

Université de Montréal

L'altérité selon Lévinas et Ricœur comme
prémisse éthique au dialogue judéo-chrétien

par

Clémentine Woille

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du
grade de maîtrise en sciences des religions

Juin 2009

© Clémentine Woille, 2009

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

L'altérité selon Lévinas et Ricœur comme prémisse

éthique au dialogue judéo-chrétien.

présenté par :

Clémentine Woille

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Alain Gignac

directeur de recherche

Jean-Guy Nadeau

président-rapporteur

Jean Duhaime

membre du jury

Résumé

L'objectif de mon mémoire se concentre sur la notion d'*altérité* émanant des philosophies d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricoeur ; je m'intéresse plus précisément au concept clé d'éthique et de savoir en quoi enrichit-elle le dialogue judéo-chrétien. Le point initial de ma réflexion est l'herméneutique biblique, qu'Emmanuel Lévinas et Paul Ricoeur articulent, d'après moi, différemment selon leurs héritages religieux respectifs à savoir juif et chrétien. Néanmoins, la signification éthique des Textes Sacrés perdue pour chacun d'eux comme lieu commun même si la signification leur est différente et propre à leurs traditions religieuses. Ainsi, dans ce mémoire l'*altérité* développée par Lévinas, talmudiste reconnu, sera comparée avec la pensée de Ricoeur dont la conception est davantage chrétienne, en référence à son travail exégétique. Quand bien même Lévinas et Ricoeur ont tenu à distinguer leurs philosophies de leurs théologies, l'hypothèse de départ prend une liberté herméneutique qui oscille souvent entre philosophie et théologie et qui tend à retracer au mieux l'altérité et son lien intrinsèque avec l'éthique. Cette lecture comparatiste m'amènera donc à penser et à intégrer l'*altérité* comme une prémisse éthique au dialogue judéo-chrétien. Mon travail en sciences des religions qui prend racine depuis l'herméneutique même, s'oriente vers une perspective éthique et dialogique et c'est cette visée de médiation interreligieuse qui lui confère une appartenance à cette discipline.

Mots clés : Lévinas, Ricoeur, altérité, herméneutique, éthique, dialogue judéo-chrétien.

Summary

The *Otherness* is the focus of my thesis, a notion that emanates from Emmanuel Levinas' and Paul Ricoeur's philosophies; I'm interested more precisely about the concept of ethics and to discover how it improves the reflection upon Jewish and Christian dialogue. The initial point of my reflexion is the biblical hermeneutics that Emmanuel Lévinas and Paul Ricoeur structure, to my point of view, variously depending their religious background: Jewish for Lévinas and Christian for Ricoeur. Nevertheless, the ethical signification of the Bible perpetuates for both of them as a commonplace, even if the signification is different and inherent to their own religious traditions. In my thesis, the *Otherness*, as elaborated by Lévinas, will be compared with Ricoeur's thoughts, whom conception is more Christian as his biblical works let us guess. Even if Lévinas and Ricoeur have tried to distinguish their philosophical work from their theological one, claiming a neutrality about theology, my initial hypothesis take an hermeneutical freedom which often oscillates between theology and philosophy and which try to recount the alterity and its intrinsic link to ethics. A comparatist reading will lead me to think that the ethics of the *Otherness* is the basis of Jewish and Christian dialogue because of Levinas' and Ricoeur's works. My work in religious studies is based upon hermeneutics and turns toward an ethical and dialogical perspective; it is this interreligious mediation aim which confers to my thesis a belonging in this discipline.

Keys words: Lévinas, Ricoeur, Otherness, hermeneutics, ethics, Jewish and Christian dialogue.

Remerciements

Je remercie ma mère Véronique, mon papa Ralph, ma grand-mère Jeanne, mes frères Thibault et Lucas ainsi que toute ma famille pour avoir cru en moi et m'avoir aidée à réaliser ce projet qui me ressemble. Je remercie également mes amis, nombreux et différents, qui ont toujours été là pour moi et qui m'ont soutenue chacun à leur façon, dans la rédaction de mémoire qui a eu bien souvent des allures de traversée du désert ; plus particulièrement Martin, fidèle compagnon d'études. Je tiens à remercier César, Adam et Vincent pour la contribution de leur expertise informatique à la création pragmatique de ce pur produit informatique ; Razielle et Shama pour leurs relectures de mon anglais et (voire surtout) leur amitié. Enfin, je remercie Messieurs Claude Ryan et Nathan Shore pour la bourse sur l'étude du judaïsme et du christianisme qui a contribué financièrement à la réalisation de ce projet ainsi que la Faculté qui a été un lieu si important pour moi durant tout mon second cycle. Merci Monsieur Gignac d'avoir soutenu mon projet et de m'avoir dirigée, je suis heureuse que nous soyons parvenus à concrétiser ce mémoire ensemble.

Table des matières

Introduction

1	Première étude : Lévinas.....	13
1.1	L’herméneutique des Écritures.....	14
1.1.1	Aperçu des commentateurs : Dupuy et Cohen.....	14
1.1.2	Lecture de L’au-delà du verset (1982) de Lévinas.....	18
1.1.3	Acquis pour le dialogue	24
1.2	L’en-jeu de l’Autre : l’intrigue en-visagée.....	27
1.2.1	Aperçu des commentateurs : Guibal et Narbonne.....	27
1.2.2	Le visage et l’Autre.....	30
1.2.3	Acquis pour le dialogue	35
1.3	L’éthique : entre l’extériorité et transcendance	37
1.3.1	De l’élection à la fraternité	38
1.3.2	Acquis pour le dialogue	40
1.4	Conclusion.....	44
2	Deuxième étude : Paul Ricœur	46
2.1	L’herméneutique de la Bible	47
2.1.1	Aperçu des commentateurs : Eslin et Stevens.....	47
2.1.2	Lecture d’ « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » ..	50
2.1.3	Acquis pour le dialogue	59
2.2	L’altérité chez Ricœur : le soi et l’autre	63
2.2.1	Aperçu des commentateurs : Kemp	64
2.2.2	La voix du texte : l’identité narrative.....	66

2.2.3	Ricœur : de l'attestation du sujet à l'altérité.	69
2.2.4	Acquis pour le dialogue	71
2.3	La Règle d'Or ou l'éthique de l' <i>altérité</i>	73
2.3.1	Aperçu des commentateurs : Theobald et Hénaff	74
2.3.2	La Règle d'Or – énonciation d'un précepte	77
2.3.3	Acquis pour le dialogue	80
3	Troisième étude : synthèse comparative.....	83
3.1	L'herméneutique biblique discutée : genèse d'une altérité	84
3.1.1	Aperçu des commentateurs : Poché	84
3.1.2	Confrontation des herméneutiques d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur 87	
3.1.3	Acquis pour le dialogue	89
3.2	L'altérité comparée.....	91
3.2.1	Aperçu des commentateurs : Faessler	92
3.2.2	La critique de Lévinas par Ricœur : l'altérité discutée	96
3.2.3	La critique de la critique de Ricœur par Cohen, la voix lévinassienne.....	97
3.2.4	Acquis pour le dialogue	100
3.3	L'éthique pour l'inter- <i>action</i> judéo-chrétienne	102
3.3.1	L'aporie dialogique au profit de l'inter-action.....	102
3.3.2	Le Commandement d'Amour face à la Règle d'Or	105
3.3.3	Acquis pour le dialogue	106

Conclusion

Introduction

Contexte

L'histoire est faite d'événements ; la Shoah a indéniablement marqué le XXème siècle. Ce génocide est un événement qui a modifié la perception du judaïsme par les chrétiens tout autant que du christianisme pour les juifs. Le Concile de Vatican II (1962-1965) s'avère un immense progrès de rapprochement interreligieux tout autant que les Dix points de Seelisberg (1947) qui identifient les principales causes de l'antisémitisme. Remise en cause de l'humanité, la Shoah nécessite un nouveau regard, une nouvelle appréhension de l'altérité de l'Autre homme, de l'homme autre, de l'Altérité.

L'histoire judéo-chrétienne n'a pas commencé avec Vatican II, ni même avec la conférence de Seelisberg, loin de là : les horreurs et persécutions perpétrées à l'encontre des juifs sont aussi vieilles que les deux religions elles-mêmes. Mon propos n'est pas de nier cette histoire mais de me concentrer sur le XXème siècle. En effet, une véritable évolution intellectuelle s'y est opérée : l'histoire a remis en cause à la fois l'humanité même, mais également la question du bien et du mal ; que dire de celle de Dieu.... Le post-modernisme émerge dans ce contexte intellectuel français mitigé où existentialisme, désenchantement et laïcité ont pris le devant. Toutefois, c'est sous-estimer la religion, que de la concéder aux théologiens : les philosophes sont rapidement amenés à aborder la question de Dieu à des fins évidemment philosophiques. Bien des hypothèses ont été émises par les philosophes et les théologiens pour repenser l'altérité. Mon propos est, dans ce mémoire de maîtrise, de voir l'apport philosophique d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur à la notion d'*altérité* afin qu'une perspective philosophique s'intègre à une réalité judéo-chrétienne.

L'interdisciplinarité : philosophie, théologie et sciences des religions

Le rapport de la philosophie à la théologie est évidemment sous-jacent à l'ensemble de mon travail dans la mesure où Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur, se sont bien gardés de prétendre faire de la théologie mais bien de la philosophie. Cependant, le souci de Dieu demeure omniprésent dans leur philosophie. Faut-il croire à une démarcation claire entre ces deux disciplines ? Je ne le sais pas et me garderai bien d'émettre une quelconque hypothèse ici. Philosophie et théologie sont liées : en un sens, elles se nourrissent mutuellement pour s'affranchir. Force est de constater que mon appréhension des sciences des religions se fait dans l'optique interdisciplinaire encouragée par les philosophies de Lévinas et Ricœur : entre théologie et philosophie. Loin de moi l'idée de remplacer la théologie par les sciences des religions ou vice versa, je crois en la complémentarité de ces dernières ainsi qu'en leur continuité. Mais, me diriez-vous, où et comment les sciences des religions s'intègrent-elles dans ce mémoire qui manipule philosophie et théologie ? Malgré la forte teneur philosophique de mon mémoire, je prétends faire des sciences des religions dans la mesure où celles-ci sont le cadre d'articulation de ma pensée avec la question centrale du dialogue judéo-chrétien. En effet, les sciences des religions proposent une perspective appliquée que j'entends garder tout au long de mon travail ; l'objectif de ce travail académique étant d'offrir des alternatives concrètes à l'amélioration du dialogue judéo-chrétien¹. La posture neutre – l'*epochè* en grec – offerte par les sciences des religions me permet d'émettre des hypothèses sans engager mes croyances et ce, tout en respectant celles de ceux qui ont pu émettre leurs avis comme des critiques ou des philosophes. Ceci dit, je ne veux pas pour autant minimiser l'investissement que cette réflexion représente : je suis engagée de façon neutre certes au plan de la foi, mais bel et bien engagée, investie et animée par la question de la médiation judéo-chrétienne, au plan du souci du vivre ensemble.

