, avec des

¹⁰³ Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 506.

¹⁰⁴ Ibid., p. 507.

¹⁰⁵ Ricœur, *Le Mal*, p. 27.

¹⁰⁶ Ibid., p. 30.

sources logiques dont ne disposait pas Leibniz, non pas un optimisme issu de la même audace, mais plutôt une *hybris* rationnelle peut-être plus grande encore¹⁰⁷. Si la philosophie hégélienne donne un sens intelligible aux grands mouvements de l'histoire, que dire des victimes anonymes? Quel sort en effet est réservé à leurs souffrances dans une vision du monde où le tragique est sans cesse récupéré dans le logique?

Finalement, Ricœur arrive à une conclusion que plus le système prospère, plus les victimes sont marginalisées et que la réussite du système contribue à son échec. Faut-il alors renoncer à penser le mal, se demande-t-il? N'y aurait-il pas un autre usage de la dialectique que la dialectique totalisante? Ricœur se tournera ainsi vers l'exemple donné par son ancien maître Karl Barth qui semble avoir renoncé au projet de la théodicée, qui tend à répliquer à Hegel et veut rendre à la fois justice à l'intuition de Kant et à la protestation de la souffrance humaine qui refuse d'être incluse dans le cycle du mal moral à titre de rétribution.

Que dit Barth de plus que les autres? La théologie brisée de Barth est en effet celle qui reconnaît au mal une réalité inconciliable avec la bonté de Dieu et avec la bonté de la création, mais qui s'efforce en même temps de penser un néant hostile à Dieu. Ce néant hostile n'existe que parce que Dieu ne le veut pas et parce qu'Il l'a rejeté. « C'est le règne à main gauche de Dieu qu'est la cause et le maître du néant lui même »¹⁰⁸. Ainsi, le mal n'existe que comme objet de Sa colère. Mais Ricœur trouve étrange cette pensée et il se pose la question suivante :

Si, en effet, la bonté de Dieu se montre en ceci qu'il combat le mal depuis le début de la création, comme la suggère la référence au

¹⁰⁷ Ibid., p. 32.

¹⁰⁸ Ibid., p. 36.

chaos originel dans le récit de la Genèse, la puissance de Dieu n'est-elle pas sacrifiée à Sa bonté »? Inversement, si Dieu est Seigneur « à main gauche aussi », sa bonté n'est-elle pas limitée par sa colère, par Son rejet, celui-ci fût-il identifié à un non vouloir¹⁰⁹?

Cette théorie nous rappelle celle de Hans Jonas qui essaie lui aussi de trouver le côté d'un Dieu impuissant, parce qu'Il a laissé la place aux hommes¹¹⁰. La question qu'on se pose finalement après avoir exposé tous les exemples donnés par Ricœur est celle-ci : avons-nous trouvé une réponse satisfaisante à la souffrance de Job? Existe-t-il quelqu'un ayant parlé de l'homme en tant que victime? Tous ces mélanges de discours philosophiques et théologiques n'ont-ils pas ouvert encore plus la voie aux spéculations, perdant ainsi de vue, une fois de plus, la souffrance?

Du mythe à la philosophie il y a certes un immense progrès de la pensée sur le mal, mais aucun de ces discours n'a offert d'issue : « Tel est donc le fond ténébreux, jamais complètement démythifié, qui fait du mal, une unique énigme »¹¹¹. Quelle sera donc la riposte de Ricœur face à ce mal qui se présente de nos jours comme un défi sans pareil?

3.8. Le stade de la sagesse

Parmi les quatre ripostes qui ont été évoquées par Ricœur soit celles de la politique, du récit (faire mémoire des victimes), du dépassement religieux et de la sagesse¹¹², nous avons retenu la dernière. Notre choix repose sur un but bien précis : démontrer la relation qu'il y a entre la réponse de Ricœur, et les livres de Job, des Psaumes et des Proverbes. Es-ce

¹⁰⁹ Ibid., p. 37.

¹¹⁰ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot, 1994, p. 38-48.

¹¹¹ Ricœur, *Le Mal*, p.18.

¹¹² Mongin, *Paul Ricœur*, p. 225.

par hasard que Ricœur arrive à la même solution ou s'est-il plutôt inspiré des Psaumes et des Proverbes?

Arrivant à une conclusion ferme que les mythes ne pourront jamais répondre aux souffrants, à la question du « pourquoi » et encore moins à celle de « pourquoi moi », l'accent sera en conséquence placé par Ricœur sur la dimension de la sagesse, portant sur le fameux débat entre Job et ses amis, aiguillonné par la discordance entre le mal moral et le mal souffrance. C'est en effet dans le but de rendre cette aporie productive, que Ricœur fait appel à l'action et à une réponse émotionnelle, transformation spirituelle des sentiments :

La réponse émotionnelle que je veux ajouter à la réponse pratique concerne les transformations par lesquelles les sentiments qui nourrissent la lamentation et la plainte peuvent passer sous les effets de la sagesse enrichie par la méditation philosophique et théologique¹¹³.

Considérant la sagesse comme une aide spirituelle au travail de deuil, Ricœur s'inspire de Freud et de son œuvre intitulée « Deuil et mélancolie ». Ceci est en effet le premier modèle que Ricœur prend pour exposer sa théorie dans laquelle la pensée, l'action et le sentiment peuvent cheminer côte à côte. Ce premier stade consiste à intégrer l'échec de la théorie de la rétribution, sur le plan spéculatif, au travail de deuil comme une délivrance de l'accusation : « Il faut pouvoir riposter : non, Dieu n'a pas voulu cela; encore moins a-t-il voulu me punir »¹¹⁴.

Ces dernières phrases nous font penser à Job. La question est de savoir si dans sa tentative de trouver une réponse à la souffrance physique, Ricœur trouve la réponse à la question de Job. Est-il possible de dire; non

¹¹³ Ricœur, *Le Mal*, p. 40.

¹¹⁴ Ibid., p. 41.

Dieu n'a pas voulu cela, quand le livre de Job prouve le contraire? Pourquoi Dieu permet le mal s'Il ne le veut pas? « L'Éternel répondit au Satan : « Eh bien! Il est en ton pouvoir; seulement respecte sa vie »¹¹⁵.

Un second stade de la spiritualisation de la lamentation qui fut mentionné par Ricœur fait justement référence à la permission divine. C'est le travail de Wiesel qui est pris pour modèle par Ricœur et qui nous inspire. Dans ses œuvres, Ricœur évoque souvent la pensée hébraïque : « Elle a toujours essayé de résister de toutes ses forces à cette inclination de penser vers l'origine, mais elle n'a toutefois pas échappée, si grande est la persuasion du mythe », dit-il. La question que la pensée hébraïque se pose, selon Ricœur, est alors celle-ci : « Comment penser contre le mythe et au delà de la rétribution »¹¹⁶?

Dans son œuvre *Le Mal* Ricœur prend ainsi pour modèle Élie Wiesel et la voie sur laquelle toute l'œuvre de Wiesel est engagée :

Le second stade de la spiritualisation de la lamentation, c'est de la laisser se répandre en plainte contre Dieu. Cette voie est celle sur laquelle toute l'œuvre d'Élie Wiesel est engagée. La relation même de l'Alliance, dans la mesure où elle est un procès mutuel que Dieu et l'homme s'intendent, invite à s'engager dans cette voie, jusqu'à articuler une « théologie de la protestation ». Ce contre quoi elle proteste, c'est contre l'idée de la permission divine¹¹⁷.

À ce point de nos recherches, où nous nous trouvons encore une fois devant une sorte de clivage et devant l'impossibilité de parvenir à une conclusion satisfaisante concernant la question du mal, qui revient toujours obstinément, cette dernière phrase a retenu notre attention. Nous pensons qu'il est utile d'explorer plus avant le point de vue de Wiesel, pour voir en

¹¹⁵ Job 2,6.

¹¹⁶ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 60.

¹¹⁷ Ricœur, *Le Mal*, p. 42.

quoi il peut éclairer la pensée de Ricœur. Wiesel formule en effet ses réflexions à partir de la tradition juive, à laquelle il s'identifie.

4. Élie Wiesel. Job et la Shoah

4. 1. Introduction

Notre but dans ce chapitre est de faire une brève présentation des idées de Wiesel et d'analyser ainsi en quoi sa position se compare à celle de Ricœur. Les livres qui serviront de guide dans nos recherches sont : *Job ou Dieu dans la Tempête*¹¹⁸ et *Célébration biblique*¹¹⁹.

Le premier livre est un commentaire sur Job dans lequel Élie Wiesel, en collaboration avec Josy Eisenberg, met en correspondance les textes sur la question de la souffrance de Job et notre époque moderne traversée et déchirée par la question des victimes d'Auschwitz.

Le deuxième livre commenté par Élie Wiesel concerne des légendes et histoires rapportées par la Bible, d'Adam jusqu'à Job. Wiesel tente à travers son œuvre de reconstituer leur portrait à partir des textes bibliques et de les restituer ensuite dans le présent. Les textes qui ont retenu notre attention sont ceux qui représentent la première partie de la Bible, la section qui est celle d'Adam et d'Ève, celle de Cain et de Abel et enfin la dernière, celle qui se rattache à la figure de Job. Les deux ouvrages abordent la question du mal et de la souffrance, la question de Job et celle des six millions de victimes de la Shoah. Décidément, l'histoire de Job reflète ces visages dans leurs souffrances, leurs espoirs et leurs épreuves brusquement accumulés et perdus en un seul instant.

Ce chapitre est ainsi consacré à la réflexion d'Élie Wiesel sur les victimes d'Auschwitz, à la présentation du livre de Job et à l'étude de ses textes.

¹¹⁸ Ce commentaire a été réalisé à travers la méditation d'Élie Wiesel, en collaboration avec Josy Eisenberg, (Paris, Fayard, 1986).

¹¹⁹ Wiesel, *Célébration biblique*, Paris, Seuil, 1975.

4.2. Qui est Élie Wiesel?

Élie Wiesel naquit en 1928 dans la ville de Sighet en Roumanie. Pendant la deuxième guerre mondiale il a été déporté avec toute sa famille dans un camp de concentration et d'extermination allemand (Buchenwald) où sa petite sœur et ses parents périrent. Élie Wiesel et deux autres de ses sœurs ont survécu.

Libéré en 1945 par les troupes Alliées, Wiesel se retrouve à Paris où il étudie à la Sorbonne. En 1958, il publie son premier livre *La Nuit*. Wiesel est aujourd'hui citoyen des États-Unis, professeur distingué et auteur d'une trentaine de livres. En 1986, il reçoit le Prix Nobel de la Paix.

Wiesel et Ricœur ont beaucoup de points en commun. Le premier de ces points est sans aucun doute celui du dégoût de la guerre. Les idées pacifistes, le non sens de la guerre, l'horreur d'Auschwitz, le souvenir des victimes, la souffrance et la foi de Job qui est toujours prise comme référence, tout cela fait partie des réflexions les plus profondes chez les deux auteurs.

Ricœur ne donne cependant pas la même dimension à la Shoah que Wiesel. Même si Élie Wiesel se situe dans la même ligne que Paul Ricœur au niveau de la question du mal et de la figure incomparable de Job, Wiesel adopte une approche différente de celle de Ricœur quant à la Shoah.

Wiesel donne à la Shoah une place centrale dans sa réflexion sur le mal. Il a un point de vue juif sur le problème du mal et de la souffrance.

La Shoah est une catastrophe d'une telle ampleur que l'explication qui en ferait une conséquence de la faute d'Adam paraît inacceptable. Cette perspective donne à sa réflexion une coloration différente de celle de Ricœur. Ricœur transmet le message à travers la seule figure de Job, alors que Wiesel porte en lui le message d'Auschwitz et est obsédé de manière

permanente par la question qui se pose au niveau des victimes de l'Holocauste.

4.3. Faire mémoire des victimes

Il faut préciser que dans *Temps et Récit*, Ricœur parle de la Shoah. Le deuil exige qu'un travail de mémoire soit entrepris et que la Shoah soit prise en charge comme un événement fondateur qui fait l'histoire. Les victimes d'Auschwitz, ne sont-ils pas par excellence celles qui représentent pour notre mémoire toutes les victimes de l'histoire? Ricœur se demande également si toutes ces victimes ne sont pas condamnées au silence. Cette tragédie ne vient-elle pas annuler la possibilité même de raconter? Jusqu'où le mythe de la faute d'Adam pourrait-il rendre compte de la disparition des corps d'autant des victimes? « La victimisation est ainsi cet envers de l'histoire que nulle ruse de la raison ne parvient à légitimer et qui, plutôt, manifeste le scandale de toute théodicée de l'histoire »¹²⁰.

Les œuvres de Wiesel véhiculent également les mêmes interrogations autour des victimes et de leur souffrance, qu'il rapproche de celle de Job. Wiesel met l'accent sur la foi inébranlable de ce dernier:

Nous devons nous rappeler les victimes, dit-il, la souffrance de notre peuple, aussi bien que celle des autres. Qu'on se rappelle de Job, notre ancêtre, notre contemporain, qui a tout perdu : ses enfants, ses amis, ses richesses et même son argument avec Dieu. Et Job trouve encore la force de tout recommencer, de refaire sa vie. A t-il jamais perdu sa foi? Si oui, il l'a redécouvert à travers sa révolte. Aux moments graves, c'est à ses paroles que nous faisons appel pour exprimer la colère, la révolte ou la soumission. Il fait partie de notre paysage intime et ravagé et Job a démontré que la foi est essentielle à la révolte, et que malgré le désespoir il y a de l'espoir : rien n'est

¹²⁰ Ricœur, *Temps et Récit tome 3, Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1991, p. 273.

aussi entier qu'une foi brisée. Sans la foi nous ne pourrions pas survivre. Sans la foi, notre monde serait vide¹²¹. Et Job en effet, n'a jamais cessé d'espérer en Dieu malgré sa révolte : qu'il me tue, en Lui j'espérerai »¹²².

Wiesel évoque ensuite la mémoire. C'est la mémoire, dit-il, qui a été la source de l'espoir de Job. Elle doit de même être la nôtre.

En lisant ces textes, nous avons l'impression que cette dernière phrase représente en effet la clé de voûte qui ouvrira, chez Wiesel, une porte dans la lutte contre le mal. Voici ce qu'il dit :

Parce que je me rappelle je suis dans le désespoir mais parce que je me rappelle, je suis obligé de rejeter le désespoir et faire place à l'espoir. Nous n'existons que par la force de la mémoire, et si nous devons oublier, ce serait la fin du monde, et le châtement d'un crime sans nom. En substance, ce que *Bildad* dit à Job c'est « Souviens-toi et tu vivras; souviens-toi et tu seras humain; souviens-toi et tu seras récompensé, souviens-toi et Dieu se souviendra de toi ».¹²³

Se rappeler est un acte noble et nécessaire, dit Wiesel. Aucun commandement ne se présente plus fréquemment dans la Bible. Nous sommes obligés de nous rappeler le bien que nous avons reçu, dit-il, et le mal qui nous a fait souffrir. C'est pourquoi le nouvel an juif (*Roch Hashana*), s'appelle aussi, le jour mémorial (*Yom Hazikaron*). C'est en ce jour que l'homme fait appel à Dieu, en le suppliant de se souvenir de sa souffrance.

Wiesel explique ainsi que le l'appel à la mémoire marque un point fondamental dans notre existence. Nous nous permettons d'ajouter ici qu'en ce sens la langue hébraïque se révèle riche d'enseignement : le même mot « *zachar* » possède une double signification. Ce mot en hébreu se dit à la

¹²¹ Philippe de Saint – Cheron, *Le Mal et l'Exil*, « Rencontre avec Élie Wiesel », Paris, Nouvelle Cité, 1988, p. 51-52.

¹²² Job 13,15.

¹²³ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la tempête*, p. 210.

fois « mâle » et « souvenir ». Rapprochement étrange de prime abord, mais qui s'éclaire par l'appel de Dieu auquel Adam désobéit. N'était-il pas de son devoir de se rappeler l'ordre de Dieu, de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal? Ainsi, nous apprenons de Wiesel que l'homme doit être capable de se souvenir, d'assumer de façon virile son destin.

Mais comment est-il possible de concilier notre suprême devoir, celui de nous rappeler, avec notre besoin d'oublier, se demande Wiesel? N'est-il pas humain de vouloir oublier? Si le souvenir nous aide à survivre, l'oubli nous permet d'avancer dans la vie, dit-il. Sans l'habileté de pouvoir oublier, l'être humain vivra constamment sous l'effet paralysant de la peur. Mais pour nous, oublier n'est pas une option, continue Wiesel. Se souvenir du Satan, cela servira contre le Satan ainsi que le souvenir des morts servira contre la mort. Bien sûr que nous pouvons essayer d'oublier le passé, dit-il et laisser les morts se retirer dans leur tombe, mais pour la première fois dans l'histoire, nous n'avons pas pu enterrer nos morts et nos morts n'ont pas eu de tombe et même pas de cimetières. Nous les avons enterrés en nous-mêmes, nous nous portons nos cimetières dans nos cœurs...¹²⁴.

D'un autre côté, Wiesel ne cesse pas de se demander s'il est possible d'oublier et de rester indifférent devant le fanatisme et les massacres qui ont eu lieu à Auschwitz, à Buchenwald, à Treblinka, etc. Comment tous ces docteurs de la loi, de la médecine, ou de la théologie, tous ces amoureux de l'art, de la poésie, de la musique de Bach et de Goethe, ont-ils pu froidement et délibérément ordonner les massacres, se demande-t-il? Comment est-il possible de comprendre le silence de nos Alliés¹²⁵ et encore

¹²⁴ Ibid., p. 31.

¹²⁵ Ibid., p. 81.

plus que cela, comment comprendre et défendre l'idée sur le silence de Dieu¹²⁶?

Mais après avoir posé toutes ces questions, la réponse de Wiesel nous surprend un peu; s'il était impossible de concevoir Auschwitz avec Dieu, il était de même impossible de concevoir Auschwitz sans Dieu¹²⁷. Et le survivant doit croire et avoir de la foi, afin d'avancer, de continuer dans cette vie, car venant juste de retourner d'un univers où Dieu, trahi par Ses créatures, a caché Sa Face pour ne pas voir.

Cette dernière phrase est vraiment bouleversante et elle renvoie à des questions plus profondes. La première question qui nous vient à l'idée est la suivante :

Si Dieu cache sa face quand les péchés des hommes se rendent jusqu'au pire de l'horreur et de l'absurde, pourquoi n'a-t-Il pas caché Sa face quand le peuple d'Israël a construit le veau d'or?

Selon les exégètes rabbiniques et selon Wiesel, la faute de l'homme envers Dieu est moins grave que la faute de l'homme envers l'autre homme. Wiesel accuse ainsi l'homme et s'accuse également de ce qui s'est passé à Auschwitz.

« Nous aurions pu faire plus, dit-il, mais nous avons continué à festoyer, tout comme les fils de Job. Le monde était en train de s'écrouler mais pour nous la vie a continué comme si rien ne se passait ».

Décidément, la figure de Job et sa décadence dramatique symbolisent notre histoire et celle du peuple juif; moi même j'ai vécu l'histoire de Job sans la connaître, dit-il et dans l'Europe de l'Est les juifs ont été successivement

¹²⁶ Ibid., p. 58.

¹²⁷ Saint- Cheron, *Le Mal et l'Exil*, p. 105.

dépouillés de leurs richesses, de leurs enfants, de leurs amis et de leurs dignité. Tout comme Job ces visages tournés vers le ciel qui ont tout perdu au bout d'une journée se sont posé la même question : pourquoi?

Afin de mieux comprendre la réflexion philosophique de Élie Wiesel et la relation qu'il fait entre la figure de Job et les victimes d'Auschwitz, nous voulons présenter le livre de Eisenberg et Wiesel *Job ou Dieu dans la Tempête*.

4.4. Job ou Dieu dans la Tempête

Le commentaire commence par une brève introduction au livre de Job. Inscrit dans le canon biblique, le livre de Job se situe parmi les trois derniers livres : Job, les Proverbes et les Psaumes. Ceux-ci appartiennent à la deuxième catégorie des 24 livres qui représentent l'ensemble des livres saints de la Bible. Le livre de Job se divise en 42 chapitres et il comprend trois parties :

- 1). Le prologue (chap. 1-2) : l'histoire de la grandeur et de la décadence de Job.
- 2). Le Dialogue (chap. 3-37) : la réponse de Job aux discours de ses amis.
- 3). Le discours de Dieu et l'Épilogue (chap. 38-42) : Dieu rompt le silence. C'est le moment du triomphe de la justice divine. Job retrouve sa foi et son bonheur.

Wiesel se demande pourquoi ce livre est-il discrètement mis de côté, par rapport aux Psaumes et aux Proverbes, qui font eux aussi partie de cette même mémoire du deuil, le témoignage universel du tragique, de la

souffrance et catégorie? Le livre de Job, qui constitue par excellence l'aide de la suprême méditation sur la fragilité de notre destin, est entouré d'un grand mystère. Ne pouvant être situé précisément dans l'histoire ou être attribué à un auteur spécifique qui permet de le dater, le livre de Job se présente sous forme de parabole ou de légende. Le Talmud essaie de tirer cette histoire du côté du mythe, mais certains maîtres du Talmud semblent vouloir identifier Job dans l'histoire, en disant qu'il a vécu au temps des douze explorateurs, des Juges, du roi Salomon, du roi Assuérus. Pour d'autres, Job n'a jamais existé. La thèse la plus répandue de point de vue juif est que Job vivait au temps de Moïse et que l'auteur inspiré pourrait être Moïse lui-même. Job aurait pu être ainsi, selon le Talmud, un des trois conseillers du Pharaon¹²⁸. La légende raconte qu'au moment où deux des conseillers du Pharaon, qui étaient Yéthro et Balaam, ont appris la décision du Pharaon de ne pas laisser partir le peuple hébreu, le premier s'est enfui et le deuxième a appuyé sa décision. Or Job s'est tu et c'est ce silence qui lui fut reproché. « Cette neutralité, ce silence lui vaudront ses souffrances futures, dit l'auteur. En temps d'épreuve, de danger, nul n'a le droit de choisir la prudence, l'abstention; quand la vie et la mort d'une communauté humaine sont en jeu, la neutralité est criminelle »¹²⁹. Nous n'avons pas le droit de demeurer muets devant la souffrance de l'autre, dit l'auteur. Nous n'avons pas le droit d'être seulement des spectateurs passifs. Il faut intervenir et évidemment il faut être du côté de la victime¹³⁰.

Job est aussi cité au nombre des grands intercesseurs traditionnels qui ne sont pas juifs. Le prophète Ézéchiel le rappelle ainsi : « Même si Noé,

¹²⁸ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 21.

¹²⁹ Wiesel, *Célébration biblique*, p. 182-183.

¹³⁰ Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p.23.

Daniel et Job se présentaient devant moi, je ne pardonnerais pas à ce peuple »¹³¹.

« Le Testament de Job » qui date d'environ un siècle avant notre ère est un récit connu à travers deux traductions grecques qui ont été découvertes au dix-neuvième siècle par le Vatican. Ce récit, présente Job comme un roi du pays d'*Edom*¹³².

Mais l'auteur précise et nous sommes d'accord avec lui, que même si nous trouvons quelques références de ce côté ou d'autres vagues références bibliques, le mystère plane encore sur un bon nombre de questions concernant non seulement le livre de Job, mais également sur la figure de Job. A t-il réellement existé? Quelle était son origine? Il n'y a aucun indice à ce sujet dans les textes; ni de père, ni de mère, ni même d'un lieu de naissance.

Si la Bible donne peu d'explications du côté historique, elle devient plus explicite du côté géographique et du côté de la situation familiale, financière et morale de Job:

1. « Il y avait dans le pays d'*Ous* un homme du nom de Job ».
2. « Il était intègre et droit, craignant Dieu et évitant le mal ».
3. « Il lui était né sept fils et trois filles ».
4. « Il possédait des grandes richesses ».

Si Job n'avait pas été soumis aux pires épreuves à la suite d'une accusation du Satan, on aurait pu conclure toute son histoire en seulement quatre phrases. Mais son histoire continue; une histoire complexe et attachante dans laquelle chacun de nous retrouve sa propre aventure. Les

¹³¹ Ezéchiel 14,14.

¹³² Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 21.

textes démontrent la décadence brutale de Job. Lui, qui était l'homme le plus juste et le plus saint, perdra en un seul instant toutes ses richesses, ses enfants et sa santé. Tout cela à cause d'un pari entre Satan et Dieu. Que s'est-il passé?

L'homme intègre et droit qui n'a jamais commis de faute, qui craignait Dieu, serait-il devenu un simple jouet dans les mains de Satan ou un bouc émissaire divin? Mais, la plus grande surprise que les textes nous réservent, est sa réaction. Rejeté, grelottant de solitude au milieu même de ses amis, attendant une réponse de Dieu qui tarde à venir, Job s'approche encore plus de son Seigneur. Son premier cri devant ce drame tragique, n'a été autre que : « L'Éternel a donné, l'Éternel a repris, que le nom de l'Éternel soit béni »¹³³. Toute l'histoire moderne est marquée par cet aspect du déchirement et du dépassement de la nature qui s'accomplit et se rachète dans la souffrance. « Job est quelqu'un qui souffre, mais en même temps quelqu'un qui souffre contre...la souffrance »¹³⁴! Il demande des comptes à Dieu, mais seul Dieu est son sauveur. On connaît Job sans le connaître, dit l'auteur, et chaque génération a l'impression que ce livre a été écrit pour elle. « Si le livre de Job n'est qu'une parabole exprimant la réalité et l'absurdité de la souffrance humaine, alors il faudrait affirmer fortement que non seulement Job a existé, mais, hélas! Qu'il n'a jamais cessé d'exister »¹³⁵. Nombreux sont ceux qui, encore aujourd'hui, se posent ces mêmes questions : Pourquoi et jusqu'à quand? Quelle est enfin, la justification de la souffrance du juste?