Comment un mémoire fondé sur des philosophies herméneutiques, à forte teneur éthique peut-il s'intégrer à une problématique en sciences des religions ? Évidemment, les

¹ Je donne une définition du dialogue judéo-chrétien page 6.

thèmes abordés dans mon mémoire à travers les différentes études ne sont pas exhaustifs, je n'ai traité que de thématiques sélectionnées dans le but d'être cohérente et concise pour ma problématique générale qui est avant tout *axée sur l'altérité*. Ma réflexion se veut aux frontières de trois disciplines (sciences des religions, philosophie et théologie) et entend répondre à une problématique des sciences des religions. Mon travail élabore une perspective éthique afin de contribuer à l'avancement du dialogue judéo-chrétien et ainsi lui offrir un éclairage philosophique. Bref, ma posture est celle des sciences des religions, mes outils conceptuels proviennent de la philosophie ; mon objet est une réalité (en grande partie) théologique.

L'ensemble de mon mémoire est fondé sur l'intuition que les philosophies d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur, par l'intermédiaire de leurs réflexions menées sur l'herméneutique, l'altérité et l'éthique, offrent des perspectives pragmatiques à l'amélioration de la médiation judéo-chrétienne.

Méthodologie

Je n'ai, à proprement parler, pas vraiment suivi de méthodologie à la lettre telle une prescription. Néanmoins, la méthodologie dont je me suis inspirée est la méthode dite de « recherche d'herméneutique appliquée » énoncée par le théoricien Jacques Waardenburg dans *Des dieux qui se rapprochent*². Elle est ainsi décrite :

« [...] l'approche herméneutique appliquée ne se concentre ni sur l'histoire, ni sur la diversité, ni sur le cadre socio-culturel des phénomènes religieux, mais s'attache à découvrir comment un phénomène devient signifiant pour une personne ou un groupe. À l'instar des arts et de la littérature, la religion apparaît ici comme une expression spirituelle dont les contenus sont toujours à déchiffrer dans leurs rapports aux circonstances objectives, à la réalité vécue ainsi qu'aux traditions culturelles et religieuses reconnues dans la société concernée »³.

Cette méthodologie retrace, me semble-t-il, un lien essentiel pour mon travail qui chemine depuis un phénomène initial – la lecture du texte biblique – jusqu'à la rencontre

² Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, Paris, Labor et Fides, 1993.

³ J. Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 25.

de l'Autre dans un contexte social donné. Juifs ou chrétiens se retrouvent dans le texte biblique, au découpage différent certes, mais avec un tronc commun (à savoir la Tanak ou Premier Testament). La méthodologie de Waardenburg reconnaît l'herméneutique comme phénomène et c'est cet aspect singulier que je juge comme une force de voir les choses en perpétuel mouvement. Au regard de l'histoire judéo-chrétienne agitée, une médiation est nécessaire pour les rassembler dans la réalité sociale contemporaine. Ce rapprochement pourrait lui aussi être perçu comme un phénomène.

Dès lors, il convient de cerner la phénoménologie comme cadre conceptuel prédominant ; sans doute davantage prédominant dans mon travail que la méthodologie de Waardenburg elle-même. En effet, la phénoménologie (qui embrasse la méthodologie dite « d'herméneutique appliquée ») est prépondérante dans les philosophies qui ont fait l'objet de ce mémoire. La phénoménologie est une philosophie qui est fondée sur l'autodialectisme que l'individu emprunte pour atteindre le savoir à travers la description des choses, des événements, des pensées qui l'entourent. Cette discipline n'est pas figée et offre autant d'interprétations que d'individus – ce qui, dans une perspective de rapprochement interreligieux me paraît essentiel : les opinions, les croyances divergent mais malgré des différences notoires, elles ne sont pas forcément contradictoires. La phénoménologie offre à mes yeux un possible équilibre des multitudes.

Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur

D'origine lituanienne, Emmanuel Lévinas (1906-1995) se sera efforcé de traduire la pensée juive dans un langage philosophique ; il élabore ainsi, au fil des ses œuvres, une « philosophie juive »⁴. Lévinas, qui a reçu une éducation juive traditionnelle, a été influencé par l'énigmatique Monsieur Chouchani (mort en 1968) dont il reçoit des leçons talmudiques qui marqueront profondément sa compréhension du Talmud. Bien que Lévinas ne se considère lui-même que comme un talmudiste amateur, l'amateurisme auquel il fait référence n'est que modestie : ses commentaires excellent. L'Infini, le visage, l'altérité ou l'éthique – concepts éminemment religieux – s'articulent on ne peut

³ Je fais ici référence à un article de Shmuel Trigano, « Lévinas et le projet de la philosophie juive », *Rue Descartes*, Février 1998, p. 141-164.

plus naturellement dans sa philosophie. Cependant, Lévinas s'est toujours défendu d'être un philosophe juif mais bien philosophe « et » juif ; il a, par ailleurs, toujours pris soin de choisir ses maisons d'édition selon la nature de ses travaux. L'essence même de sa philosophie est transcendante et se réfléchit : elle reflète la teneur de la singularité juive à travers une universalisation de thèmes clés du judaïsme (altérité, responsabilité, éthique, Infini, etc.) afin d'émanciper la singularité juive dans une France encore marquée par la Shoah.

Paul Ricœur (1913-2005) a toujours accordé beaucoup d'importance à l'herméneutique et naturellement sa réflexion l'a mené à l'étude de la Bible qu'il a intégrée dans l'ensemble de son travail philosophique. Protestant, il s'est investi pour promouvoir le dialogue entre philosophie et théologie, notamment à travers *Penser la Bible*⁵ et *L'herméneutique biblique*⁶. L'amplitude intellectuelle qui le caractérise lui a permis d'aller aux frontières de la philosophie : entre ontologie, herméneutique et éthique.

Le choix des philosophes Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur est loin d'être un hasard : tous deux ont vécu la seconde guerre mondiale – Paul Ricœur a été prisonnier de 1940 à 1945 en Poméranie (All.) ; tout comme Emmanuel Lévinas durant cinq ans près de Hanovre (All.) – ; tous deux ont traduit Husserl durant ces cinq années de captivité ; tous deux ont pris la question du mal comme point initial de leurs réflexions ; tous deux ont abordé l'éthique et l'ont érigée comme discipline clé pour comprendre et articuler leur philosophie respective. L'amplitude conceptuelle de Lévinas et Ricœur s'avère être une force pour saisir l'apport de leurs enseignements philosophique au dialogue judéo-chrétien.

Les œuvres d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur se font souvent écho : Lévinas dédicant son ouvrage à Ricœur, Ricœur répondant ouvertement dans le développement de la dixième étude de *Soi-même comme un autre* à la conception lévinassienne de l'autre, etc. Au fil de leurs travaux philosophiques, une réflexion théologique est entamée et ce, parallèlement : Lévinas se penche sur la Talmud alors que Ricœur étudie

⁵ Paul Ricœur et Lacocque André, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

⁶ Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique*, Paris, Le Cerf, 2001.

l'herméneutique biblique ; leurs identités sont renforcées mais l'un comme l'autre revendiquent l'indépendance de leurs philosophies par rapport à leur foi. Leur relation est reconnaissance d'une altérité philosophique, ou tout du moins, reconnaissance de cet Autre qui n'est pas « même » - mais n'est-ce pas là même l'essence de l'altérité ? De discordes en ententes, leurs échanges se font multiples et, au fil du temps, une amitié les lie : l'étrangeté de l'Autre qui lui est propre est devenu affection de la différence. Mais n'est-ce pas là l'essentiel d'une communication accomplie où l'on surpasse le fait d'être d'accord ou non et où l'on privilégie l'éthique ? C'est en cela que l'étude comparative de ces deux auteurs me paraissait évidente.

Dialogue judéo-chrétien

Dans la mesure où le dialogue judéo-chrétien est le fil conducteur à proprement parler de ma recherche – la perspective initiale et finale dans lequel ma réflexion s'engage – il convient de le définir. Qu'est-ce qu'un dialogue ? C'est un échange verbal entre plusieurs individus. Dans un dialogue, il y a plusieurs acteurs : le soi et, et en vis-à-vis, l'Autre. L'Autre est toujours différent de soi parce qu'il est autre différent. S'investir dans un dialogue est souvent synonyme d'utopisme : au-delà de la communication, l'émetteur espère secrètement que cet Autre différent (son interlocuteur) va pouvoir le comprendre en identifiant la nature de leurs différences. C'est une recherche de symétrie (utopique dans bien des cas) qui est valable pour quasiment toute situation dialogique.

Qu'est-ce que le dialogue judéo-chrétien ? Le dialogue judéo-chrétien est la rencontre d'un juif et d'un chrétien qui présentent un aspect de leur religion respective et/ou l'implication de celui-ci dans leur vie quotidienne, sa signification etc. Ces groupes de dialogue ont pour objectif de promouvoir la connaissance et la compréhension mutuelle du judaïsme et du christianisme afin de conduire au respect l'un de l'autre et surtout d'éviter à nouveau des discriminations voire même un événement tel que la Shoah qui démontre le paroxysme de l'ignorance de l'Autre. Ces rencontres sont riches et représentent souvent une découverte de l'Autre pour l'un qui se voit renforcé dans sa propre identité religieuse ou au contraire séduit jusqu'à chercher l'écho de l'Autre dans sa propre religion. L'initiative de ces groupes de dialogue est on ne peut plus respectable et cette démarche mérite d'être saluée ici.

À quel dialogue un mémoire en sciences des religions est-il destiné ? Évidemment, il y a le *cadre théorique universitaire* qui s'adresse à un public ciblé de professeurs ou d'érudits qui échangent sur les relations judéo-chrétiennes lors de conférences, d'ouvrages ou d'autres articles avec parfois des ouvrages co-écrits – cadre dans lequel mon mémoire s'inscrit évidemment. Il y a ce que j'appelle le « cadre théorique », c'est-à-dire le dialogue judéo-chrétien organisé comme tel où des individus se réunissent volontairement pour assister à la présentation d'un thème qui est successivement présenté par un représentant de la communauté juive et chrétienne puis discuté collectivement. Le dialogue n'est plus débat mais vecteur d'une alternative. Le dialogue n'a dès lors plus besoin d'être réussi : *l'accomplissement dialogique est en soi une voie éthique*. Les situations diffèrent et tous les acteurs n'ont pas forcément accès au savoir universitaire, je pense notamment à des situations comme celle du YMCA du Mile-End en 2003 dont la salle de sport qui donnait sur la cour d'école juive a conduit à des différends. Ce différend s'est finalement résolu par une alternative : la salle de sport a été réaménagée pour ne pas donner directement sur la cour d'école. Je crois que la vulgarisation et la diffusion de concepts clés communs au judaïsme et au christianisme comme l'altérité ou l'éthique permettent dans des situations variées de mettre à bien le bien-vivre commun. Le cercle dialogique n'est pas arrêté, loin de là, la potentialité de la situation est infinie.

Qu'en est-il de la valeur du dialogue interreligieux dans un cercle de dialogue interreligieux ? Peut-on parler de symétrie ? Ma réponse est clairement non. Les objectifs sont différents que l'on soit juif ou chrétien. La visée juive est de promouvoir la connaissance du judaïsme ; la visée chrétienne serait davantage rédemptrice car beaucoup de culpabilité habite les chrétiens conséquemment à Auschwitz. Les objectifs diffèrent : il y a donc asymétrie.