Si le livre de Job est traversé, déchiré par cette question tout au long de quarante-deux chapitres, Élie Wiesel, témoin du génocide, la pose au

¹³³ Job 1,21.

¹³⁴ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 17.

¹³⁵ Ibid., p. 15.

nom de six millions d'humains, qui ont déchiré par leur cris les cœurs et peut-être les cieux¹³⁶. Sur quelques points précis, l'auteur fait explicitement le lien entre l'horreur d'Auschwitz et le livre de Job. À propos des soucis que Job se faisait, concernant les fautes de ses enfants et les sacrifices qu'il avait coutume d'offrir régulièrement chaque matin pour les purifier, la Bible emploie un mot très précis pour les désigner : «*L'olâ* = l'holocauste». Holocauste signifie littéralement « entièrement consumé ». Alors que la plupart des sacrifices étaient en partie consumés par les prêtres, l'holocauste, lui, était entièrement brûlé. L'existence des fours crématoires a suggéré, après la guerre, l'emploi du mot holocauste¹³⁷. « Notre peuple a été réduit à l'état de cendres », dit l'auteur. Cela nous fait penser au drame de Job, quand il apprend que ses enfants ont été tués : Est-ce accidentellement que Job jette de la cendre sur sa tête et déchire ses vêtements? Ces lois sont encore employées de nos jours, dans la tradition juive. On les rencontre dans chaque maison endeuillée, à chaque enterrement.

Mais si nous pensons aux nazis qui ont successivement dépouillé leurs victimes les unes après les autres, de leurs biens, de leurs enfants et finalement de leur vie, il n'y avait ni enterrement, ni cimetière, ni autel qui devaient servir pour sacrifier l'animal. C'était un sacrifice humain, le plus barbare que l'histoire a jamais connu.

La différence qu'il y a entre la tragédie d'Auschwitz et la tragédie de Job, c'est que la première fait allusion à la violence et à la méchanceté de l'homme qui s'attache au mal moral : des victimes face à des bourreaux identifiables. Dans le deuxième cas, celui de Job, rien ne peut être identifié.

¹³⁶ Ibid., p. 9.

¹³⁷ Ibid., p. 30-31.

Job se retrouve absolument seul, confronté à une force invisible, surnaturelle. Mais la souffrance de Job et le génocide semblent démontrer dans les textes un renversement au niveau de l'interrogation à cette douleur. Ce qui a été le plus douloureux pour le croyant à Auschwitz n'était pas l'œuvre du Satan, mais le silence de Dieu. Comment a-t-Il pu se taire et laisser faire? Il n'y avait pas à s'étonner de l'œuvre du Satan, d'ailleurs les nazis ont été surnommés « der Suten », le Satan.

Mais comment Dieu, a-t-Il pu garder le silence et rester sourd devant ces horreurs où, six millions de fois, ce même « pourquoi » a déchiré les cœurs et peut-être les cieux? Et c'est surtout le croyant qui s'est posé cette question : « Un athée jugera la barbarie intolérable; le croyant se demandera pourquoi Dieu le tolère ». ¹³⁸ Dans le cas de Job, les textes démontrent que sa douleur est plus intense lorsque ses amis lui parlent. Job se sent abandonné par ses amis. C'est cet abandon qui lui fait le plus de mal. Job souffrant ainsi en silence, c'est Job dans toute sa majesté; un silence de mort, tel qu'appelé par Wiesel, qui durera une semaine, tout comme les sept jours de deuil qui représentent nos rites, après quoi l'homme se révolte ou se résigne. Ce paragraphe nous fait penser à Isaïe: « J'ai longtemps gardé le silence, je me suis tu, je me suis contenu ». ¹³⁹ Les paroles du prophète symbolisent-elles le silence de Job, l'idéal du juste, ou bien celui des six millions de justes, victimes à Auschwitz? Or si, après le silence meurtrier, Job, en reprenant la parole, entre à nouveau dans la vie, les voix des six millions d'innocents se sont éteintes six millions des fois dans les chambres à gaz. Ces innocents n'ont pas eu droit à la parole, ni au temps de reprendre

¹³⁸ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 58.

¹³⁹ Isaïe 42,14.

leur souffle comme ce fut le cas de Job¹⁴⁰. Tout ce qui est resté de leurs cris d'espoir n'était qu'une moisson de chairs brûlées, de cendres et encore de cendres. L'auteur précise en effet que si « Dans un certain sens, le silence c'est la mort tout comme la mort est silence »¹⁴¹, de la profondeur de cet immense silence de la mort surgit toujours un messager témoin et rescapé de l'événement, pour transmettre le message.

Wiesel s'identifie ainsi à la fois avec Job et avec le messager. Ce qu'il n'arrive vraiment pas à comprendre, c'est que le même scénario du témoin se produit plusieurs fois et Job croit sans hésitation tout ce qu'on lui dit. « J'étais là, tout le monde est mort, et moi seul je suis resté vivant pour pouvoir raconter »! Comment Job a-t-il pu croire les messagers qui arrivèrent un après l'autre pour lui apprendre la perte de tous ses biens et de ses enfants sans se révolter, alors que nous avons refusé de croire, nous n'avons pas voulu et nous ne pourrions jamais croire qu'une telle atrocité ait pu se produire? Mais si le geste de Job nous étonne au début, le mouvement qui suit, montre l'essentiel du livre de Job et la grandeur de sa personnalité : à l'annonce de ces diverses catastrophes, Job se lève, déchire ses vêtements et ensuite se prosterne. Il montre ainsi qu'il accepte la loi divine et consent au destin ordonné par Dieu.

Wiesel donne à ce premier geste de Job une dimension religieuse : « Se tenir debout, c'est être un homme devant Dieu. Souvenons- nous que les Anges sont eux aussi debout devant Dieu ». ¹⁴² Ceci est donc le premier mérite de Job. En déchirant ensuite ses vêtements et en se prosternant, Job fait signe d'humilité. Tout se passe donc comme dans nos prières où nous

¹⁴⁰ Job 7,15.

¹⁴¹ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 97.

¹⁴² *Ibid.*, p. 61.

disons : « Sache devant qui tu te tiens debout ». ¹⁴³ C'est comme si Job, à travers ses gestes, voulait dire : Je m'offre à Toi. Tu m'as fait souffrir, j'ai le cœur déchiré ¹⁴⁴, et j'accepte. L'expérience de Job, ce personnage aux mille visages, appartenant à toutes les histoires, mais bien loin d'être un réel événement dans l'histoire, en résume et en condense le sens. N'est-ce pas finalement à travers Job que nous pouvons ressentir cette image d'espoir au delà de l'humain, ces cris d' « Écoute Israël » et de la « sanctification du Nom », qui ont accompagné ces six millions de voix vers les chambres à gaz?

En effet, la pensée de Wiesel est tout à fait conforme à l'enseignement du Talmud et des Rabbins.

Même si Job n'a pas réellement existé et que ce livre n'est donc qu'une simple légende, la leçon qui s'en dégage représente un véritable trésor caché qui porte en lui un message précieux : celui de la sagesse et de la crainte, qui concerne la lutte de l'homme contre le mal. La conclusion de Wiesel est en effet la même que celle que nous avons rencontrée chez Paul Ricœur. Pour l'un ou pour l'autre le mot clé reste la foi, la crainte. Dans le judaïsme, cette dernière expression se réfère à la crainte du ciel ou à la crainte en Dieu, donc à la foi. Il ne s'agit jamais d'une peur de Dieu, mais d'un sentiment de la distance qui nous sépare de Dieu et d'une conscience de la transcendance qui nous contraint à nous soumettre à la volonté divine. ¹⁴⁵ Ce que Wiesel ajoute dans son livre et qui est extrêmement intéressant, ce sont ces quelques lignes ; cette crainte n'est d'ailleurs somme toute, que de la lucidité. C'est bien pourquoi le verbe craindre « *yaro* » est,

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Le rite de déchirer le vêtement face au cœur à un proche de la famille en deuil, est entré dans le judaïsme et il est encore pratiqué de nos jours.

¹⁴⁵ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 27.

dans la langue hébraïque, l'anagramme du verbe voir « *rao* »¹⁴⁶. N'est-ce pas la conclusion même de Job qui se dévoile à travers ces quelques lignes? N'est pas grâce à sa foi inébranlable qu'il arrive à voir Dieu? « Je ne te connaissais que par ouï-dire; mais maintenant je t'ai vu de mes propres yeux. C'est pourquoi je me rétracte et me repend sur la poussière et sur les cendres »¹⁴⁷. Pourquoi les cendres et Job, qu'a t-il vu?

Combien de fois avons-nous été avertis à travers les textes que l'être humain ne peut voir le Seigneur de son vivant? Faut-il alors supposer que par sa crainte et sa foi inébranlable, Job est arrivé à dépasser les limites au sens spirituel du terme, à être le voyant, celui qui ne cherche pas à comprendre, (au sens prophétique), celui qui a atteint la sagesse, celui qui arrive même à aimer Dieu pour rien? La question qui se pose est alors la suivante : Job, a-t-il vu ou a-t-il compris? Ce que Job, notre ancêtre, notre contemporain, cette âme isolée qui a vu s'approcher l'enfer pour elle seule, a réellement compris c'est que l'homme ne peut mesurer la justice de Dieu et s'Il existe, ce n'est que pour le glorifier, en le servant par la souffrance en même temps que par la joie et le bonheur.

Mais la conclusion finale de Wiesel ne s'arrête pas là. Il faut se demander si le livre de Job répond au problème du Mal et à la question qui angosse l'homme depuis qu'il souffre et depuis qu'il pense¹⁴⁸. Wiesel insiste sur le fait que Job avait le droit de savoir, il avait droit à la vérité, à ce que Dieu lui révèle le fond de l'histoire. Mais la question reste sans réponse, car Job s'incline sans rien demander et n'exige aucune explication de Dieu. C'était pourtant le moment ou jamais.¹⁴⁹ Comment peut-on donc

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Job 42,5-6.

¹⁴⁸ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 399.

¹⁴⁹ Ibid.

achever la lecture du livre de Job et quelle est en effet la conclusion de Wiesel?

4.5. Conclusion

Wiesel compare le livre de Job à un concerto à deux voix : la révolte - et jamais elle ne fut exprimée plus fort- et la soumission¹⁵⁰. Ensuite il met le point sur la véritable morale du livre de Job : S'il nous semble que l'unique obsession de Job n'était d'être que pour Dieu et contre Dieu, mais toujours avec Dieu¹⁵¹, ceci ne révèle sans doute que notre propre image et la voix que nous devons suivre : « nous sommes, nous serons toujours, tout ensemble de Job et de Dieu. Nous faisons nôtres, les terribles accusations que Job a proférées, et Dieu semble rester indifférent et ne rien faire devant la souffrance humaine. Mais, d'autre part, au-delà des apparences, la crédibilité divine est à la mesure de l'immense sagesse du Créateur. Il nous semble donc, que ce déchirement permanent, cette contradiction de tous les instants, ne peut être que l'essence de notre foi »¹⁵².

Qu'avons nous donc appris de l'expérience de Job et de tout ce commentaire de Wiesel?

Nous avons appris que s'il nous arrive parfois de sentir une grande faiblesse ou de passer des moments dans lesquels le désespoir devant la souffrance de l'autre et le deuil dépasse notre foi, Job nous aide à les assumer en leur faisant face. Des sentiments aussi forts exprimés en si peu de mots comme ceux qui ont été dits par Job, ne peuvent laisser indifférent :

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. p. 395.

¹⁵² Ibid., p. 399.

« L'Éternel a donné, l'Éternel a repris, que le nom de l'Éternel soit béni »!¹⁵³

¹⁵³ Job 1, 21.

5. Emmanuel Levinas. Une éthique de la responsabilité

5.1. Introduction

Si on peut attribuer à Ricœur un partenaire privilégié qui accompagne une grande partie de son parcours, c'est bien Emmanuel Lévinas. Depuis les années 30, ces deux grandes figures ne cessent de s'entrecroiser, de répandre la phénoménologie de Husserl en France et d'enrichir, par leur pensée originale, toute la philosophie contemporaine. Pourtant, il s'agit de deux hommes très différents dans leurs pensées, leurs traditions et leurs croyances. Le scandale du mal qui continue à handicaper le philosophe dans sa quête de réponse sur la souffrance de Job, sur le drame d'Auschwitz ainsi que sur tous les autres drames de notre époque qui terrifient notre milieu non seulement à l'échelle du génocide mais à l'échelle de la vie quotidienne, a habité la réflexion de ces deux grands philosophes et les ont rapprochés. À travers de nombreux débats, chacun a cherché à exposer son point de vue sur la question du mal.

Ce chapitre est divisé en deux parties. La première présente de façon globale la pensée de Lévinas et particulièrement sa réflexion sur le mal. Dans un deuxième temps, nous comparerons le point de vue de Lévinas avec celui de Ricœur. Leurs divergences sont principalement axées sur leur vision de l'être humain, leur conception de la relation « Je », « Tu », du « moi » et de « l'autre ».

Notre présentation de Lévinas tire sa source principalement d'*Éthique et Infini*¹⁵⁴ qui est une extraordinaire entrevue qu'a donné le philosophe à Philippe Némo sur France-culture. Le livre a pour sous titre: *Levinas et le mal*.

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

Pourquoi avoir choisi Levinas et quelle est la relation entre ses textes et la figure de Job, puisque ce penseur ne parle pas de Job? Même si la philosophie de Levinas reste rebelle à la figure de Job, l'auteur demeure tourmenté par la question d'Auschwitz.

Levinas essaie de répondre à la question du mal par une philosophie radicalement nouvelle, en tentant d'expliquer à travers une exigence éthique non seulement la nature du mal mais celle du Bien. Nous voulons donc suivre, avec Lévinas, cette ligne de réflexion philosophique qui nous conduira à la découverte d'une tâche morale à travers le visage et la reconnaissance de l'autre et plus que tout, à la découverte de l'Autre. Notre façon de procéder est la suivante. Dans cette section consacrée à Levinas et le mal, nous allons d'abord rappeler brièvement la vie de Levinas. Nous faisons principalement appel à Catherine Chalier dans son volume *Lévinas. L'utopie de l'humain*.¹⁵⁵ Par la suite nous allons aborder directement la question du mal.

Vu qu'il est impossible de répondre à certaines questions en partant du livre de Job, c'est donc à d'autres versions bibliques que nous allons nous adresser pour chercher ce qui se rattache le plus à la réflexion de Levinas.

5.2. Qui est Levinas?

Emmanuel Levinas naît en 1906 à Kovno en Lituanie. Dès l'âge de 5 ans, il étudie l'hébreu et la Bible. Il reçoit également une éducation classique en s'initiant aux œuvres de Shakespeare et aux écrivains russes tels que Dostoïevski, Pouchkine, Gogol. Pendant la première guerre

¹⁵⁵ Catherine Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

mondiale, sa famille émigre en Ukraine. C'est de là qu'Emmanuel Levinas est témoin de la Révolution russe.

En 1923, il part en France et étudie la philosophie à Strasbourg. Cinq ans plus tard, il se retrouve à Fribourg en Brisgau, où il passe une année universitaire auprès de Husserl et assiste également au séminaire de Heidegger. En 1930, Levinas publie sa thèse de doctorat intitulée *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

De retour en France, Levinas suivra à Paris des cours de Brunschvicg et de Kojève, sur Hegel. Il participe aussi avec Ricœur aux fameuses rencontres philosophiques organisées par Gabriel Marcel. De plus, en 1939, tout comme Ricœur, Levinas est mobilisé, fait prisonnier (1940) et passe toute la guerre dans un camp de prisonniers en Allemagne. Tout comme Ricœur, Levinas ne perd pas son temps et consacre une grande partie de sa captivité à rédiger le livre *De l'existence à l'existant*,¹⁵⁶ qui sera publié en 1947. Pendant ce temps, presque toute sa famille, restée en Lituanie, est assassinée par les nazis. En 1961 Lévinas publie sa thèse de doctorat ès lettres, *Totalité et Infini*, et en 1967, tout comme Ricœur, Levinas est nommé professeur à l'Université de Nanterre. Après quelques années (1973), Levinas est aussi nommé à la Sorbonne et en 1976 il sera nommé professeur honoraire. Emmanuel Levinas est l'auteur d'une vingtaine de livres qui témoignent de sa pensée marquée par « le pressentiment de l'horreur nazie ». C'est toujours la question d'Auschwitz qui demeure le paradigme et qui continue à maintenir éveillé le scandale du mal, de la souffrance et du deuil.

La question d'Auschwitz va nous conduire à penser avec Levinas et la tradition hébraïque, le problème du mal et à chercher, à travers lui, le

¹⁵⁶ Lévinas Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Édition de la revue Fontaine, 1947.

triomphe du Bien. Levinas ne se limite cependant pas au seul pôle hébraïque. Bien que fidèle aux commentaires du Talmud, Levinas juge également indispensable de faire appel à la philosophie grecque afin de pouvoir maintenir vivante une tension entre deux pôles de la civilisation occidentale et accéder ainsi à un mode de réflexion de la vérité. D'une part, Levinas affirme que les paroles éveillées des maîtres du Talmud ne contrarient pas la sagesse grecque et que l'orientation vers le Bien doit aussi passer par une réouverture des textes hébraïques. D'autre part, il insiste sur la contribution de la pensée grecque et l'intérêt d'apprendre leur verbe et sagesse. Cette tension anime donc ses œuvres : c'est à partir de ce double portrait que Levinas suggère sa thèse de l'asymétrie éthique, seule capable selon lui de faire entrer un peu d'humanité dans un monde où l'un essaie de dévorer l'autre et où la souffrance ne connaît plus de frontières. L'idée consiste à démontrer comment l'éthique prend sens à travers l'autre ou encore comment elle rend valable une vocation de sainteté. Cette perspective vise finalement l'excès et le triomphe du Bien. « Dieu est le principe même du triomphe du bien et notre idée de Dieu implique le triomphe du bien »¹⁵⁷. Mais la question que nous posons est celle-ci :

Si le bien est une alternative au mal, pourquoi l'histoire se déroule-t-elle sous le règne du mal, alors que le bien le précède? Et comment peut-elle encore, cette notion du Bien, de bonté de Dieu et de rédemption, se graver dans l'esprit et les cœurs de ceux qui portent tout le poids de l'amertume, des troubles de sommeil et des cris des victimes qui déchirent les nuits? Est-ce l'amour de l'autre, plus que l'amour de soi, qui ouvrira à l'homme le sens même, en dispersant le mal contre toute attente, et en lui faisant découvrir, quelques éclairs du Bien?

¹⁵⁷ Levinas, *Difficile liberté*, p. 114.

5.3. Comment aborde-t-il le problème du mal par rapport à Ricœur ?

Quand Levinas parle du mal, il évoque la nuit, une nuit tragique sans espérance à laquelle personne ne peut échapper. « Cette nuit est l'expérience de l'il y a »¹⁵⁸, la figure même du mal. Elle est témoin de l'origine, du *tohu* et *bohu* biblique, de cet abîme sans fond par lequel s'ouvre le livre de la Genèse. Elle est témoin des six millions des victimes d'Auschwitz. Levinas décrit cette image comme une densité vide, une sourde menace, une condamnation à l'existence de l'être confus, dominé par la peur et l'horreur et qui cherche en vain une « porte de sortie ». Pourquoi faut-il que l'obscurité précède la lumière dans la création, se demande-t-il? Pourquoi cette préexistence du silence sur la parole?

Le récit biblique relie en effet la création de la lumière à la parole divine¹⁵⁹, ce qui nous fait penser à l'expression utilisée par Levinas lorsqu'il parle du visage : « Autrui est visage », mais autrui, également me parle et je lui parle »¹⁶⁰. Le visage parle. La question que l'on se pose est alors la suivante : si l'on admet, avec Levinas, que le visage parle, en comparant avec le Zohar (*Le livre de la splendeur*) qui dit que l'obscurité est le « visage même du mal », le penseur ne cherchera-t-il pas finalement, ce rayon de lumière qui jaillit de la parole de Dieu, pour éclairer ses créatures, à travers le visage d'autrui? Et si la notion de « l'il y a » nous ramène à l'absence de Dieu, à l'état primitif d'une nuit tragique vouée au désespoir, ne serait-elle pas cette lumière que Levinas cherche sur le visage de l'autre, un appel à l'espérance et au Bien? Selon Levinas, il y a une « élévation », une « hauteur » dans le visage d'autrui. Or cela nous fait penser à Adam au

¹⁵⁸ Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 94.

¹⁵⁹ Genèse 1,3-4.

¹⁶⁰ Levinas, *Éthique et Infini*, p. 92.

moment du péché. Avant sa faute, l'élévation et la hauteur représentaient Adam, lumière de la création et être parfait. La nudité a remplacé « l'élévation » et « la hauteur ». Adam se sent dépouillé de cette magnifique lumière qui l'entourait constamment. Il réalise qu'il est nu; nu de sa personnalité, nu d'espoir, nu comme Job qui perdant tout en un seul moment, dit ce fameux verset : « Nu je suis sorti du sein de ma mère et nu j'y rentrerai. L'Éternel avait donné, l'Éternel a repris, que le nom de l'Éternel soit béni! »¹⁶¹. Mais si Job, malgré ce qui lui arrive injustement, ne faillit point et n'impute aucune injustice à Dieu, Adam, au contraire, rejeta toute la faute sur sa femme et sur Dieu : « La femme que Tu m'as associée c'est elle qui m'a donné du fruit de l'arbre et j'ai mangé »¹⁶².

Nous comprenons ainsi, pourquoi Levinas parlera longuement du repentir et de la responsabilité. La relation avec Dieu ou avec l'Infini, tel qu'appelé par Levinas, repose certainement sur ces deux notions, sans lesquelles le monde resterait éternellement dans le noir et l'être continuerait à trébucher en vain, dans le désespoir et l'absurdité d'une nuit sans fin. Ce n'est qu'à travers la responsabilité et le repentir que celui qui a péché, pourrait retrouver à nouveau « l'élévation et la hauteur », dont parle Levinas. Si les plus anciens de ses textes ne mentionnent que les problèmes de la guerre et ne citent pas la Bible, le rapport est pourtant clair. Ils tentent toujours de transmettre cette même expérience de « l'il y a », de l'homme libre et de la « difficile liberté » dans laquelle l'être humain est « voué au prochain ». « Le miracle de la création consiste à créer un être moral »¹⁶³, dit-il, or ceci conditionne la réception de l'appel de Dieu à l'homme, appel transmis initialement par la Bible sous la forme de « Où es-tu? » (Genèse,

¹⁶¹ Job 1,21.

¹⁶² Genèse 3,12.

¹⁶³ Levinas, *Totalité et Infini*, p. 61.

3,9) adressé à Adam¹⁶⁴. Ceci investit l'homme, (l'élú) sans attendre son consentement. L'élú ne peut fuir la responsabilité.....

Si certains versets de la Bible semblaient toujours être entourés d'un grand mystère, c'est grâce à Levinas et aux textes hébraïques que nous pouvons comprendre une bonne partie de ce qui apparaît comme définitivement incompréhensible à première vue: « L'Éternel Dieu fit pour l'homme et pour sa femme des tuniques de peau, et les en vêtit¹⁶⁵. La question qui se pose à propos de ce verset est la suivante : pourquoi des tuniques de peau de bêtes? Si Dieu décida de pardonner à Adam et Eve, qui, par leur propre faute, sont arrivés au même niveau que la bête et même plus bas encore, ne fallait-il pas les revêtir d'autre chose que des tuniques de peau de bêtes? Serait-ce que pour qu'Adam et Eve se rappellent toujours de leur faute en s'identifiant à la bête, ou bien, pour que l'humanité entière n'oublie jamais le péché d'Adam? A ce sujet il faut mentionner qu'avec une légère différence dans l'écriture, peau ('*or*) et lumière ('*or*) se prononcent presque pareils, en hébreu le premier mot s'écrit avec un *Ain* et le second avec un *Aleph*. Serait-ce une allusion à la nécessité de l'habit de lumière, sans lequel l'être humain sera constamment dans l'obscurité, à cause de son péché? Mais, cet habit, suffira-t-il pour faire oublier la faute d'Adam? Quel sera alors le rôle de l'homme dans ce monde?

Si la notion de la repentance joue chez Levinas un rôle majeur dans la question du mal, cela laisse entrevoir que Dieu rappelle impérativement à Adam sa faute pour qu'il puisse se repentir. Le texte suivant indique clairement que Dieu laisse une porte ouverte à la repentance à travers la confession. Cette petite interrogation « *Ayékhá* »? Se traduit par « Où es-

¹⁶⁴ Levinas, *L'utopie de l'humain*, p, 65.