Des initiatives récentes (depuis la Shoah) préfigurent une amélioration des relations judéo-chrétiennes. Je pense entre autres :

- au document les *Dix Points de Seelisberg* (1947), conclusion d'une conférence dont Jules Isaac avait eu l'initiative et qui a permis d'identifier les causes de l'antisémitisme

chrétien et de formuler dix points à respecter pour améliorer les relations judéo-chrétiennes.

- au Concile de Vatican II (1962-65) qui a eu lieu sous le pontificat de Jean XXIII et de Paul VI ; qui reconnaît le judaïsme à travers la formulation du point 4 du *Nostra Aetate*.
- au document et la Commission « Nous nous souvenons » (1998), texte formulé par le cardinal Edward Idris Cassidy qui reconnaît les souffrances juives et l'implication chrétienne dans la Shoah.
- à *Dabru Emet* (2000) qui est une initiative du National Jewish Scholars Project (É-U) et qui a reçu l'appui de 220 rabbins et intellectuels juifs. Ce document rappelle les différences théologiques et les points communs entre judaïsme et christianisme.

Ces principaux événements ne rendent pas forcément comptes des actions plus locales mais non moins significatives telles que les « Amitiés judéo-chrétiennes » des différents pays ou la création de groupe de parole spontanée, etc.

Ma participation aux rencontres du dialogue judéo-chrétien de Montréal m'a beaucoup enrichie, instruite, appris. Cependant, elles m'ont insufflé plusieurs questions : quelle est la teneur proprement dialogique de cet échange ? Peut-on parler de communication accomplie ? Est-ce que le terme de *dialogue* est adapté à ce genre de médiation interreligieuse ? La différence des motivations à s'engager dans un dialogue interreligieux peuvent-elles se répercuter sur les objectifs de la médiation même ? Suffit-il d'un échange verbal entre un juif et un chrétien pour parler de dialogue judéo-chrétien ? C'est le constat (voire la critique) que je formulerais sur la teneur actuelle de cette médiation interreligieuse ; la forme aurait préséance sur le fond. En effet, il convient de reconnaître qu'une certaine forme de dialogue existe, mais ne s'agit-il pas plutôt d'une simple communication judéo-chrétienne ?

En effet, plusieurs apories se posent à moi :

- Tout d'abord, la différence de motivation à participer au dialogue instaure une asymétrie qui n'est pas négligeable. En effet, la démarche chrétienne peut apparaître quelque peu paternaliste dans la mesure où le judaïsme est perçu pour certains chrétiens comme une étape historique préliminaire annonciatrice du christianisme et dont la connaissance leur permettrait une découverte ou un approfondissement de leur propre foi

chrétienne ; le judaïsme est dans cette configuration assimilé au christianisme. Par contraste, la démarche juive qui s'inscrit dans un post-Shoah peut s'avérer éducative ou commémorative, voire même préventive de façon à ce que la Shoah ne se reproduise pas.

- Connaître l'Autre, le comprendre, le saisir, tel semble être la motivation du dialogue judéo-chrétien. Mais au regard du déséquilibre de motivation, il convient de relever une erreur dans la réception de l'Autre qui se manifeste par une déception : l'Autre (juif ou chrétien) ne me comprend pas. Mais attention, un dialogue accompli n'est pas forcément réussi puisqu'une parfaite compréhension des acteurs les uns des autres n'est pas forcément l'issue la plus réaliste. Les attentes des participants sont dirigées vers un objectif de réussite. Ainsi, je crois que la non-identification des attentes et des objectifs communs aux juifs et chrétiens encourage une certaine morosité et déception (les attentes étant souvent trop importantes) qui se manifeste par un renforcement identitaire du soi.

- Les présupposés dialogiques des juifs vis-à-vis des chrétiens et des chrétiens vis-à-vis des juifs sont un handicap pour entamer une relation. Je ne parle pas de l'histoire ni des stéréotypes populaires que l'on trouve facilement (bien que ceux-ci soient effectivement néfastes) mais j'évoque ici davantage les modèles conceptuels qui caractérisent les relations judéo-chrétiennes : le modèle filial ou le modèle fraternel. Le judaïsme peut soit être le frère du christianisme ou son père. La séparation entre les deux religions est effective historiquement dès 240 avec la fondation des écoles de Babylonie et d'Antioche. Le lien qui unit juifs et chrétiens est dans notre époque post-moderne un conflit identitaire qui oscille entre spécificité et union. Cependant, l'identification conceptuelle de la métaphore filiale ou fraternelle issue de l'épître aux Romains (Rm 9-11) de Paul s'avère récurrente. Mais là encore, ce souci se révèle davantage chrétien que juif : le judaïsme ne revendique directement aucune filiation avec le christianisme. Bien que judaïsme et christianisme soient deux identités distinctes, l'altérité chrétienne n'est pas pour le judaïsme un pan identitaire nécessaire, contrairement à la posture chrétienne face à l'altérité juive.

Le dialogue, dont l'étape de découverte de l'Autre est indéniablement essentielle, se doit – me semble-t-il – d'orienter ses différences vers un objectif commun qui s'intégrerait

dans un cadre éthique (comme par exemple un projet social, citoyen, religieux ou politique) afin que l'éthique soit la motivation de cette démarche. Ainsi, pourquoi ne pas mettre l'accent sur l'inter-*action* ? C'est l'hypothèse que je vais tâcher d'appuyer dans mon mémoire.

Un concept central : l'Altérité

L'altérité est la reconnaissance de l'Autre dans l'essence de sa différence ; antonyme d'identité, l'altérité est le début de la médiation interrelationnelle. Quand bien même altérité et identité sont opposées, il convient de souligner la complexité du lien qui les unit : l'altérité est Autre par rapport au soi. Elle conditionne toute relation, tout dialogue, toute transcendance vers Dieu. Elle conditionne tellement les rapports que nous avons tendance dans la vie courante à l'effacer, à l'ignorer. Pourtant, il me semble que c'est dans cette conscientisation de l'altérité que les relations peuvent s'améliorer, surtout quand il s'agit du dialogue judéo-chrétien.

Au cours de mes lectures philosophiques et théologiques, l'altérité m'est apparue incontournable ; au cours de ma participation aux séances de dialogue judéo-chrétien l'application de cette notion s'est avérée maladroite, trop maladroite. Cette carence « altruiste » entraîne les gens à parler d'eux et à écouter l'autre pour ce qu'il peut leur servir. Or, l'altérité se situe dans un ensemble : comme le vis-à-vis d'un autre dans une société. Je crois qu'il convient dans notre société post-moderne, capitaliste et souvent individualiste, de resituer l'autre par rapport au soi pour repenser ensemble dans le but qu'identité et altérité soient mesurées, pour que collectivité et individualité soient équilibrées.

Hypothèses de lecture

Mes hypothèses de lecture sont que d'une part l'emphase récurrente de Paul Ricœur quant à un idéal de justice et d'agir éthique fait du philosophe chrétien un intermédiaire de choix pour un rapprochement avec le judaïsme ; d'autre part, l'impératif éthique de Lévinas que l'on retrouve dans l'épiphanie du visage ou dans l'absolu du

Commandement d'Amour rapproche le philosophe juif des concepts chrétiens, notamment de l'idéal d'amour du prochain.

Plan

Mes trois principales études répondront à la problématique suivante : en quoi les philosophies de Lévinas et Ricœur peuvent-elles contribuer à l'amélioration du dialogue judéo-chrétien ? La notion d'*altérité* est essentielle pour répondre à cette problématique car elle oriente le sens de mes différents développements.

Une première étude portera sur la philosophie d'Emmanuel Lévinas ; la seconde sur celle de Paul Ricœur ; la troisième les comparera en vue d'une application directe au dialogue judéo-chrétien. Pour chacune des trois études, les trois mêmes thématiques seront examinées de façon transversale : 1) l'herméneutique qui correspond à la lecture juive ou chrétienne de la bible ; 2) l'altérité qui concorde avec l'accueil de l'autre ; 3) l'éthique qui se manifeste par l'action.

Le premier thème abordé est l'herméneutique. Cette discipline sera étudiée à travers certains des travaux de Lévinas et Ricœur : *L'au-delà du verset* (1982) pour le premier et « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » (1989) pour le second. Lévinas et Ricœur illustrent un cheminement de vocation opéré par l'herméneutique elle-même : de l'interprétation de l'existence à celle du texte, un glissement sémantique s'est effectué ; glissement d'autant plus intéressant que c'est un texte qui préfigure deux identités, deux Autres, mais dans une même démarche herméneutique. Cette question de l'interprétation des textes est au cœur des débats théologiques et est souvent reprise comme thématique de discussion lors des dialogues judéo-chrétiens – ce choix marque à mon sens la volonté de comprendre pourquoi l'Autre n'est pas même.

La seconde thématique qui est centrale à ce mémoire est l'altérité. A travers *Totalité et Infini* (1971) de Lévinas et *Soi-même comme un autre* (1990) de Ricœur, je me suis concentrée sur la réception, l'identification de l'Autre afin de montrer l'implication de

l'herméneutique sur la question de l'Autre (Autre entité, Autre divin et autre textuel) apparaît, dès lors, incontournable.

Enfin, la troisième thématique que j'ai choisie est celle de l'éthique : entre le « tu ne tueras point » et le commandement d'amour, l'altérité est éprouvée par les deux philosophes qui y voient tous deux un aboutissement actanciel éthique. *Totalité et Infini* (1971) de Lévinas et un extrait de *Lectures III* (1994) de Ricœur sont mes supports. Ces textes offrent une perspective religieuse à l'éthique de chacun des philosophes et se situent ainsi davantage dans la perspective éthique que j'entends développer pour le dialogue judéo-chrétien.

«Devant ton visage tardif
s'aventurant
seul entre
des nuits qui m'ont moi aussi transformé,
quelque chose est venu se tenir et rester
qui une fois est déjà fût chez nous,
in-touché de pensées ».

Paul Celan *Renverse du Souffle*⁷

1 Première étude : Lévinas

L'Infini, l'Autre, l'éthique ou encore la transcendance (thématiques que j'aborde dans cette première étude) sont caractéristiques du souffle novateur que Lévinas (1906-1996) introduit en France dès les années 1940. Mon étude aurait pu être complétée par des notions telle que la substitution, le Tiers etc. mais l'amplitude de mon projet se doit de correspondre au cadre scientifique déterminé d'un mémoire de maîtrise et vouloir restituer toute la teneur de la philosophie lévinassienne ne serait qu'utopique. Ainsi, j'ai délibérément choisi de ne pas traiter ces termes connexes ; de même, je n'aborde la littérature critique que partiellement.

Cette étude sur la philosophie de Lévinas ne prétend pas définir tous les concepts clé de sa philosophie ni même déterminer sa réception pour la discipline des sciences des religions. En effet, il ne s'agit que d'hypothèses, de propositions émises comme axes de réflexion pour l'amélioration du dialogue judéo-chrétien, notamment à travers la notion d'*altérité*.

En quoi l'étude de l'herméneutique des Écritures et la compréhension de l'éthique dans la philosophie de Lévinas permettent-elles de mieux comprendre, de saisir, d'identifier, la notion d'altérité dans sa philosophie ? C'est à la lumière de cette question que j'entreprends une présentation de la philosophie de Lévinas, puisque c'est en reprenant l'*altérité* que j'entends proposer des pistes d'amélioration du dialogue judéo-chrétien.

⁷ Paul Celan, *Renverse du Souffle* (2003) Paris, Éd. du Seuil, 2003 (1967¹), p. 17, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre.