¹⁶⁵ Genèse 3, 21.

tu? », n'a pas été adressée au serpent. Elle ne concerne que l'être humain. N'est-elle pas ainsi la preuve éclatante que Dieu, incitant Adam et Ève au dialogue, veut pardonner leurs fautes à travers la confession et la repentance? Il est évident que Dieu sait où Adam et Ève se trouvent et qu'Il n'a nullement besoin de leur réponse, mais cette réponse ne mène pas seulement vers la voie de la repentance, elle est aussi la clef de voûte de la responsabilité humaine. C'est à travers cette courte interrogation, « *Ayekha* »? Que Dieu amènera l'homme à réfléchir sur le sens profond de la notion de responsabilité. Répondre à la question signifie déjà répondre de quelqu'un. Or Adam, a-t-il répondu d'Ève? À la première occasion, il rejette sa faute sur Ève et Ève, à son tour, rejette sa faute sur le serpent. Il semble que Dieu s'adresse à Adam par une question à plusieurs significations : « Où es-tu » ? Pourquoi te caches-tu devant ta responsabilité? Où est-ce que tu te situes devant ton prochain et devant l'autre?

Nous pouvons enfin comprendre cette philosophie nouvelle et complètement différente qui caractérise la réflexion brillante d'Emmanuel Levinas, lorsqu'il parle de la relation entre le mal et la responsabilité, elle-même en relation authentique avec autrui et avec le visage. C'est le visage d'autrui qui m'appelle à me dépasser, à prendre des responsabilités à son égard. C'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout¹⁶⁶. Dans le visage d'autrui il y a, à la fois un commandement et une supplication. Lui répondre signifie déjà répondre de lui. La première parole du visage représente l'ordre : « Tu ne tueras point »¹⁶⁷. Ce même visage reflète également celui d'un pauvre qui me supplie de ne pas le tuer. N'est-ce pas

¹⁶⁶ Lévinas, *Éthique et Infini*, p. 93.

¹⁶⁷ Ibid.

le même reflet du visage d'Abel devant Caïn ou de six millions de victimes d'Auschwitz devant leurs bourreaux?

Réfléchissant souvent sur cette image contradictoire du visage d'autrui, qui reflète tantôt le maître qui ordonne, tantôt « l'élévation » et « la hauteur » et tantôt le pauvre, nous avons finalement l'impression de comprendre le message qu'Emmanuel Levinas essaie de nous transmettre à travers sa lecture de la Bible : ce visage du pauvre qui attend tout de moi, peut être le visage d'Adam, d'Abel, de Job, de celui de chaque victime à Auschwitz ou de celui de mon voisin. C'est un visage nu, mais en même temps, plein de signification. Il rappelle celui d'Adam dans sa nudité qui devra manger le pain gagné, jusqu'à la fin de ses jours, à la sueur de son front¹⁶⁸, mais dans ce même visage, il y a « une élévation, « une hauteur » parce que malgré son péché, Adam porte en lui l'image de Dieu. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu¹⁶⁹. C'est pourquoi je dois toujours voir Autrui, comme étant quelqu'un qui est plus haut que moi, et c'est pourquoi je ne dois pas me tourner vers lui comme vers un objet que l'on peut décrire, mais je dois plutôt le découvrir comme si un maître me parlait¹⁷⁰.

Le visage de Job parle même à travers son silence. Ce visage implore ses amis à l'écouter, à lui tendre la main. Mais ses amis lui crachent au visage et restent sourds à sa souffrance. Aucun des amis de Job n'a vraiment essayé de le soulager dans sa souffrance de même que personne n'est intervenu pour sauver les victimes d'Auschwitz. Six millions de visages faits à la ressemblance divine ont été anéantis et les seuls murmures qui traversaient encore ces lieux d'horreur étaient ceux qui rappelaient le cri

¹⁶⁸ Genèse 3,19.

¹⁶⁹ Levinas, *Éthique et Infini*, p. 97.

¹⁷⁰ Ibid., p. 93.

de Job : « Pourquoi » et celui des psaumes : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-Tu abandonné? Ne t'éloigne pas de moi; car l'angoisse est proche et nul n'est là pour m'aider »¹⁷¹. Mais malgré tout et en dépit de tout, alors que tout semblait vouloir séparer l'homme de Dieu, l'unique choix de l'homme était encore cet appel spontané et ce vibrant témoignage d'avoir gardé en lui l'espoir et sa fidélité à Dieu. Auschwitz porte ainsi ce fragile message, mais il ne faut pas oublier qu'il porte également le sombre message de la dégradation morale, de la haine gratuite, de l'orgueil, de l'éloignement et de l'étrange différence entre les hommes. Or c'est ce que Levinas veut mettre en lumière dans l'ordre du vécu et du sensible et rompre avec cette différence qui s'inscrit dans la loi même et souligne l'identité : « Si un étranger vient séjourner avec toi, dans votre pays, ne le molestez point. Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte : Je suis l'Éternel votre Dieu, qui vous a fait sortir du pays d'Égypte »¹⁷².

C'est à travers ce verset que Levinas veut nous faire comprendre qu'il n'y a pas de différence entre nous et les autres, qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas que l'autre nous fasse, qu'il faut briser au niveau de la sensibilité notre égoïsme et qu'il faut placer l'individu en présence de la douleur et de la souffrance de l'autre. Nous ne devons pas essayer de nous identifier à lui, mais nous devons lui tendre la main et cette main doit être tendue avec amour et non pas par obligation. Ce même verset qui se réfère à aimer l'étranger comme toi-même témoigne de la volonté divine qui exige de l'être humain de se dépasser, de s'ouvrir à la

¹⁷¹ Psaume 22, 2-12.

¹⁷² Lévitique 19, 33-34.

sensibilité, à la sympathie et à l'amour d'autrui, qui n'est pas mon prochain, mais plutôt le lointain. C'est enfin dans cette perspective que Levinas cherchera à imbriquer dans une complémentarité essentielle et un véritable accomplissement, la responsabilité humaine avec l'amour de l'autre. Le monde, en effet, ne peut se concevoir sans ces deux choses et la présence d'autrui sera fondatrice, non seulement d'une relation éthique, mais rendra ainsi transparente la présence divine. C'est ce pouvoir de l'homme de répondre de l'autre, de se dépasser et de l'aimer, qui constituera sans doute la voie qui mène vers l'Infini. Les autres, en effet, même s'ils lui sont étrangers, ne sont-ils pas aussi visages de l'Autre? Ainsi, le mal fondamental ne saurait se situer ailleurs que dans cette distance entre soi et autrui, et Levinas ira jusqu'à s'accuser lui-même de la tragédie d'Auschwitz : « Nous n'avons pas fait assez, nous aurions pu faire plus que cela ». À première vue, ce verset paraît contradictoire et la question bien embarrassante. Comment aurions-nous pu faire plus que cela si Levinas insiste toujours sur le choix d'autrui : « Je ne choisis pas d'être responsable. C'est autrui qui me choisit et c'est autrui qui m'impose la responsabilité. Dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable ».¹⁷³ Est-ce donc autrui qui m'impose également l'amour? À cette question, le mot hébraïque « *Mitzrâyime* » qui a une importance symbolique, semble en effet pouvoir expliquer toute la relation qui se développe entre l'esclavage, la sortie d'Égypte, la responsabilité humaine et l'amour de l'autre. Le mot hébraïque pour Égypte est « *Mitzrâyime* », ce qui signifie également détresse, limitation, oppression, contrainte. La sortie d'Égypte signifie ainsi la libération, non seulement de l'ancien esclavage mais aussi la libération de l'asservissement de notre esprit et de tout ce qui nous opprime et nous

¹⁷³ Lévinas, *Éthique et Infini*, p. 102.

limite. Elle ne concerne pas seulement le peuple juif, mais l'universalité des hommes¹⁷⁴.

Derrière le Je, Levinas cherche l'humain, or l'humain s'éveille dans le Je, par une réponse à la veuve, à l'orphelin et à l'étranger :

Il ne faut pas chercher l'humain dans un mouvement réflexif de soi sur soi, dans la conscience du soi là où la responsabilité ne souffre pas de discussions, mais seulement dans le mouvement d'une réponse prompte à l'appel de l'autre par ces deux mots : « Me voici »¹⁷⁵.

Levinas aime souvent utiliser cette expression qui se dit en hébreu par « *Hinmeni* »¹⁷⁶. Ainsi, nous avons l'impression que le message de Levinas renferme, non seulement le dépassement humain, l'élan de répondre spontanément à la souffrance de l'autre et celui d'être continuellement au service d'autrui, mais ne cesse jamais de porter en lui l'idée de l'Infini. Il essaie de nous transmettre successivement le message à travers la sortie d'Égypte, que Dieu est l'Infini, Maître de l'univers, celui qui a le pouvoir de modifier à volonté les lois de la nature, mais qui désire que nous apprenions à contrôler et à conquérir notre nature afin que notre volonté en soit le maître. Levinas insiste sur la relation de Dieu et de l'homme. C'est dans l'apparition du visage d'autrui que le Maître devient réalité. Cela veut-il dire que la connaissance de Dieu doit s'inscrire uniquement par la reconnaissance des autres? Affirmer enfin que nous aimons Dieu sans aucun souci de cette tâche morale qui implique sans doute de ne pas abandonner l'autre à son sort, de lui refuser ce seul espoir qu'il attend de nous ou de lui cracher au visage, comme l'ont fait les amis de Job, ceci est loin de plaire à Dieu et contredit également toute la philosophie de Levinas.

¹⁷⁴ Levinas. *L'utopie de l'humain*, p. 88.

¹⁷⁵ Isaïe 6,8. C'est la réponse d'Isaïe à l'appel de Dieu qui signifie « Me voici, envoie-les moi ».

¹⁷⁶ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 186.

Si l'homme est seul capable de faire entrer un peu d'humanité dans un monde où la violence, la haine et le pur égoïsme ne cessent d'alimenter le mal, s'il est capable de renoncer à l'esprit de vengeance et obéir au devoir d'aimer l'étranger, l'homme découvrira enfin sa vocation au Bien et celle de la présence de Dieu.

Les idées pacifiques de Levinas reflètent beaucoup celles de Ricœur et les points communs se font vite sentir quant à la question de la liberté et de la responsabilité humaine, de la foi et de l'amour. Mais ce qui les rapproche encore plus dans leurs idées, c'est le scandale du mal qui investit l'être, dans une plus haute exigence éthique. Très souvent cette question entraîne des risques au niveau de la foi et renvoie l'individu insatisfait à chercher le sens ailleurs. Ainsi les interrogations face à l'histoire, toujours marquées par les problèmes contemporains, poussent la philosophie et même la théologie à succomber à la tentation et à relever la question de Dieu. Mais la philosophie de ces deux auteurs repousse tout commerce. Le mot aporie, utilisé par Ricœur dans ses oeuvres, ne sert pas pour suivre le fil d'une certaine contestation de Dieu, mais conduit plutôt à Sa découverte et à la redécouverte du Bien. C'est dans ce sens que les deux auteurs abordent la question de Dieu et de l'homme, question majeure qui nous aidera à mieux comprendre le problème du mal qui se présente encore de nos jours comme un défi sans pareil. C'est dans ce sens que Levinas se demande si l'absence de Dieu n'est pas finalement conjointe à l'absence de l'homme vis-à-vis de l'autre homme. Dieu, ne cache-t-Il pas Sa Face, pour ne pas voir la méchanceté et les horribles actions de l'homme envers l'autre homme créé à Son image? Aucun de ces deux grandes philosophes contemporains n'a suivi la théorie de Nietzsche, (d'un Dieu qui est mort) ou

autres théories semblables. Leur but consiste plutôt à démontrer l'obligation et l'exigence de la responsabilité humaine. Mais chacun, en frayant son propre chemin de réflexion, développe sa théorie différemment. Ricœur cherche ainsi la réponse au mal à travers l'être, Levinas à travers l'autre. C'est le jeu du « Je - Tu ». Si pour Levinas, la seule certitude est la présence éthique de l'autre en face de moi, Ricœur mise au contraire tout sur le « Je ». Le « Je » représente la prise de possession de ma liberté, dit-il, et ce « Je », me demande d'agir. Comment pourrais-je agir dans le monde, si je n'atteste pas de ma propre liberté, se demande-t-il? Si chez Ricœur la liberté évoluera à travers le mot « avec », chez Levinas elle évolue à travers le mot « pour ». Mais les deux versants se rapprochent par la contribution à opérer un dépassement de soi, un débordement humain qui se manifestera devant le commandement « Tu ne tueras point », par la réponse prompte de « Me voici ». Si pour Levinas, la responsabilité d'être le récepteur d'un acte qui n'est pas le mien me revient, Ricœur dira au contraire que cela est impossible s'il n'y a pas dès le début ma propre capacité d'initiative. À la surface, cette figure d'initiative paraît avoir un fondement solide, mais elle devient peu rassurante quand Ricœur parle d'une liberté qui s'oppose à la non-liberté, « d'un mal déjà là », dans Genèse 3, d'une découverte d'un non pouvoir de sa liberté et même d'une extériorité plus radicale encore du mal, « une préalable structure cosmique du mal »¹⁷⁷.

Ce portrait troublant ainsi que la crise dans la quelle est aujourd'hui plongée l'éthique, nous incite à examiner de plus près la question du mal par rapport à celle de la liberté, en fonction de la responsabilité humaine et de celle de Dieu.

¹⁷⁷ Ricœur, *La Symbolique du Mal*, p. 241.

Le chapitre suivant vise ainsi à rouvrir le champ herméneutique et à démontrer la position de Ricœur, de Wiesel et de Levinas face aux difficultés et face à l'énorme paradoxe qui se présente particulièrement devant la notion de la liberté humaine par rapport au déterminisme.

6. Synthèse. Mal, liberté et déterminisme

Il y a autour de la question du mal, dans le patrimoine spirituel humain, toute une zone d'ambivalence, voire de contradiction. Si l'humanité en effet révère la sagesse, glorifie la science et s'enorgueillit de son pouvoir et de ses connaissances, il lui reste pourtant comme l'obscur sentiment d'une faute. Il s'agit sans doute de deux moments distincts du drame humain, dualité inhérente qui, selon une interprétation de la tradition biblique, entraîne la malédiction sur l'humanité par la faute d'Adam et Ève.

Démystifier le présent par un recours au passé est donc nécessaire. Loin d'être vide de sens, cette démarche fera découvrir à l'homme quelque chose de plus, qui se rattache à une objectivité nouvelle, dévoilant un autre versant de la connaissance. Certaines questions resteront peut-être à jamais sans réponse : mais en les examinant sous un éclairage nouveau, on peut sans doute les comprendre un peu mieux.

Prenons par exemple les premières interdictions concernant la vision morale dont parle le récit de la Genèse : la faute d'Adam et le crime de Caïn, l'interdiction de ne pas manger et l'interdiction de ne pas tuer. Ce qui nous étonne dans le premier verset, c'est que le premier ordre que Dieu donne à l'homme se rattache à la nourriture. Non seulement le commandement, mais aussi le châtement : « C'est avec effort que tu en tireras ta nourriture, tant que tu vivras. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain »¹⁷⁸. Pourquoi cette interdiction et pas une autre ? L'homme n'est-il enfin que ce qu'il mange ? Certes, il existe bien des manières différentes de comprendre ce verset, mais il nous semble que même si l'idée se propage en plusieurs directions et même s'il y a une

¹⁷⁸ Genèse 3,17-19.

réponse nous ne l'avons pas encore trouvée. Nous allons donc nous concentrer plutôt sur l'aspect qui concerne le rôle éducatif, la présence et la fonction de Dieu dans la morale humaine. Au commencement, l'interdiction prend la forme d'un avertissement. À la surface, on dirait un conseil que Dieu donne à Adam de ne pas nuire à sa santé, de prendre soin de son corps, de ne choisir que les bons fruits de tous les arbres du jardin, mais de ne pas manger de l'arbre de la connaissance, qui contient des bons et des mauvais fruits.

Si la première partie du verset semble seulement être un avertissement, une introduction à la liberté et à la responsabilité en permettant à l'homme de choisir selon sa volonté, la suite ne peut toutefois se comprendre autrement que par une contrainte. Mais cette forme de contrainte ne vise-t-elle pas notre plus haut degré de perfection? Ne rappelle-t-elle pas plutôt l'image du père qui éduque son enfant en employant pour son bien une méthode qui ne laisse pas de place aux discussions? C'est là l'appel à la responsabilité ainsi que l'aspect fondamental de l'expérience morale, qui passe ensuite par la médiation de la loi. Nous pouvons remarquer que le premier commandement, celui de ne pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ne concerne qu'Adam, tandis que le second, « (Tu ne tueras point) », inclut déjà une deuxième personne ; l'autre. Ces deux images s'articulent, l'une avec la philosophie de Ricœur, l'autre avec la philosophie de Levinas. Ricœur vise tout sur le « Je ». La responsabilité et la liberté se rattachent à la seule capacité et volonté d'une propre initiative. Mais, dans *Le Conflit des interprétations*, Ricœur semble se contredire lui même :

Étrange non-pouvoir, dit-il, puisque j'avoue être responsable de ne pas pouvoir...J'avoue que ma liberté s'est déjà rendue non-libre. Cet aveu est le plus grand paradoxe de l'éthique. Il semble contredire notre point de départ : ...le mal c'est ce que j'aurais pu ne pas faire; et cela reste vrai; mais en même temps j'avoue que le mal est cette captivité antérieure qui fait que je ne peux pas ne pas faire le mal. Cette contradiction est intérieure à la liberté, elle marque le non-pouvoir du pouvoir, la non-liberté de la liberté¹⁷⁹.

Tel est donc le retour à la question profonde : liberté ou déterminisme? Pour Ricœur la réponse est catégorique : on ne peut lutter contre le mal que si ce mal n'a pas d'origine. L'homme demeure toujours libre et entièrement responsable. Concentrant toute son attention sur le péché originel en nous plutôt que sur le péché d'Adam, Ricœur arrive à une conclusion pure, celle que l'interdiction dans l'aspect négatif du commandement « Tu ne tueras point » nous rend encore plus libres de choisir et d'agir.

Tout à fait en accord avec Ricœur, Levinas stipule que Dieu se révèle à l'homme sur le mode du commandement et que dans cette « difficile liberté », l'obéissance à la loi d'un Autre ne signifie pas servitude, dès lors que cette loi ne vise pas à soumettre à la tyrannie d'un maître mais à briser le caractère définitif du moi et à lui révéler le chemin des obligations qui introduisent l'humain dans l'être¹⁸⁰. Le commandement ne contrarie pas la liberté mais appelle plutôt sur la plus haute marche une humanité convoquée à la bonté.

Wiesel, qui partage les mêmes idées que Ricœur et Levinas, se pose aussi toutes ces questions :

¹⁷⁹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 426.

¹⁸⁰ Chalier, *Lévinas L'utopie de l'humain*, p. 64.

Pourquoi cette cassure originelle? Pourquoi cet éclatement du premier moi, conduisant nécessairement et inexorablement à des conflits et à des reniements sans fin? Peut-être Dieu voulut-Il commencer son œuvre par une question et interroger constamment Sa création à travers Adam? Et celle-ci à tout jamais, porterait le sceau de Dieu comme pour lier l'homme à ses origines et à sa fin¹⁸¹.

Selon Wiesel, Adam n'y était pour rien. Il obéissait à une volonté qui n'était pas la sienne. Tout lui appartenait, sauf sa volonté. Selon Wiesel, le mécanisme de l'action avait été programmé. Après tout, le premier couple (Adam et Ève) devait violer le commandement divin pour permettre à l'humanité d'évoluer¹⁸². Ils devaient renier le Seigneur pour que leurs descendants puissent le glorifier. Ils n'étaient donc ni libres ni responsables. Et encore plus que cela; selon Wiesel, même quand l'homme dit non à Dieu, il ne fait qu'accomplir Sa volonté¹⁸³.

À propos de cet aspect on peut se poser la question sur le verset suivant : « En tout endroit où Je ferai évoquer Mon nom, Je viendrai vers toi et Je te bénirai »¹⁸⁴. Quelle signification pouvons nous trouver à ce verset? Dieu transforme-t-Il le « Je » en « tu » dans la bouche des hommes? Déjà dans la prière de la « *Amida* »¹⁸⁵, qui est la plus importante de toutes les prières de la tradition juive, les premiers mots que l'homme prononce ne sont pas autres que ceux de demander à Dieu de lui ouvrir les lèvres pour que sa bouche puisse Lui dire toutes les louanges.

Mais en même temps, Wiesel se posera une autre question : Si Adam et Ève n'étaient ni libres ni responsables, pourquoi le châtement? La

¹⁸¹ Wiesel, *Célébration biblique*, p. 16.

¹⁸² Chalier, *Lévinas L'utopie de l'humain*, p. 31.

¹⁸³ Ibid., p. 32.

¹⁸⁴ Exode, 20,21.

¹⁸⁵ Se traduit par l'obligation de se tenir debout pendant la prière. Vu qu'elle contient dix-huit bénédictions, elle est également surnommée la prière de dix-huit (Zohar).

réponse vient de Wiesel lui-même, qui explique que leur châtement est attribué en fait plus à la cause d'avoir inventé des excuses et des alibis, qu'à la cause d'avoir péché. À l'interrogation de Dieu, chacun rejeta sa faute sur l'autre : Adam sur Ève et Ève sur le serpent. Né pour affirmer la gloire de Dieu, Adam échoue et l'homme d'aujourd'hui en est encore marqué. Nous sommes condamnés à l'imiter, dit-il¹⁸⁶, mais l'idée finale de Wiesel est que Adam va nous léguer sa mort et non pas sa faute. Nous n'héritons pas des péchés de nos ancêtres et la culpabilité ne se communique pas. Nous sommes liés à Adam par sa mort qui annonce la nôtre, mais non par sa faute¹⁸⁷.

La différence entre le péché d'Adam et le meurtre d'Abel par Cain est que dans ce deuxième cas, celui de Cain, Dieu ne met pas à l'épreuve ni le meurtrier ni la victime. Aucun commandement divin n'a été précisé. Les instincts seuls, évoquant la brutalité, le mal le plus bas et primitif, dictent les règles du jeu, dit Wiesel, pour la première fois il y a eu participation humaine à la création d'un être et c'est pour la première fois qu'un être humain est entièrement humain, c'est-à-dire, œuvre d'homme, responsabilité humaine¹⁸⁸. Dieu n'est donc pour rien dans cette affaire.

Mais d'un autre côté, Wiesel se demande, si en favorisant Abel et en répudiant les offrandes de Cain, Dieu ne commet-il pas un acte de discrimination qui fera des deux frères des ennemis irréductibles¹⁸⁹? De plus, pourquoi Dieu continue-t-Il à interroger Cain sur l'amertume de son visage et sur la cause de son état dépressif, comme si rien ne s'était passé? Après tout, l'idée d'offrir les offrandes avait été celle de Cain et Abel ne

¹⁸⁶ Ibid., p. 16-17-18.

¹⁸⁷ Chalier, *Lévinas L'utopie de l'humain*, p. 34.

¹⁸⁸ Wiesel, *Célébration biblique*, p. 46.

¹⁸⁹ Wiesel, *Célébration biblique*, p. 48.

faisait que l'imiter. En conséquence, Wiesel se demande si ce n'est pas Dieu qui provoque en Cain une sorte de déséquilibre et s'il ne faut pas voir finalement en Cain une victime de Dieu, de même que nous considérons qu'Abel est une victime de l'homme¹⁹⁰?

La question ne s'arrête pas là. Wiesel continue à se demander ce qui est le plus gênant dans l'histoire d'Abel : pourquoi lui avoir donné la vie et l'avoir introduit dans le monde? Pour servir le meurtrier? Si toute mort est conséquence de péché, Abel n'a jamais péché. Il existe trop peu d'écrits sur Cain et Abel, mais dans tous ceux que nous avons pu analyser, Abel est montré comme un juste, dit Wiesel¹⁹¹. Son rôle n'était donc que de subir, de souffrir et de disparaître, comme toutes les victimes de tous les temps, qui sont censées se reconnaître en lui. Par la suite, Wiesel met l'accent sur le choix : Si Dieu avait besoin d'un meurtrier et d'une victime, sur quel critères se base-t-Il en distribuant les rôles¹⁹²?

Pourtant, dans sa conclusion Wiesel n'évoque pas l'injustice de Dieu, mais plutôt celle de Cain. Sa faute, tout comme celle d'Adam, se rattache à l'insolence de sa réponse. Premièrement, Cain a été averti par Dieu: « le péché te guette, tapi à ta porte, mais toi tu peux le dominer »¹⁹³. Deuxièmement, interpellé par Dieu, Cain aurait pu répondre à la question : « Pourquoi ton visage est-il sombre »¹⁹⁴? Ainsi au lieu de parler, de s'approcher de Dieu, Cain se révolte contre Dieu. Sa réponse à Dieu, quant il dit « Suis-je le gardien de mon frère? »¹⁹⁵, est insolente.

¹⁹⁰ Wiesel, *Célébration Biblique*, p. 49.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Wiesel, *Célébration biblique*, p. 50.

¹⁹³ Genèse. 4,7.

¹⁹⁴ Ibid., 4,6.

¹⁹⁵ Ibid., 4,9.