Dans un premier temps, j'aborderai la méthodologie herméneutique de Lévinas à travers l'étude d'extraits de *L'au-delà du verset*⁸. Dans un second temps, je cernerai la notion d'altérité qui oscille souvent entre le Même et l'Autre en appuyant ma réflexion sur *Totalité et Infini*⁹. Enfin, dans un troisième temps, je considérerai – toujours à partir de *Totalité et Infini* – l'éthique comme conjonction de la transcendance et de l'altérité.

1.1 L'herméneutique des Écritures

Pourquoi l'herméneutique, pourquoi traiter de cette discipline complexe dans un mémoire en sciences des religions dont la problématique porte sur l'éthique du dialogue judéo-chrétien ? L'éthique dont il est question dans sa pensée prend racine dans le message biblique ; la méthodologie interprétative de Lévinas reflète, à mon sens, un souci de l'Autre qu'il opère selon sa propre tradition juive et qu'il s'efforce de reprendre et d'intégrer dans un langage philosophique. De plus, l'herméneutique est la source des différences théologiques entre juifs et chrétiens ; il m'apparaissait donc pertinent de cerner le fossé « interprétatif » entre ces deux monothéismes afin de mieux articuler la notion d'altérité dans l'ensemble de mon travail, mais aussi pour comprendre la valeur de l'éthique même.

1.1.1 Aperçu des commentateurs : Dupuy et Cohen

Les travaux de Dupuy et Cohen offrent une perspective intéressante quant à la place de l'herméneutique dans la philosophie de Lévinas ; c'est cette voie-ci qu'il m'importe de prendre afin de mieux saisir comment l'altérité s'y greffe.

Bernard Dupuy associe l'herméneutique à une carence, la manifestation d'un besoin de restitution d'un sens omis. L'herméneutique serait dès lors une espérance : espérance d'atteindre ce sens caché tel un « mouvement infini de la réflexion immergée dans le

⁸ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1971.

fini »¹⁰, expression de l'humilité même de la philosophie. Dupuy souligne dans son article « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas »¹¹ que Lévinas ne délivre pas à proprement parler de définition de l'herméneutique comme telle, mais qu'il l'entend comme « cette dignité qui est le propre de l'homme, cette capacité de signifier toujours plus qu'il ne dit »¹². Dupuy – dans la lignée de Lévinas – remarque que

« tous les procédés herméneutiques s'appliquent à la Torah, à condition – et c'est ici l'apport de l'exégèse biblique à l'herméneutique – non pas seulement de faire jouer le langage dans l'imaginaire du mythe mais de rejoindre la cohérence du livre, la logique du rapport religieux, inspiré, prophétique, inscrite, établie déjà là entre la parole et le livre, entre la formule proférée et le verset scripturaire »¹³.

Si le langage n'est pas uniquement un moyen de communication mais bien un champ de signes qui offre à l'homme sa dignité d'homme et une opportunité de dire, de signifier davantage, Lévinas aura bel et bien contribué à une universalisation du message biblique par la formulation philosophique de préceptes théologiques – l'herméneutique est dès lors le pont entre ces deux disciplines.

C'est ce mouvement particulier que Dupuy souligne comme la singularité de la démarche lévinassienne : il part du voir des signes (signifiant) à leur interprétation (signifié). Le texte biblique (au-delà de son anachronie) intègre alors les thématiques du voir et du dire, et suscite un agir qui demeure éthique, autant que la quête herméneutique puisse l'être. Un souci réel de justesse conduit Bernard Dupuy à glisser depuis l'herméneutique comme discipline à l'éthique comme philosophie et à affirmer :

« à la violence première de la lumière, exprimée dans la création, répond la tendresse risquée de la parole qui dit tu. Tel serait le sens de la primauté de

¹⁰ Bernard Dupuy, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », dans Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 229-238 (citation de la p. 229).

¹¹ B. Dupuy, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », p. 229-238.

¹² B. Dupuy, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », p. 233.

¹³ B. Dupuy, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », p. 234.

l'éthique au cœur de l'exégèse et le secret, si difficile à entendre, du langage des Écritures »¹⁴.

Bref, l'étude de Dupuy, bien que succincte, met brillamment en évidence les problématiques centrales de la philosophie de Lévinas : la valeur de la textualité, du langage et de l'éthique. L'altérité s'en-*visage* dès lors comme une espérance à part entière : un défi, selon l'auteur, qui n'aura de cesse de questionner chaque individu dans son être et agir envers autrui.

L'ouvrage *Ethics, Exegesis and Philosophy*¹⁵ de Richard A. Cohen me permet une fois encore de faire un pont solide entre l'herméneutique de Lévinas et son éthique. En effet, la thèse de Cohen est la suivante : l'exégèse de Lévinas ne se cantonne pas à une exégèse textuelle, mais tend à offrir un sens bien plus profond au message indéniablement universaliste – ce que l'auteur Cohen nomme l'humanisme biblique. En effet :

« Biblical humanism, in contrast, recognizes and requires the meeting of divine and human through moral command manifest in moral action, hence in human courts. It recognizes divine command in human response, human response as divinely commanded. It is ordered by a structure combining both absence and presence, being and beyond being, a moral structure»¹⁶.

De plus, Cohen poursuit en affirmant :

« Rather, Levinasian thought – exegesis – is precisely the humanism of religious humanism, the only humanism worthy of its name. [...] Rather, exegesis speaks to each person in his or her unique singularity, across the unity and diversity of social nearness and distance, from the situation of one's own self, in solitude, to one's family, friends, neighbors, community, nation, country, all the way to one's bond with humanity as a whole»¹⁷.

Cohen souligne l'ouverture opérée par Lévinas qui n'entend pas délivrer un message juif pour les juifs mais bien (par l'intermédiaire de la philosophie) en faire une démocratisation : « Exegesis, in Lévinas's hands, signifies far more than what one might

¹⁴ B. Dupuy, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », p. 238.

¹⁵ Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy – Interpretation after Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

¹⁶ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 227.

¹⁷ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 344.

ordinarily expect from a method or technique of text analysis, and certainly far more than text analysis “limited” to so-called religious writings »¹⁸. Entre le savoir moderniste, la question de la responsabilité, la liberté, l’Autre, l’exégèse biblique telle qu’opérée par Emmanuel Lévinas est reconnue comme l’épiphénomène de sa philosophie.

Les remarques on ne peut plus pertinentes de Richard A. Cohen en font un excellent repère critique pour mieux cerner la valeur de l’herméneutique et son articulation dans la pensée de Lévinas. En démocratisant les fondements du judaïsme, Lévinas intègre une nouvelle conception humaniste dans la pensée du XX^{ème} siècle en France. La thèse de Cohen quant à l’humanisme biblique de Lévinas m’oriente vers une réflexion philosophique éthique que je prétends poursuivre.

Force est de constater que Dupuy tend à saisir la valeur de l’écriture elle-même : celle-ci n’est pas un adjuvant, mais bien un obstacle. Or il me semble que ni Lévinas, ni Cohen, ne reçoivent l’écriture ou le couple parole/écrit comme un problème (Dupuy) mais davantage comme un mystère qu’il semble chimérique de vouloir percer, mais qu’il convient d’accepter comme tel – l’apport de la philosophie à la théologie (ou vice et versa) résiderait-il là ? Bien que son commentaire lie le texte à l’éthique tout en situant l’herméneutique au sein de la philosophie de Lévinas, Dupuy se cantonne à peindre un portrait très (voire trop...) universitaire de l’exégèse lévinassienne. Ainsi, la réception de l’herméneutique de Lévinas, qui m’apparaît davantage comme une philosophie à part entière, est d’une certaine façon abusée par la volonté théorique de Dupuy. La nouveauté de la thèse de Cohen dans la littérature seconde de Lévinas semble relancer le débat sur la valeur de l’herméneutique et de son lien avec l’agir éthique prôné par Lévinas. A la fois pour Dupuy et Cohen, l’herméneutique se profile comme le point initial de la réflexion éthique chez Lévinas : clé de voûte d’une philosophie tournée vers l’Autre et dont l’appréhension du texte témoigne.

¹⁸ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 228.

Le corpus lévinassien qui traite à la fois de l'herméneutique des Écritures et de l'altérité est vaste, que ce soit avec *Quatre lectures talmudiques*¹⁹ ou *Nouvelles lectures talmudiques*²⁰ ou encore avec *Difficile liberté*²¹ ; néanmoins *L'au-delà du verset* semble à mes yeux correspondre davantage au cheminement voulu, c'est-à-dire depuis l'herméneutique biblique jusque la considération de l'altérité – condition *sine qua non* au dialogue judéo-chrétien, aux frontières de la philosophie et du judaïsme.

1.1.2 Lecture de *L'au-delà du verset* (1982) de Lévinas

« Pourquoi l'au-delà du verset ? »²² s'interroge Emmanuel Lévinas en guise d'avant-propos à son ouvrage. « Parce que les fermes contours des versets qui se découpent dans les Saintes Écritures ont un sens obvie qui est aussi énigmatique »²³, aussi ambigu que l'herméneutique puisse l'être elle-même. Avec ce recueil, Lévinas s'inscrit dans la lignée de l'herméneutique juive des Écritures. Son interprétation du Talmud (lui-même produit des discussions rabbiniques quant à l'interprétation de la Torah) poursuit la quête de sens – infinie – et situe Lévinas dans une temporalité unique que le langage ne saurait totaliser. La lecture de Lévinas me conduit à mettre en relief trois aspects de l'altérité : le langage, le rapport signifié/signifiant, l'individu dans la communauté.

Le langage : attestation d'une réalité à actualiser

Le langage est dès l'Avant-propos de l'ouvrage énoncé comme une :

« contraction de l'Infini dans l'Écriture à moins que – et il n'y aurait là aucun appauvrissement de l'idée cartésienne, ni de la gloire de Dieu, ni de Sa proximité religieuse –, à moins que ce ne soit la dignité prophétique du langage, capable de signifier toujours plus qu'il ne dit, merveille de

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1976 (1968).

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, coll. «Présence du judaïsme», 1995⁴ (1976).

²² Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 7.

²³ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 7.

l'inspiration où l'homme écoute, énonce, ce qu'il énonce, où déjà il lit l'énoncé et l'interprète où déjà la parole humaine est écriture »²⁴.

La valeur de l'écriture est *sacrée*²⁵ car elle unit le lecteur à la nature *sainte*²⁶ de Dieu tout en le renvoyant à son humanité ; l'écriture alors n'est plus seulement une énonciation de la Parole divine, elle est initiation à l'altérité : n'est-elle pas elle-même la première forme qui permet d'accéder à la transcendance de par son herméneutique ? De l'oralité de l'énonciation de la Parole de Dieu à la signification des signes, les Écritures lient l'homme à Dieu et leur interprétation perpétue la dimension orale. Comme le dit Lévinas avec justesse : « la parole humaine est écriture »²⁷ et son dessein est celui d'être à l'écoute à la fois de Dieu et des hommes, et non d'être à la recherche d'un entendement auditif sinon intellectuel. L'écriture apparaît dès lors comme la conjugaison sensorielle de l'énoncé ouï et de l'énonciation lue, liaison entre l'interprète et Dieu – sans pour autant se méprendre sur la nature des Écritures qui demeurent un livre écrit par les hommes pour les hommes.