Essaie-t-il de rendre Dieu responsable de ses actes, de même que Dieu rend l'homme responsable de la création? Mais même si sa révolte était justifiée, son meurtre ne le sera jamais, dit Wiesel¹⁹⁶. Ce que l'homme fait, engage plus que sa personne : « Le cri du sang de ton frère hurle vers Moi des profondeurs de la Terre »¹⁹⁷, précise le verset de la Genèse. N'est-ce pas plutôt vers Cain que ce sang devrait hurler? Celui qui tue, ne tue donc pas seulement en son nom, mais au nom de Dieu aussi, dit Wiesel. Enfin, même si l'homme est un instrument dans les mains de Dieu, la continuité même de ses actes l'engage. L'aspect contraignant de l'impératif moral ne diminue donc en rien notre liberté, mais de même qu'Adam par sa mort annonce la nôtre, tout homme doit se dire que son action engage le monde entier¹⁹⁸.

Quel enseignement tirer de l'ensemble de cette discussion? Pour les trois auteurs, il n'y a pas de doute que le mal existe et que l'histoire d'Adam et de Job est à la fois une histoire tragique de l'homme et de la grandeur divine qui implique une confrontation sur trois plans, soit entre l'homme et Dieu, entre l'homme et son frère et entre l'homme et lui-même, oscillant entre le bien et le mal, entre la malédiction et la grâce. Les différents points de vue démontrés par ces trois auteurs ont permis de dégager un vrai trésor de connaissance, mais beaucoup de questions demeurent en suspens et ne se comprennent que par l'étude de la tradition. Quel enseignement pouvons-nous tirer du mot frère? Comment comprendre dans notre étude, cette expression? Cain tue Abel, les nazis ont tués six millions de leurs frères, les amis de Job le ridiculisent au lieu de lui tendre la main et nous pouvons énumérer à l'infini l'injustice qui a été faite à l'homme par l'homme. Ces

¹⁹⁶ Wiesel, *Célébration biblique*, p. 61.

¹⁹⁷ Genèse 4,10.

¹⁹⁸ Wiesel, *Célébration Biblique*, p. 34.

hommes sont-ils ceux que nous sommes supposés aimer comme le précise le commandement « Aime ton prochain comme toi même »? Une autre question se pose également au niveau de Dieu. Pourquoi permet-Il ce mal? Est-il nécessaire qu'il arrive des scandales et des malheurs à l'homme? Jusqu'à quand et combien d'innocents doivent encore périr?

L'homme est constamment à la recherche de la vérité. Mais plus nous avançons dans nos recherches, plus vite nous reculons vers un nouvel échec. Nous ne pouvons accepter certaines théories, comme celles que Dieu aurait besoin de la souffrance humaine pour sa gloire, ni d'autres, qui se posent au niveau du choix, tel que la puissance de Dieu est limitée par sa bonté (Jonas) ou bien, celle que Sa bonté est limitée par Sa colère (Barth). Il nous est également impossible d'accepter certaines théories basées sur celle de Hegel, comme celle que les victimes d'Auschwitz devaient être exterminées pour construire à nouveau quelque chose de plus solide¹⁹⁹. On pourra alors se demander pourquoi six millions de victimes et non pas un autre chiffre? Mais enfin, quel droit avons-nous d'essayer de deviner ou d'essayer de justifier, de jouer avec ces âmes? Ne devenons-nous pas ainsi les complices des amis de Job qui ne faisaient que bavarder pour se donner de grands airs?

Le premier enseignement que nous avons retenu est donc celui qui concerne le fameux silence de Job. Le rempart de la sagesse, c'est le silence, disait Siméon, fils de Rabban Gamaliel; « J'ai passé toute ma vie au milieu des sages, et je n'ai rien trouvé de plus salutaire que le silence ».²⁰⁰ Le deuxième enseignement est celui de Paul Ricœur. Il faut pouvoir

¹⁹⁹ Selon Hegel, quelque chose se construit à partir de quelque chose qui se détruit. L'exemple fait allusion à l'État d'Israël.

²⁰⁰ *Les Maximes des Pères* 1,17, Paris, Colbo, (1974), 1992, p. 15.

riposter, dit-il. Il faut pouvoir dire catégoriquement : non, Dieu n'a pas voulu cela; encore moins a-t-Il voulu me punir.

Une autre remarque importante qui se rattache à l'enseignement tiré de Ricœur est celle-ci : les raisons de croire en Dieu n'ont rien de commun avec le besoin d'expliquer l'origine de la souffrance. Nous pouvons croire en Dieu en dépit du mal.

Pour Ricœur, il y a deux moyens de combattre le mal : Le premier concerne les expériences solitaires de sagesse qui sont comme les actions de résistance non violente, tel que démontré plus haut. Le deuxième concerne la lutte éthique et politique contre le mal qui peut rassembler tous les hommes de bonne volonté. Avant d'accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démoniaque du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal²⁰¹. À travers notre liberté et notre responsabilité, nous pouvons et nous devons combattre le mal, dit-il et la solution ne serait pas celle de tourner le regard en arrière vers l'origine du mal, mais plutôt celle d'un regard tourné vers l'avenir, par l'idée d'une tâche à accomplir²⁰². Ricœur nous rappelle également que si déjà nous tournons nos regards en arrière, nous allons remarquer que c'est le Bien qui précède le mal. Ricœur met donc l'accent sur l'action comme facteur important dans la vie de l'homme. Ensuite, il fait appel au sentiment, à la réponse émotionnelle. Le message de Ricœur concerne également l'idée de l'espérance. « Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance »²⁰³.

Chez Wiesel, nous avons retenu d'abord un point très important qui nous concerne de près dans notre vie quotidienne. Il s'agit de l'inquiétude

²⁰¹ Ricœur. *Le Mal*, p. 40.

²⁰² Ibid., p. 39.

²⁰³ Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 334.

que nous devons éprouver an tant que lecteurs et parents sur le plan de la relation des parents et leurs enfants. Wiesel parle du livre de Job qui présente Job comme un père modèle²⁰⁴. Il était tellement parfait qu'il se levait de bon matin pour offrir des holocaustes afin de purifier ses enfants qui avaient coutume de se rencontrer fréquemment entre frères et sœurs pour festoyer. Si Job semblait avoir un souci profond de la pureté de ses enfants et qu'il les soupçonnait d'avoir « peut-être péché », pourquoi n'a t-il pas plus tôt pris la peine de parler à ses enfants, de leur expliquer et de corriger leur conduite, se demande Wiesel? Est-il suffisant de continuer à offrir des holocaustes au lieu de parler aux enfants? Job, ne s'est-il pas plutôt détourné de ses enfants au lieu de s'approcher d'eux? Wiesel évoque également cette même question au niveau d'Adam et Ève : Où sont-ils pendant que leurs enfants se querellent? Se sont-ils souciés de les éduquer, de leur parler, de leur expliquer ce qu'est la vie en société? Pourquoi Adam est-il toujours absent? Introuvable pendant la scène qui se déroule entre Ève et le serpent et introuvable pendant l'autre scène qui se termine par un crime, Adam et Job ne peuvent plus prétendre être des pères modèles.

Un autre point important que nous avons retenu de Wiesel c'est celui d'avoir exprimé la primauté de la présence de Dieu à Auschwitz. Malgré le mal infernal et la réalité tragique de ce qui s'est passé, Wiesel lance ce verset inoubliable : « S'il était impossible de concevoir Auschwitz avec Dieu, il était de même impossible, de concevoir Auschwitz sans Dieu »²⁰⁵. Ce verset est vraiment bouleversant et nous avons l'impression ici que les deux versions, celle de Ricœur, à travers la figure de Job et celle de Wiesel à travers la figure d'Auschwitz, s'imbriquent pour nous transmettre cet

²⁰⁴ Eisenberg et Wiesel, *Job ou Dieu dans la Tempête*, p. 28-29.

²⁰⁵ Saint - Cheron, *Le Mal et l'Exil*, p. 105.

important message, en nous montrant que la foi ne connaît pas d'obstacles, même pas à la frontière du tragique de la mort.

L'enseignement que nous avons tiré d'Emmanuel Levinas, est que nous pouvons pardonner et surtout donner. Si la question de l'amour du prochain et du frère posée au début, qui nous semblait difficile à résoudre avec la philosophie de Levinas, elle s'éclaire à travers ces deux mot : pardonner et donner. Donner de l'amour à l'autre, donner tout de nous-même sans rien demander en retour. Levinas nous invite non seulement à donner, mais à nous dépasser afin de donner tout, non seulement à notre frère, à notre prochain mais au lointain, à l'autre, à l'étranger, à celui envers qui nous avons toujours une dette. En brisant notre égoïsme, en étant toujours là pour la veuve, pour l'orphelin et pour le souffrant, Levinas éveille en nous le Bien. Ce serait donc à travers cet éveil éthique, à travers l'autre et dans le « valoir de l'autre homme, que le Bien serait plus ancien que le mal »²⁰⁶.

Voici donc la conclusion finale et les points importants que nous avons retenus à travers cette étude de Ricœur, Wiesel et Levinas : l'exigence d'un dépassement humain au niveau de la pensée, de l'action et du sentiment, à travers lequel le Bien triomphera finalement sur le mal. L'homme a été mis devant de grandes responsabilités et c'est pour cela que la liberté lui a été donnée. Dieu l'éduque tout au long du chemin sur comment se servir de cette liberté, sous une forme concise, simple et claire et si Dieu impose parfois Sa volonté, ce n'est que pour le bien de l'homme. Même si la volonté libre de l'homme déclenche de temps en temps un enchaînement de causes et de conséquences fâcheuses, ce n'est pas à Dieu qu'il faut s'en prendre, mais plutôt à l'homme. « Que l'on soustraie la

²⁰⁶ Levinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 225.

souffrance infligée aux hommes par les hommes et on verra ce qui restera de souffrance dans le monde »²⁰⁷, dit Ricœur.

Quant à ma propre conclusion, concernant les autres désastres, soit les inondations, les tremblements de terre, les maladies et les épidémies, etc, il est impossible de confirmer que tout ceci vient de Dieu. C'est peut-être l'homme même qui déclenche toutes ces catastrophes par des actions injustes, par sa méchanceté ou par sa désobéissance. Est-ce Dieu qui a permis le mal ou plutôt Adam qui a désobéi à Ses conseils? Et Job, dans toute sa grandeur et dans toute sa justesse, n'affirme-t-il pas lui même les fautes de sa jeunesse²⁰⁸?

« Qu'est-ce donc que l'homme pour se prétendre pur et l'enfant de la femme pour se dire juste »²⁰⁹? Qui est finalement l'homme pour demander à Dieu de lui rendre des comptes? Lorsque nous pensons à toutes ces catastrophes, à toutes ces tragédies, nous sommes pénétrés de doute, mais lorsque nous étudions le livre de la Genèse et le livre de Job et que nous contemplons la beauté et l'immensité de Son œuvre qu'Il a créée pour nous, pouvons-nous encore douter un seul moment? Le livre de Job oblige à un retour au livre de la Genèse. Liant à la fois les merveilles de la création, la grandeur de Dieu, le péché d'Adam et la foi de Job, ce livre est un rappel continuel à travers les générations à l'impératif moral et à la vérité. Il est difficile d'atteindre un niveau aussi élevé que celui de Job, mais il n'y a aucun doute que c'est notre devoir d'essayer. Nous pourrions ainsi contribuer à la construction d'un monde meilleur, basé sur l'amour et à

²⁰⁷ Ricœur, *Le Mal*, p. 39-40.

²⁰⁸ Job 13,26.

²⁰⁹ Job 15,15.

travers nos « actions de résistance non violente, mettre l'énigme de l'irréductible souffrance à nu »²¹⁰.

²¹⁰ Ricœur, « Le scandale du mal », p. 63.

7. Conclusion. Le stade de la sagesse

Comme nous l'avons précisé au tout début de notre texte, Ricœur est l'homme d'action par excellence. Le problème du mal ne pourra donc rester sans riposte, il invite à l'action. Évoquant plusieurs façons de riposter et parmi elles, celle du dépassement religieux, celle du récit et de l'action politique, la sagesse se trouve au sommet de tous. Selon Ricœur, elle est le facteur principal qui saurait répondre là où le mythe a laissé sans réponse une grande partie des questions. La sagesse est dite spéculative. Ricœur l'appelle « le fruit de l'aporie ».