La langue écrite confirme une nécessité herméneutique, une réalité que l'homme se doit de se réapproprier. Les Écritures ne sont-elles pas la première altérité qui se pose à l'homme, avant même toute lecture, avant même Dieu ? En effet,

« on peut se demander si le livre, en tant que livre, avant de se faire document, n'est pas la modalité sous laquelle le dit s'expose à l'exégèse et où le sens, immobilisé dans les caractères, déchire déjà la texture qui le tient »²⁸.

²⁴ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 7.

²⁵ La mise en italique du terme « saint » est délibérée de ma part, je veux insister sur la signification de ce terme que Lévinas emploie couramment dans ses œuvres. Il faut ici entendre le terme « saint » comme ce qui est, par essence, la perfection et la pureté absolue (définition issue du Trésor de la Langue Française – TLF le 23 mars 2009 <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?16;s=3960702585;r=1;nat=;sol=7;>).

²⁶ Le terme « sacré » se définit quant à lui comme ce qui appartient à un domaine séparé, inviolable, privilégié par son contact avec la divinité et inspirant crainte et respect (définition issue du Trésor de la Langue Française – TLF le 23 mars 2009 <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?88;s=3960702585;r=2;nat=;sol=2;>).

²⁷ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 9.

²⁸ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 136.

Le dire de la langue, qu'il soit écrit ou lu, n'est pas, selon une lecture lévinassienne, figé ou fermé puisque l'herméneutique ouvre le langage vers une signifiante synonyme de transcendance : « le langage et le livre surgissant et déjà lu dans le langage est la phénoménologie, la mise en scène où cette abstraction se fait concrétude »²⁹. Il ne s'agit pas ici pour moi d'interpréter la totalité des termes énoncés par Lévinas (la tâche n'en serait que trop périlleuse...) mais il convient de souligner une mise en abîme, qui part de « l'abstraction » dans l'oralité et évolue vers la « concrétude » de l'écrit comme clé de lecture possible pour mieux saisir le sens du terme écrit – qui pourrait alors être considéré comme une mise en scène de l'oralité, dimension propice à être réactivée perpétuellement, tandis que les Écritures pourraient être perçues comme l'attestation écrite de la Révélation orale.

« Mais, pour aller vers un sens qui se conserve malgré un langage apparemment suranné, il faut d'abord patiemment admettre – comme on admet les conventions d'une fable ou d'une mise en scène – les données du texte dans leur univers propre ; il faut attendre qu'elles se mettent en mouvement et se libèrent des anachronismes et de la couleur locale sur lesquels se lève le rideau »³⁰.

Il semblerait que pour atteindre le sens d'un texte, il faille ne pas se borner à son apparence mais bien voir au-delà de ce qu'il offre afin d'aboutir à une justesse, un équilibre sémantique entre le dire et le dit : une éthique du dire (ou du faire dire...) est alors à saisir, entre signifié et signifiant.

Entre signifié et signifiant : l'éthique

Le langage tel qu'appréhendé précédemment n'est pas seulement un échange ou un lien, il est aussi (voire même avant tout) la manifestation d'une altérité recherchée. En effet, Lévinas suggère une ascension sémantique depuis l'instrumentalisation du langage jusqu'à l'accueil de cet Autre :

« Dans le langage ne signifie pas seulement un signifié à partir des mots qui, conjonction des signes, vont à ce signifié. Au-delà de ce qu'il veut me faire savoir, il me coordonne avec autrui à qui je parle ; il signifie à partir

²⁹ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 8.

³⁰ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 127.

du visage d'autrui offusqué mais inoubliable, dans tout discours : à partir de l'expression d'avant les mots s'interpelle ma responsabilité-pour-l'autre, plus profonde que l'évocation de quelconques images, responsabilité où se lèvent mes réponses. Ma coordination avec autrui dans le langage est toujours prescription et éthique [...] »³¹.

Au-delà du champ lexical linguistique, Lévinas tend à introduire l'altérité au sein même du langage. La signification du couple signifié/signifiant ne serait plus cantonnée à une justesse herméneutique en quête de vérité théologique – d'autant plus qu'au regard de la polyphonie talmudique communément acceptée, il n'est pas question de tort ou de raison – mais elle serait avant tout coordination avec autrui et ce, au nom d'une éthique prescrite dans sa valeur, au-delà du saint vers la sacré. Ainsi, la responsabilité stigmatisée devient dans cet extrait une connexion entre le moi et l'Autre au nom d'une allégeance : l'autre n'est plus un autre, mais devient l'Autre.

Quel *sens* donner à l'éthique à ce stade de l'étude ? Force est de constater que l'éthique telle qu'entendue par Lévinas n'est plus à considérer uniquement au sens de morale mais peut être davantage perçue comme une responsabilité, au-delà de toute morale : elle serait une philosophie à part entière guidant l'action humaine. Un tel rapport entre responsabilité et éthique ne serait-il pas tautologique ? En quelque sorte oui, mais ce lien intrinsèque entre ces deux valeurs est scellé par l'écriture, rapport constaté par l'auteur de façon très significative :

« Cette implication de la responsabilité éthique dans le dire ferme et quasi fermé du verset qui se forme dans le langage comme si je n'étais pas seul à parler en parlant et déjà obéissais, n'est-elle pas l'écriture originelle où Dieu venu à l'idée est nommé dans le Dit ? »³².

Comme le montre cet extrait, Lévinas glisse depuis la valeur de la langue vers une introspection du lecteur qui prendrait conscience de soi au contact de l'écriture : l'éthique serait *être* à part entière. La solitude n'est plus : l'autre est vis-à-vis, il n'est plus seulement une idée mais une réalité expérimentée par le dire de la parole et le voir du Visage, reconnaissance d'une différence rompant dès lors avec une indifférence et

³¹ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 9.

³² E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 9.

dont l'absence de reconnaissance pourrait être incarnée dans le silence. Ainsi, comment le religieux et l'éthique sont-ils liés ? « L'éthique n'est pas le simple corollaire du religieux, mais est, de soi, l'élément où la transcendance religieuse reçoit son sens originel »³³. Le philosophe renforce l'essence de l'éthique via la notion de transcendance. Lévinas poursuit dans la thématique de la sollicitation : «[...] l'interprétation comporte essentiellement cette sollicitation sans laquelle le non-dit, inhérent à la texture de l'énoncé s'éteindrait sous le poids des textes et s'enliserait dans les lettres »³⁴ ; le non-dit n'est pas synonyme du non-écrit en référence à la distinction établie antérieurement par Lévinas entre le pouvoir-dire et le vouloir-dire. *Le texte offre, invite, suggère un sens, une voie possiblement transcendantale, mais celle-ci se doit d'être empruntée par l'herméneute avec un souci éthique, une responsabilité éthique à l'égard du texte lui-même – altérité à part entière.*

Du soi à l'Autre : l'individu au sein d'une entreprise collective

Comme nous l'avons vu au fil de la lecture de *L'au-delà du verset*, Emmanuel Lévinas axe peu à peu son discours depuis la valeur du langage jusqu'au soi, lecteur, croyant qui se doit de s'appliquer l'éthique à lui-même, dans son agir quotidien : « l'éthique – la plus grande de l'existence pour le prochain s'applique sans réserve à moi, à l'individu ou à la personne que je suis »³⁵. L'être dans son questionnement ontologique n'est pas nié au profit de l'Autre comme se plairait à croire Ricœur³⁶ à propos de la philosophie de Lévinas ; l'individu dont l'allégeance à l'Autre est indéniable se doit d'être par un agir éthique. Quel(s) intérêt(s) Lévinas a-t-il à orienter sa philosophie, notamment son éthique, vers la lecture des Textes Sacrés ?

Premièrement, de par la structure des textes eux-mêmes qui

« a ceci de remarquable que le lecteur est sollicité, non pas seulement dans le bon sens commun de son ouverture aux “informations”, mais dans

³³ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 133.

³⁴ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 133.

³⁵ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 14.

³⁶ La critique allocentriste formulée par Ricœur à l'encontre de Lévinas sera reprise dans la Troisième étude de ce mémoire.

l'unicité inimitable – et logiquement indiscernable de sa personne et comme dans son génie propre »³⁷.

L'individu, à travers le lien créé par la lecture des Écritures, est renvoyé à sa propre quête de sens, à son unicité. L'herméneutique est double : celle du texte, celle du soi. Lévinas – plutôt avare de méthodologie herméneutique à proprement parler – lie, dans cet extrait, la multiplicité sémantique du texte à l'unicité du lecteur des Textes Sacrés à partir de l'interprétation talmudique. La cacophonie n'est pas ; au contraire telle une harmonie inattendue, un pluralisme instaure une acceptation de la différence.

Deuxièmement, cette lecture des Textes Sacrés que Lévinas entreprend dans le chapitre VII intitulé « De la lecture juive des Écritures », évoque une polyphonie sémantique qui ne s'accomplit pas en niant le sens mais bien en le réactualisant, dans une langue contemporaine. L'herméneutique se poursuit donc, indéfinie (In-finie), sans se parachever véritablement :

« Pour nous, cette lecture du Talmud ne saurait se faire sans recours à un langage moderne, c'est-à-dire, sans toucher aux problèmes d'aujourd'hui. Elle n'est certes pas, elle non plus, la seule possible, mais a valeur de témoignage. Elle atteste au moins l'une des façons dont les juifs contemporains comprennent l'herméneutique juive traditionnelle et, surtout, la façon dont ils l'entendent quand ils lui demandent une nourriture pour la pensée et des enseignements sur le fond »³⁸.

L'herméneutique est collective ; elle appartient à un présent. C'est aussi en cela que les Écritures sont celles des hommes, perpétuellement sollicitées et que les hommes sont liés entre eux par elles parce qu'elles s'avèrent être l'entreprise d'un ensemble, d'une collectivité, d'horizons différents tournés vers une perspective commune : le sens.

Un défi présent au passé, c'est ainsi que s'offre à nous l'herméneutique. La langue se doit d'être comprise, entendue d'une voix/e juste. Le *vouloir-dire*³⁹ se confronte au *pouvoir-dire* : enjeu réel, aubaine pour l'interprète qui voudrait abuser du texte. Mais

³⁷ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 10.

³⁸ E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 126.

³⁹ Le vouloir-dire, énoncé par Lévinas dans *L'au-delà du verset* (1982), correspondrait à une liberté herméneutique prise par le lecteur à l'encontre du signifié du texte afin de justifier une signification qui lui conviendrait outrepassant ainsi l'intégrité du texte.

l'abus herméneutique ne serait-il pas alors un défi à l'intention divine ? L'interprétation n'est-elle pas agir vis-à-vis du pouvoir divin ? Seule l'étude permettrait d'arborer une juste interprétation afin de ne pas s'égarer dans le verger (*pardès*) des niveaux de lecture. L'itinéraire établi par Lévinas est exigeant, mais tel semble être le prix pour ne pas se perdre dans le verger⁴⁰ où se mêlent les « quatre niveaux de lecture : *pshath* (sens obvie), *remèz* (sens allusif), *drach* (sens sollicité), *sod* (sens secret) »⁴¹. Douce métaphore qui rappelle à l'homme sa condition d'homme face au céleste.

1.1.3 Acquis pour le dialogue

L'amplitude des thématiques abordées précédemment au fil de la lecture de *L'au-delà du verset* d'Emmanuel Lévinas est indéniable. Loin de moi l'idée de conditionner la philosophie de Lévinas à partir de son identité religieuse. J'entends plutôt – surtout à partir de son ouvrage *L'au-delà du verset* – souligner le lien qui existe entre l'herméneutique biblique et la conception de l'altérité dans une perspective de mise en relation judéo-chrétienne. Il s'agit ici d'aborder leur corrélation ainsi que leur pertinence pour appréhender l'*altérité* dans un mémoire de maîtrise en sciences des religions.

Ainsi, deux points sont amenés par Lévinas : la pluralité des Écritures et l'importance du *dire* sur le *dit*. Je choisis de mettre en relief ces deux intuitions et de les contextualiser dans la réalité du dialogue judéo-chrétien.

D'une part, les Écritures sont la manifestation de l'Alliance de Dieu avec les hommes ; l'Alliance est dès lors la clé herméneutique puisqu'elle scelle la signification même du texte. Je n'entreprendrais pas ici de définir le judaïsme dans sa totalité, mais l'étude de l'herméneutique des Écritures illustre à mon sens un pan de sa spécificité par rapport à d'autres religions monothéistes. Emmanuel Lévinas se place dans une perspective religieuse qui correspond à son héritage juif (héritage qu'il revendique implicitement en s'inscrivant dans la lignée des rabbins qui ont commenté avant lui le Talmud).

⁴⁰ Le sigle vocalisé des quatre niveaux de lecture énoncé ci-après, forme le mot *pardès* (verger).

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 129.

Au terme de cette section, il convient de s'interroger sur *ce qu'apporte concrètement l'herméneutique lévinassienne au dialogue judéo-chrétien. Lévinas est-il en assonance avec le judaïsme ? Quelle est la réciprocité chrétienne de cette théorie lévinassienne ?*

A mon sens, Lévinas illustre l'originalité du judaïsme qui réside dans sa pluralité herméneutique. C'est-à-dire, l'importance du « dire » par rapport au « dit » qui apporte au dialogue une dynamique d'échanges où le avoir-raison n'est pas l'objectif de l'échange. La tolérance, la diversité, voire même parfois la contradiction de certains propos les uns par rapport aux autres, façonnent le judaïsme. Lévinas s'inscrit dans cette veine et c'est de cette manière que son enseignement herméneutique permet d'enrichir la médiation judéo-chrétienne. Le chrétien doit être quelque peu bousculé par cette liberté herméneutique juive mais l'issue pacifique prend certainement le dessus sur les discussions interprétatives qui lui sont associées.

L'exemple du commentaire du passage talmudique de Lévinas dans *L'au-delà du verset* illustre la méthodologie exégétique de ce dernier mais également la pluralité interprétative omniprésente dans le judaïsme. La forme plurielle utilisée de manière délibérée par l'auteur se veut loin de toute prétention dogmatique, mais correspond aux « recherches d'une théo-logique, d'une raisonnable façon de parler de Dieu »⁴². Tout au long du chapitre « De la lecture juive des Écritures », Lévinas livre une réactualisation formidable d'un passage talmudique qui traite de l'application de la justice, notamment des châtiments corporels. Il revient à Lévinas de s'interroger sur l'application de ceux-ci dans notre société moderne. Ainsi, à travers un texte quasi-juridique qui relève de l'ordre public et où il est essentiellement question de châtiment, Lévinas délivre un enseignement éthique ré-actualisé.

D'autre part, si la pluralité herméneutique est mise en valeur par l'étude de l'herméneutique de Lévinas, celle-ci est d'une certaine façon remise en cause par la forme dialogique de la médiation judéo-chrétienne qui peut se voir le théâtre de monologues houleux dont l'unique but serait le renforcement identitaire d'un groupe par

⁴² Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, p. 11.

rapport à l'autre. À l'instar de Jacob Neusner⁴³, je crois que bien (trop) souvent, le dialogue n'a pas eu lieu :

« Some dialogue! It was not even a disputation. Christian aggression, Judaic dissimulation – nothing more. Not only has there been no dialogue, there has been even a moment of reflection on the requirements of dialogue, beginning, after all, with the condescension of courtesy – the condition of discourse if anyone really wants to talk. [...] For each, dialogue provided the occasion of a monologue on affirmation of the faith »⁴⁴.

Pourtant, Lévinas promeut le *dire* sur le *dit* c'est-à-dire le dialogue en lui-même pour sa valeur d'échange. De plus, chez Lévinas, l'épiphanie du visage non verbale est déjà une forme de dialogie. Et c'est là que son apport est pertinent pour le dialogue car il encourage la diversité, la pluralité, la tolérance dans un contexte où les vérités théologiques sont on ne peut plus fortes.

La possibilité d'un dialogue accompli demeure possible. Neusner et Lévinas se rejoignent car tous deux préconisent l'importance du *dire* sur le *dit* pour que les fossés théologiques ne prennent pas le dessus dans les échanges.

Neusner lui-même nous encourage dans cette voie car il reconnaît la dissimulation permanente et parle même d'hypocrisie, pour qualifier l'attitude des juifs vis-à-vis des chrétiens⁴⁵ et leur résistance à s'engager à proprement parler dans le dialogue. Lévinas prend la force du judaïsme – à savoir la pluralité – pour que les juifs eux-mêmes puissent s'en servir et ainsi s'ouvrir à une réelle médiation avec les chrétiens.

Le soi, l'Autre et Dieu sont unis autour d'une expérience unique intégrée par le vivre-ensemble, comme le démontre le choix thématique du commentaire établi par Lévinas⁴⁶. Si la quête du sens du texte fait office de première étape exégétique pour mieux appréhender le monde du texte, la recherche de l'éthique – qui passe

⁴³ Jacob Neusner, « There has never been a Judaeo-Christian Dialogue – But there can be one », *Cross Currents*, 42 (1992), p. 3-24.

⁴⁴ Jacob Neusner, « There has never been a Judaeo-Christian Dialogue », p. 6.

⁴⁵ Les rabbins ont nié l'existence des chrétiens dans leurs commentaires talmudiques.

⁴⁶ Il s'agit du texte : *Traité Sanhedrin*, 6 b.

inconditionnellement par la ren-*contre* avec l'altérité – se profile comme une philosophie à part entière : voie vers la transcendance.

1.2 L'en-jeu de l'Autre : l'intrigue en-visagée

L'influence des Écritures dans la philosophie altruiste de Lévinas s'avère probante ; reste à savoir comment la figure de l'*Autre* émerge de son herméneutique biblique. En quoi est-elle incontournable pour saisir la notion d'*altérité* ? Quelle est-elle véritablement ? L'objectif de cette deuxième section est de présenter l'*altérité* dans la philosophie de Lévinas⁴⁷ notamment à travers la thématique d'épiphanie du visage. Le prolongement biblique s'incarne par la reconnaissance de l'Autre, l'ouverture que le sujet peut avoir à la vue du visage. Une problématique perdure, à savoir : quelle définition donner à l'*altérité* ? L'*altérité* n'est pas (pour Lévinas) uniquement par rapport à un sujet contrairement à la pensée commune. L'Autre n'est que par rapport à un soi ; l'Autre, c'est déjà et avant tout, un vis-à-vis, un face à face, une relation. C'est parce que l'Autre est différent du soi qu'il *est*. L'originalité de la pensée de Lévinas inverse cette conception ontologique puisque d'une certaine façon, c'est parce que l'Autre se présente à moi et m'élit que je *suis*. L'interpellation du soi est radicale : il se doit (par application de la responsabilité et des Commandements) de répondre de l'Autre. Dès lors, il est-pour-l'Autre avant même d'être-pour-lui. Il s'agira d'établir comment ces caractéristiques s'articulent dans la pensée d'Emmanuel Lévinas.

1.2.1 Aperçu des commentateurs : Guibal et Narbonne

Le développement des auteurs pour cette section sur l'*altérité* se sera établi autour des thématiques de la responsabilité ou du rapport de l'altérité (notion voulue comme philosophie) avec la théologie dont elle tire ses préceptes. Guibal et Narbonne offrent deux points de vue différents mais non moins complémentaires.

⁴⁷ Il convient ici de souligner que je me concentre sur une œuvre en particulier d'Emmanuel Lévinas : *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1971

La thèse de Francis Guibal retrace un cheminement semblable à celui que j'emprunte pour aborder la philosophie de Lévinas, c'est-à-dire depuis la Torah jusque la notion de transcendance. Dans son article⁴⁸, Guibal discerne la « théo-logie » de Lévinas (c'est-à-dire le « langage sur Dieu ») d'une certaine onto-*théo*-logie ambiante introduite entre autres par Heidegger. Le tournant opéré par Lévinas récuse la logique des théologiens quant à la question du soi et de Dieu, au profit du ressenti divin, de la rencontre altruiste. Guibal affirme que pour « Lévinas, l'ouverture du vivant humain à l'imprévisible réalité n'accède à sa vérité qu'en s'inclinant devant la hauteur de l'autre homme »⁴⁹. Tout en ouvrant son analyse aux thématiques connexes comme la justice, l'Infini ou la transcendance, Guibal caractérise la philosophie transcendantale de Lévinas de phénoménologie éthique : « la phénoménologie éthico-métaphysique de Lévinas scrute surtout la percée de sens qui se produit à travers le Visage »⁵⁰. La divinité se joue dans l'Autre face à soi, tout en étant liée à l'herméneutique, comme tend à le rappeler Guibal, car cette entrée en relation qui se fait par la parole (« Me voici ! ») r-éveille le dit écrit des Saintes Écritures qui appelle à la responsabilité :

« La vie des Écritures est inséparable de leur transmission et de leur enseignement, soit d'un renouvellement constant du sens auquel est nécessaire la singulière pluralité des voix interprétantes »⁵¹.

Dans cet article, Francis Guibal peint un portrait concluant de la philosophie de Lévinas. Son travail n'est pas original par la nouveauté sinon par sa qualité et son accessibilité.

Jean-Marc Narbonne évoque quant à lui le détour par l'Autre que le soi se doit de faire pour atteindre l'Infini divin. La thèse de cet article est portée dans le titre lui-même : « De l' "au-delà de l'être" à l' "autrement qu'être" : le tournant lévinassien »⁵². Le

⁴⁸ François Guibal, « Dieu sans le savoir – Une raisonnable façon de parler de Dieu ? », Shmuel Trigano et Danielle Cohen-Lévinas (dir.), *Emmanuel Lévinas et les théologies, Pardès*, vol. 42, (2007) p. 45-64.

⁴⁹ F. Guibal, « Dieu sans le savoir – Une raisonnable façon de parler de Dieu ? », p. 48.

⁵⁰ F. Guibal, « Dieu sans le savoir – Une raisonnable façon de parler de Dieu ? », p. 50.

⁵¹ F. Guibal, « Dieu sans le savoir – Une raisonnable façon de parler de Dieu ? », p. 51.