« Ce qui effleure avec la sagesse, c'est le thème d'une contestation à double entrée, par laquelle l'homme met Dieu en procès, comme Dieu mène l'incessant procès de l'homme »²¹¹. Face à face avec Dieu, Job tente d'en déchiffrer le mystère. Alors que ses amis lui imputent à tort ses souffrances et qu'ils ne craignent pas de lui cracher au visage, Job ne se laisse pas abattre. « J'ai du bon sens aussi bien que vous, dit-il, je suis un homme qui est à la risée de son ami, mais qui invoque Dieu et Dieu lui répondra. ». « Je sais que je serai justifié ». Ses amis l'exhortent à se convertir, mais Job insiste : « Je parlerai au Tout-puissant, je prendrai plaisir à dire mes raisons au Dieu Fort ». Job sait qu'aucune force humaine ne peut résister au courroux du ciel. Il compare celui contre lequel se déploie la souffrance à une feuille chassée par le vent²¹², mais il ne cesse pas un seul moment de contester Dieu et de vouloir pénétrer le mystère de la souffrance.

Unique en son genre, le Livre de Job représente à la fois la souffrance injuste et la foi sans pareille d'un homme juste, qui met toute sa confiance

²¹¹ Ibid., p. 60.

²¹² Job 13. 25

et son amour en Dieu. Dans ce triple combat mené par Job, avec ses amis, avec Dieu et avec lui-même, l'idée de la rétribution qui est au centre du livre de Job est brisée et la sagesse met à nu le scandale du mal.

À travers la sagesse, Ricœur atteint un point considérable et fondamental : celui qui imbrique l'aporie avec la foi. « La sagesse n'est-elle pas de reconnaître par elle-même le caractère aporétique de la pensée sur le mal, caractère aporétique conquis par l'effort même pour penser plus et autrement »²¹³? « Mais cette Sagesse, où la trouver? D'où vient-elle? Elle est introuvable au pays des vivants »²¹⁴. « C'est Dieu qui en sait le chemin, c'est Lui qui en connaît le siège et Il a dit à l'homme : Ah! La crainte du Seigneur, voilà la Sagesse; éviter le mal, voilà la Raison²¹⁵.

La sagesse que Ricœur appelle le fruit de l'aporie est en fait la crainte du Seigneur, tel que rappelée dans Job, mais aussi dans les Psaumes et les Proverbes.

Job : « Ah! La crainte du Seigneur, voilà la sagesse »²¹⁶.

Les Psaumes : «Le principe de la sagesse, c'est la crainte de l'Éternel »²¹⁷.

Les Proverbes : « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur »²¹⁸.

Nous pouvons donc remarquer, à travers tous ces textes, l'extraordinaire enchevêtrement et l'originalité remarquable de la philosophie de Paul Ricœur. Il associe deux points (l'aporie et la foi) de caractère totalement opposé mais qui se dirigent vers le même

²¹³ Ricœur, *Le Mal*, p. 38.

²¹⁴ Job 28,12-20.

²¹⁵ Job 28,23-28.

²¹⁶ Job 28-30.

²¹⁷ Psaume 111,10.

²¹⁸ Proverbes 9,10.

accomplissement. Cette crainte qui est rappelée dans les Psaumes de David, les Proverbes de Salomon, ainsi que celle que nous rencontrons chez Job, n'est pas une crainte attribuée à la peur, comme celle du serviteur qui craint son maître. Elle est plutôt, telle qu'évoquée dans la pensée hébraïque, le dépassement de soi, une crainte révérencielle, un mélange de crainte et d'amour, une crainte de ne pas aimer assez, un amour gratuit; « Job n'arrive-t-il pas à aimer Dieu pour rien malgré sa souffrance, faisant ainsi perdre au Satan son pari initial »²¹⁹?

Si le mal est précisément le risque de l'amour et de la foi, la sagesse interviendra comme réplique suprême, favorisant le travail de deuil qui consiste à croire « en dépit de ». « Nous ne croyons pas en Dieu pour expliquer le mal mais « en dépit du mal », « malgré lui ». C'est au-delà de ce « en dépit de » et « malgré », que s'ouvre l'espace secret de la sagesse (spiritualisation des sentiments) qui constituera chez Ricœur la base de toute sa philosophie et aussi celle d'une rencontre entre la philosophie et la théologie.

S'adressant à tout homme, le rôle déterminant de la sagesse sera celui d'articuler le singulier et l'universel, de dépasser le cadre d'une éthique de la rétribution, d'introduire la notion de la foi et de l'espérance. Malgré la souffrance, l'homme peut espérer encore. Toute la philosophie de Ricœur s'empreint de ce sentiment : appel à la pensée, à l'action, au sentiment, à une riposte qui prendra le parti de la non-violence. Le triomphe du mal ne peut être que provisoire. C'est le bien qui précède le mal. N'est-ce pas à l'homme que revient, à travers ses chutes et ses souffrances, la mission d'effacer la faute originelle? Toute rédemption doit en définitive, être du côté de l'homme. Il s'agit du triomphe de l'homme sur le mal et sur le

²¹⁹ Ricœur, *Le Mal*, p. 43-44.

Satan. Le grand symbole de cette idée se trouve dans le récit de la Genèse et dans le Livre de Job. N'est-ce pas à Job que l'Éternel adresse Sa parole en lui faisant comprendre que la clef du mystère se trouve dans l'origine même de la création? Ceci nous fait penser au long détour qui caractérise tout le parcours philosophique de Paul Ricœur. Sans trop mettre l'accent sur le commencement du mal, n'essaie-t-il pas à travers Job et Adam, de découvrir la fragilité affective au niveau du sentiment qui est la transition même entre la vie et le spirituel?

Paul Ricœur joue un rôle majeur dans la philosophie contemporaine et on se permet d'ajouter aussi dans le domaine de la théologie. Même s'il ne répond pas concrètement au problème du mal contemporain et à la question de la souffrance, il nous laisse avec le sentiment d'avoir une meilleure compréhension de nous-mêmes et de notre existence. De plus, en présentant le mal sous ce triple aspect : le mal qui est en nous, en dehors de nous et avant nous, Ricœur nous fait retrouver à travers ses textes, nos expériences personnelles, nos propres luttes contre nos tentations internes et au-delà, à travers la figure de Job, cette image extraordinaire de la volonté humaine qui ne peut être détruite ni par le mal ni par la souffrance, ni même par le Satan. Ricœur nous fait découvrir également à travers son message, que les raisons de croire en Dieu n'ont rien de commun avec les besoins d'expliquer l'origine de la souffrance. À travers l'amour désintéressé de Job, Ricœur nous fait comprendre que l'on peut aimer malgré la souffrance. La volonté, l'action, la foi, l'espérance et l'amour sont donc la clé de voûte de la réflexion et de toute la philosophie de Paul Ricœur. Nous pouvons ainsi conclure que sa philosophie se présente d'abord comme une philosophie réflexive, une philosophie de volonté, de liberté et d'action. La philosophie de Ricœur est une ontologie et une philosophie de limites. Elle

est une philosophie du langage, d'éthique et d'amour. Elle est par excellence une philosophie de l'espérance et de la Transcendance.

BIBLIOGRAPHIE

- AMADO-LEVY, Valensi Eliane, *Le niveau de l'être, la Connaissance et le mal*. Paris, Presse Universitaire de France, 1962.
- AUGUSTIN, *Les Confessions*. Paris, Garnier Flammarion, 1964.
- BERGSON, Henri., *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan, 1955.
- CHALIER, Catherine, *La persévérance du mal*. Paris, Cerf, 1987.
- CHALIER, Catherine, *Levinas. L'utopie de l'humain*. Paris, Albin Michel, 1993.
- COHEN, A., *Le Talmud*. Paris, Payot, 1950.
- DOSSE, François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*. Paris, la Découverte, 2001.
- EISENBERG, Josy, et Élie WIESEL, *JOB ou DIEU dans la tempête*. Paris, Fayard, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, V., *Le Mal*. Paris, Arthaud, 1947.
- JONAS, Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris, Payot, 1994.
- JONAS, Hans, *Entre le Néant et l'Éternité*. Paris, Belin, 1996.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*. Paris, Cerf, 1997.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*. Paris, Presses Universitaires de France, (1943) 1989.
- Kant, Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*. Paris, Flammarion, 1990.
- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris, Vrin, 1952.
- LEIBNIZ, Wilhelm, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris, Garnier- Flammarion, 1969.

- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. La Haye, Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, *De l'Évasion*. Montpellier, Fata Morgana, (1935) 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*. Paris, Éditions de la revue *Fontaine*, 1947.
- LEVINAS, Emmanuel, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, (1963) 1976.
- LEVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, (1949) 1967.
- LEVINAS, Emmanuel, *Éthique et Infini*. Paris, Fayard, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS, Emmanuel, *Quatre Lectures talmudiques*. Paris, Ed. de Minuit, 1968.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*. Fata Morgana, Paris, (1947) 1979.
- LEVINAS, Emmanuel, *Transcendance et Intelligibilité*. Genève, Labor et Fides, 1984.
- MADISON, G. Br., *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricœur*. Paris, Seuil, 1975.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricœur*. Paris, Seuil, 1994.
- MÜLLER, Denis, *Les Éthiques de Responsabilité*. Genève, Labor et Fides, 1998.

- NABERT, J., *L'expérience intérieure de la liberté*. Presses Universitaires de France, 1924.
- NEHER, André, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*. Paris, Seuil, (1970),1980.
- NEHER, André, *Le puits de l'exil*. Paris, Cerf, 1991.
- NEMO, Philippe, *Job et l'excès du mal*. Paris, Albin Michel, 1999.
- PHILIBERT, M., *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris, Seghers, 1971.
- REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*. Montréal, Les presses de l'Université de Montréal. 1971.
- RICŒUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986.
- RICŒUR, Paul, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris, Seuil. 1969.
- RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil, 1965.
- RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986.
- RICŒUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*. Paris, Seuil, 1948.
- RICŒUR, Paul, *Histoire et Vérité*. Paris, Seuil, (1955, 1964), 1990.
- RICŒUR, Paul, *Le Juste*. Paris, Esprit, 1995.
- RICŒUR, Paul, en collaboration avec M. Duffrenne., *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*. Paris, Seuil, 1947.
- RICŒUR, Paul, *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, Seuil, 1991.
- Lectures 2. La Contrée des philosophes*. Paris, Seuil, 1992.
- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994.
- RICŒUR, Paul, *La Métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.

- RICŒUR, Paul, *Le mal un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève, Labor et Fides, Centre protestant d'étude, 1986.
- RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, Aubier, (1950) 1988.
- RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et Culpabilité*.
1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du Mal*. Paris, Aubier, (1960) 1988.
- RICŒUR, Paul, *Réflexion faite (Autobiographie intellectuelle)*. Paris, Esprit, 1995.
- RICŒUR, Paul, « Le scandale du mal » *Esprit* n. s 7-8, n° 140-141 (juillet - août 1988) p. 52-63.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.
- RICŒUR, Paul, *Temps et Récit, tome 1*. Paris, Seuil, (1983) 1991.
Temps et Récit, tome 2. La configuration dans le récit de fiction. Seuil, (1984) 1991.
Temps et récit, tome 3. Le Temps raconté. Paris, Seuil, (1985), 1991.
- RUSSIER, J., *La Souffrance*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- SAINT-CHERON, Philippe de, *Le mal et l'exil*. Paris, Nouvelle Cité, 1988.
- SCHOLEM, Guershom, *Les grands courants de la mystique juive*. Paris, Payot, 1936.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme Volonté et comme Représentation*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- SERTILANGE, Antonin Gilbert, *Le problème du mal*. Paris, Aubier, (1948) 1956.

- VAJDA, G., *L'Amour de Dieu dans la Théologie juive du Moyen-âge*.
Vrin, 1957.
- WIESEL, Élie, *L'Aube*. Paris, Seuil, 1960.
- WIESEL, Élie, *Le Chant des morts*. Paris, Seuil, 1962.
- WIESEL, Élie, *Célébration hassidique*. Paris, Seuil, 1972.
- WIESEL, Élie, *Célébration biblique*. Paris, Seuil, 1975.
- WIESEL, Élie, *Contre la Mélancolie*. Paris, Seuil, 1981.
- WIESEL, Élie, *Le Cinquième fils*. Paris, Grasset, 1983.
- WIESEL, Élie, *Le Jour*. Paris, Seuil, 1961.
- WIESEL, Élie, *Un Juif aujourd'hui*. Paris, Seuil, 1977.
- WIESEL, Élie, *Les Juifs du silence*. Paris, Seuil, 1984.
- WIESEL, Élie, *Le Mendiant de Jérusalem*. Paris, Seuil, 1968.
- WIESEL, Élie, *La Nuit*. Paris, Ed. de Minuit, 1958.
- WIESEL, Élie, *Le Procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25
février 1649*. Paris, Seuil, 1979.
- WIESEL, Élie, *Le Serment du Kolvillag*. Paris, Seuil, 1973.
- WIESEL, Élie, *Le Testament d'un poète juif assassiné*. Paris, Seuil,
1980.
- WIESEL, Élie, *Zalmen ou la folie de Dieu*. Paris, Seuil, 1968.