⁵² Jean-Marc Narbonne, « De l'au-delà de l'être à l'autrement qu'être : le tournant lévinassien », *Emmanuel Lévinas : une philosophie de l'évasion, Cités*, numéro 25 (2006), p. 69-75.

critique fait référence à plusieurs textes de Lévinas – *De Dieu qui vient à l'idée* (1992) ou *Autrement qu'être au-delà de l'Essence* (1990) – pour illustrer l'ambivalence du questionnement ontologique. Narbonne reconnaît la nécessité dans la pensée de Lévinas, de participer à des échanges entre le sujet, l'Autre et Dieu. Cependant, Narbonne ne parvient pas, à mon sens, à réellement répondre à la problématique ontologique énoncée. De plus, il semblerait que la question du divin – toujours selon Narbonne – ne devienne que secondaire au regard de l'importance éthique de l'agir du sujet. Mais il poursuit en affirmant qu'avec Lévinas, il se trouve face à «un agapè qui monte, à savoir un amour désintéressé qui justement parce qu'il est tout tourné vers son prochain et séjourne près de lui, autorise une remontée vers Dieu»⁵³. Jean-Marc Narbonne en vient à considérer le primat de l'éthique dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas à la condition que «le divin se montre prêt, disons, à se détourner un instant de ses affaires pour se tourner vers les nôtres»⁵⁴. Cette conception binaire me paraît éloignée de ma propre compréhension de Lévinas : il semblerait que Narbonne transpose des modèles relationnels propres aux humains, sur la relation avec Dieu. La philosophie lévinassienne dans la perspective de Narbonne amorce (à juste titre) «un autrement qu'être» : reste à savoir si les motifs évoqués par Narbonne correspondent à la conception de Lévinas, ce dont je doute grandement ; sa théorie du détour n'est-elle pas finalement l'expression de son propre détournement de l'essence⁵⁵ de la pensée de Lévinas ?

Ces deux articles offrent un panorama divergent mais non moins intéressant de la réception de l'altérité dans la philosophie de Lévinas. Quand bien même ce point n'est pas abordé dans mon développement, il semblerait que l'acceptation du rapport qu'entretient Lévinas avec la théologie semble déterminant sur la réception de sa pensée chez les critiques. À mon sens, l'altérité (au sens lévinassien) telle qu'appréhendée par Francis Guibal s'avère mieux saisie et son analyse de meilleure qualité que celle de Jean-Marc Narbonne, bien trop théorique et coupée d'une réalité existentielle

⁵³ J-M. Narbonne, « De l'au-delà de l'être à l'autrement qu'être : le tournant lévinassien », p. 74.

⁵⁴ J-M. Narbonne, « De l'au-delà de l'être à l'autrement qu'être : le tournant lévinassien », p. 73.

⁵⁵ L'essence de l'être dans la terminologie lévinassienne est la quiddité de l'être.

(potentielle certes, mais non moins importante). Une certaine dualité semble s’instaurer quant à la réception de l’altérité entre Guibal et Narbonne ; pour ma part, je me situerai davantage dans la perspective énoncée par Guibal.

1.2.2 *Le visage et l’Autre*

L’épiphanie du visage est une théorie incontournable dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas qui en fait un rituel : conjugaison des théories phénoménologique et éthique. L’essence même de l’*altérité* est articulée dans l’épiphanie du visage ; il me semble donc pertinent de s’attarder sur le sens que Lévinas insuffle à ce concept qui illustre la rencontre entre le Même et de l’Autre.

Le Même et l’Autre

Qui est le Même ? Qui est l’Autre ? L’autre du même ; le même de l’autre, ce n’est pourtant pas du pareil au même. Je m’appuierai sur la section I intitulée « Le Même et l’Autre » ainsi que sur la section III « Le visage et l’extériorité » de *Totalité et Infini*⁵⁶ d’Emmanuel Lévinas pour émettre des *hypo*-thèses, des pistes suggérées par Lévinas pour identifier les concepts du Même et d’Autre.

« Le moi, ce n’est pas un être qui reste toujours le même, mais l’être dont l’exister consiste à s’identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l’identité par excellence, l’œuvre originelle de l’identification »⁵⁷. Mais ce moi évoqué, n’est pas pour autant dénué de complexité. En effet, Lévinas poursuit :

« [...] le moi qui pense s’écoute penser ou s’effraie de ses profondeurs et, à soi, est un autre. Il découvre ainsi la fameuse naïveté de sa pensée qui pense « devant elle », comme on marche « devant soi ». Il s’écoute penser et se surprend dogmatique, étranger à soi. Mais le Moi est le Même devant cette altérité, se confond avec soi, incapable d’apostasie à l’égard de ce « soi » surprenant »⁵⁸.

⁵⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini – Essai sur l’extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1971.

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 25.

⁵⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 25.

Le moi ne serait-il qu'une opposition à l'Autre ? Non, rétorque Lévinas,

« l'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme. [...] Si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre »⁵⁹.

Il poursuit en problématisant l'entrée en relation du Même avec l'Autre où il serait alors question de privation de l'altérité de l'Autre par le même⁶⁰ (p.27) L'Autre absolument autre est l'Étranger. Étrange étrangeté au service d'une rencontre incongrue, la rencontre de deux mondes, de deux langues animées de deux significations distinctes, dans un « espace-temps »⁶¹ unique.

« Mais l'Étranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux pouvoir. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. Mais moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre. La conjonction et n'indique ici ni addition, ni pouvoir d'un terme sur l'autre. Nous tâcherons de montrer que le rapport du Même et de l'Autre – auquel nous semblons imposer des conditions si extraordinaires – est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même. La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours, où le Même ramassé dans son ipséité de « je » - d'étant particulier unique et autochtone – sort de soi »⁶².

Le Même et l'Autre sont ainsi définis, entendus, articulés dans la pensée de Lévinas. Cette distinction entre le Même et l'Autre n'est pas pour autant dichotomique comme l'on va pouvoir le retrouver chez Ricœur. Quand bien même leur ren-contre semble difficile, la spontanéité n'est pas exclue, loin de là ; il s'agit de l'épiphanie du visage : convocation à la responsabilité, à l'agir éthique.

⁵⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 26.

⁶⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 27.

⁶¹ Cette singularité de l' « espace-temps » sera développée dans la troisième étude où il la valeur de la rencontre et du présent sera davantage illustrée par la comparaison (voire la rencontre d'une certaine façon) des concepts d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur.

⁶² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 28.

L'épiphanie du visage

« La position en face, l'opposition par excellence, ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement part de l'Autre. L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage »⁶³.

Duel. Opposition. La ren-*contre*, le vis-à-vis, le face à face avec l'Autre, au-delà de tout dessein herméneutique du visage détenant un sens, est la réunion de deux espaces, de deux totalités. Le « voir un visage » devient dès lors synonyme du sixième Commandement des dix donnés à Moïse sur le Sinaï : « Tu n'assassineras point ». Cette réunion entre les deux protagonistes, moi et l'Autre, ne s'accomplit pacifiquement que par l'appel à la responsabilité auquel il renvoie. Ainsi, « pour chercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur »⁶⁴. Ce que Lévinas appelle la parole d'honneur est cet engagement, cette reconnaissance de l'Autre dans sa différence mais aussi dans sa mêmeté par rapport à lui qui le conduit à réitérer l'Alliance. Je tiens ici à souligner que la parole d'honneur à laquelle fait référence Emmanuel Lévinas est avant tout un acte de reconnaissance. Avant même de se verbaliser, l'agir éthique s'avère en quelque sorte incontournable.

L'Autre suscite de multiples interrogations dont l'unique réponse est l'accueil verbal inconditionnel, comme si l'Autre face à soi replaçait le sujet dans son humanité, existant non plus de par son unicité mais dans sa vulgaire humanité :

« La présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserme, en énonçant un monde objectif et commun ; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique. La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage, double tout discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux, mais comme moment

⁶³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 28

⁶⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 221.

irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent »⁶⁵.

« La relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance – la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi »⁶⁶. Emmanuel Lévinas, dans cette citation, suite à l'épiphanie du visage, fait appel à l'autre en moi, ce qui dans sa philosophie est synonyme d'Infini :

« L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement. Un être *recevant* l'idée de l'Infini – *recevant* puisqu'il ne peut la tenir de soi – est un être enseigné d'une façon non maïeutique – un être enseigné dont l'exister même consiste dans cet incessant débordement de soi (ou de temps) »⁶⁷.

Comme le laisse entendre Lévinas, il y a un lien entre l'être, l'Autre et l'Infini. L'Autre est, en quelque sorte, vecteur vers une transcendance qui se localise (!) dans l'Infini ; la rencontre avec l'Autre est alors mouvement vers l'extériorité, voie vers l'Infini. Quel est cet Infini ? À cette question déterminante, Lévinas esquisse une réponse : « Poser l'être comme extériorité, c'est apercevoir l'infini comme le Désir de l'infini, et par là, comprendre que la production de l'infini appelle la séparation, la production de l'arbitraire absolu du moi ou de l'origine »⁶⁸. Réponse ontologique qui ne fait que révéler la quête d'un équi-*libre* éthique entre le toi et le moi.

La responsabilité – issue de l'herméneutique des Écritures et du Commandement d'Amour envers son prochain « Tu n'assassineras point » – dirige le soi vers l'Autre. Il, le soi, est l'obligé de l'Autre (l'étranger, la veuve et l'orphelin et potentiellement Dieu ou le Messie). Mais comme le relate Lévinas, cette médiation est lourde de sens, les facteurs impliqués sont nombreux : la liberté de l'Autre, son intégrité, sont déterminants pour la réalisation d'une médiation équi-*librée* c'est-à-dire où la liberté du Même et de l'Autre est constatée. L'apparition de l'Autre est avant tout visuelle ; à la vue du visage, le soi est interpellé, prié, sollicité : c'est un événement. L'épiphanie prend ici tout son

⁶⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 221.

⁶⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 223.

⁶⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 223, en italique dans le texte.

⁶⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 224

sens puisqu'elle est définie comme « la manifestation d'une réalité cachée »⁶⁹. Cette sollicitation du visage est initiation même à la non-violence :

« Le visage où se présente l'Autre – absolument autre – ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix »⁷⁰.

Dès les premières pages de la section I de *Totalité et Infini*, le philosophe insiste sur la valeur de la perception : la sensibilité. La vue, dans l'inter-*action* qui a lieu avec l'Autre, n'est pas à négliger, la ren-*contre* serait tout autre dans la philosophie de Lévinas s'il ne s'agissait pas d'un contact visuel (le contact visuel s'impose en quelque sorte au soi et réactive un dire inscrit dans les Commandements). Or, il s'agit bien d'une rencontre visuelle, c'est-à-dire, d'une phénoménologie de la rencontre, au sens où ce serait une observation des phénomènes et de leurs modes d'apparition, considérés indépendamment de tout jugement de valeur qui crée l'épiphanie du visage en tant que telle.

« Cette relation entre Autrui et moi qui luit dans son expression n'aboutit ni au nombre ni au concept. Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, - mais son visage où se produit son épiphanie et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun et dont les virtualités s'inscrivent dans notre nature [...] »⁷¹

Lévinas développe cette thématique du voir et la mène au fil des pages vers celle de l'espace, étant donné que le face à face en s'accomplissant crée un espace de ren-*contre* pour le soi avec l'altérité⁷², avec sa propre altérité, celle qui lui est sienne. En effet, après avoir vu de ses propres yeux le Visage, le soi s'adresse à l'Autre qui n'est plus un Autre indéfini sinon son Autre, celui qui lui est désigné. Une autre dimension intervient et l'accueil se fait verbal : le soi interpelle l'Autre à l'accusatif, par la formule chère à Lévinas « Me Voici ! ». Cet échange de paroles intègre une nouvelle dimension dans la

⁶⁹ Définition issue du dictionnaire du Trésor de la Langue Française (TLF) le 23 mars 2009, <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=4027548540;>

⁷⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 222.

⁷¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 211-212.

⁷² Cette thématique de l'espace sera abordée ultérieurement sous un angle inhérent au dialogue entre juifs et chrétiens.

perception de l'altérité – non pas que la corporéité ne puisse rendre compte de l'accueil de l'Autre mais la parole offre une panoplie de signes qui n'est pas sans réveiller le cycle parole-écrit des Textes Sacrés. De plus, « le langage ne joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible »⁷³. Le « Me voici ! » lie le soi à l'Autre, il s'offre à lui pour le protéger. Dans cette formule à l'accusatif la totalité du Même est brisée vers l'Infini, il y a extériorité : « La parole se refuse à la vision, parce que le parlant ne délivre pas de soi des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur à toute image qu'il laisserait. Dans le langage, l'extériorité s'exerce, se déploie, s'é-vertue »⁷⁴. Langage et être sont intimement corrélatifs. La parole adressée à l'Autre face à soi est application de l'extériorité et donc voie vers la transcendance⁷⁵.

1.2.3 *Acquis pour le dialogue*

En quoi l'*altérité* telle qu'entendue par Lévinas peut-elle s'articuler dans ma problématique de médiation judéo-chrétienne ? Le concept d'épiphanie du visage offre à mon sens une formidable médiation entre le Même et l'Autre, entre le juif et le chrétien. Que ce soit par la reconnaissance de sa différence ou la recherche de similitude, le premier face-à-face qui unit juif et chrétien est un instant éthique, c'est-à-dire qui se doit de correspondre au sixième Commandement « Tu n'assassineras point ». L'épiphanie du visage lévinassienne glisse peu à peu vers un autre niveau que celui du face-à-face puisque la rencontre se transforme (voire est transformée par les protagonistes) en échange verbal où le « Me voici ! » est de rigueur.

Qu'est-ce que Lévinas apporte concrètement au dialogue judéo-chrétien ? Peut-on se servir de la perspective de Lévinas comme guide pour mieux comprendre le dialogue

⁷³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 224.

⁷⁴ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 330.

⁷⁵ Je rappelle ici brièvement le sens de la transcendance donné par le Trésor de la Langue Française (TLF – le 6 avril 2009) : « ce qui est transcendant, de ce qui se situe au-delà d'un domaine pris comme référence, de ce qui est au-dessus et d'une autre nature ».

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=4211377020;r=1;nat=;sol=1;>

judéo-chrétien ? L'échange qui s'établit par l'interaction linguistique permet la rencontre des deux totalités inhérentes à chacun des protagonistes juif et chrétien tout en leur proposant une réalité qui les respecte mutuellement. Il y a une évolution de la vision de l'Autre vers le langage, le ressenti change et offre une nouvelle perception sensorielle de l'altérité.

« Parler, au lieu de “laisser être”, sollicite autrui. La parole tranche sur la vision. Dans la connaissance ou la vision, l'objet vu peut certes déterminer un acte, mais un acte qui s'approprie d'une certaine façon le “vu”, l'intègre à un monde en lui prêtant une signification et, en fin de compte, le constitue »⁷⁶.

Lévinas est-il en assonance avec le judaïsme ? Lévinas formule la réponse la plus éthique et la plus appropriée qui puisse correspondre à une position juive. *Quelle est la réciprocité de l'argument de Lévinas* ? Lévinas ne bouscule pas le chrétien puisque cette attitude n'est pas sans rappeler la prescription chrétienne de l'amour du prochain. La meilleure parole à adresser à son Autre est le « Me voici ! », c'est l'*inter-pellation* par excellence. C'est à ce niveau là que le langage est éthique : il révèle la reconnaissance de l'Autre par le soi et l'acceptation de sa totalité. Le langage est à percevoir comme la manifestation d'un sens à part entière qui ne nécessite qu'une seule herméneutique, le respect de l'Autre. Cette éthique mène incontestablement vers une transcendance dirigée vers l'Infini. Comme nous l'avons vu précédemment, notre contexte de médiation interreligieuse offre autant d'importance à l'acte de parole qu'au signifiant : la démarche d'*inter-action* par le langage s'avérant le premier pas vers un agir éthique.

En quoi le parler est-il éthique ? Il l'est parce qu'il est reconnaissance de l'Autre en tant qu'Autre, accomplissement des Commandements (*mitzvot*). Il est manifestation de l'élection⁷⁷ de l'Autre, anoblissement de l'Étranger qui ne devient plus personne anonyme mais qui « est » par rapport au soi : le soi et l'Autre (en tant qu'interlocuteurs) deviennent réciproquement leur Autre. Effet miroir, la fraternité opère et met l'homme

⁷⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 225.

⁷⁷ Cette thématique d'élection dans la philosophie de Lévinas sera développée ultérieurement dans l'étude.

dans sa condition d'homme appliquant les commandements divins d'accueil et d'amour du prochain.

« Le langage conditionne ainsi le fonctionnement de la pensée raisonnable : il lui donne un commencement dans l'être, une première identité de signification dans le visage de celui qui parle, c'est-à-dire qui se présente en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, de ses signes verbaux. Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui [...] »⁷⁸.

Ainsi, depuis le contact visuel jusqu'à la première interjection, Lévinas offre à travers sa théorie d'épiphanie du visage une orientation philosophique pragmatique de la rencontre qui peut être judéo-chrétienne. Depuis l'animalité du regard à l'humanité de la parole, Emmanuel Lévinas *ré-fléchit* le langage et offre à ses lecteurs, à ses altérités, une nouvelle réalité dialogique qui se doit de passer par l'épiphanie du visage pour transcender les erreurs passées et améliorer les différents pans du dialogue.

Dans un contexte de dialogue judéo-chrétien, l'importance du *dire* sur le *dit* montre aussi la résilience que les participants juifs et chrétiens peuvent avoir sur des thématiques potentiellement conflictuelles qui atteigneraient leurs identités : reconnaître Jésus comme Messie pour un juif, renoncer à l'incarnation de Jésus comme fils de Dieu pour un chrétien. Se concentrer sur l'échange en tant que tel, c'est favoriser l'écoute et faire fructifier la rencontre. En cela, Lévinas insuffle tolérance et respect envers l'Autre et offre un cadre pour qu'une médiation entre juifs et chrétiens puisse devenir dialogue accompli.

1.3 L'éthique : entre l'extériorité et transcendance

L'objectif de cette troisième section est de traiter l'éthique, toujours en lien avec la notion d'*altérité*. Mais comme on l'aura remarqué, les frontières entre les thématiques sont extrêmement poreuses : l'éthique est présente depuis l'herméneutique des Écritures

⁷⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 224.

jusque dans l'épiphanie du visage. L'éthique est omniprésente à travers toute la philosophie d'Emmanuel Lévinas et il semble parfois bien difficile de la cerner tant ses déclinaisons sont nombreuses⁷⁹. Une certitude émerge : l'éthique est un agir vers/pour/avec l'Autre, c'est « la » philosophie première pour reprendre le titre du colloque de Cerisy et de l'ouvrage du même nom qui est paru suite à cette rencontre. Je n'entends pas aborder les pans (les avatars) de cette notion que j'ai déjà développés précédemment mais bien approfondir encore un autre aspect de l'éthique pour évaluer sa contribution au dialogue judéo-chrétien.

*1.3.1 De l'élection à la fraternité*⁸⁰

L'*altérité* est dans la philosophie de Lévinas à la frontière avec l'élection, le Commandement d'Amour et la fraternité. L'épiphanie du visage annonce le poids de l'éthique lors de la rencontre avec l'Autre. Cependant, loin de ces théories, le philosophe délivre un message simple : le respect de l'Autre. Lévinas parvient dans sa conception de l'altérité à unir les Commandements théologiques et la philosophie qui s'en détache : une éthique « théo-so-phi-que » émerge.

L'élection

Élection. Synonyme : choix. En quoi cette notion d'élection se prête-t-elle à la compréhension de l'*altérité* dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas ? En quoi l'élection est-elle une manifestation éthique ? Avant toute chose, je tiens à évoquer la pluralité sémantique du terme « élection » qui est souvent employé pour qualifier le peuple juif, le peuple élu par Dieu. Point qui est d'ailleurs au centre du dialogue judéo-chrétien puisque c'est cette caractéristique de peuple élu par Dieu qui aura justifié des siècles de persécution à l'encontre des juifs. Ceci étant dit, Lévinas dans l'utilisation de ce terme entend élection plutôt comme l'élection que l'Autre (interface humaine) offre

⁷⁹ Comme illustration de la complexité de l'éthique et de la multiplicité de ses avatars, je pense entre autres au message éthique divulgué par les Écritures (le Dit) et la relation avec l'Autre (le Dire).

⁸⁰ Cette sous-section ne comprend pas d'« aperçu des commentateurs » car j'ai jugé que j'avais suffisamment de commentateurs pour exploiter cette thématique.

au Même (le soi interpellé par l'Autre) : l'élection est offerte par l'Autre au sujet qui se voit élu grâce à l'interpellation visuelle puis verbale.

L'accomplissement du Commandement d'amour que la présence du visage de l'Autre confère est un devoir éthique : « Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent qui me commande de commander »⁸¹. Si l'Autre renvoie le soi à un Commandement, le soi est, peut-être dans une certaine attente car l'inter-*action* guide les pas d'une existence éthique. En effet, « c'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger – et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait originel de la fraternité »⁸².

Mais le soi n'est pas pour autant dénué de questionnement ontologique, car Lévinas – en dépit de la critique allocentriste formulée à maintes reprises par Ricœur à son égard – fait référence à un soi qui est maître de soi, suffisamment maître de lui pour agir éthiquement mais qui doit bien évidemment ne pas demeurer fermé sur lui-même.

L'élection n'est finalement pas la mise de l'altérité sur un piédestal, mais bien élection au sens de choix : choix d'aller vers l'égalité, vers la fraternité, vers l'éthique.

La transcendance

De l'épiphanie du visage reçu à l'accueil, l'agir verbal s'avère la meilleure solution d'inter-*action*. Avant d'esquisser l'ontologie linguistique que l'on peut retrouver d'une certaine façon dans la philosophie de Lévinas, force est de constater que derrière un échange verbal anodin entre le sujet et son Autre se joue la liberté, l'accomplissement de la responsabilité et la fraternité.

Ce mouvement de rencontre est la manifestation d'une extériorité en référence ici au titre de *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*. L'altérité et l'éthique ont comme condition *sine qua non* l'extériorité. En effet, comment un individu peut-il être dans une

⁸¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 234.

⁸² E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 235.

situation de rencontrer s'il ne sort pas de sa propre totalité (à comprendre ici comme son monde qui lui est propre)? L'extériorité est un mouvement vers l'Infini donc potentiellement vers Dieu. De façon caricaturale, il convient d'appréhender la totalité comme l'espace clos de l'individu, son monde qui lui est propre; l'Infini comme l'espace de rencontre mais aussi divin; l'extériorité comme une transcendance, c'est-à-dire comme une sortie d'un espace clos vers un espace *in-fini* et qui passe successivement vers l'Autre puis vers la fraternité, ensuite vers un pluralisme.

Ainsi, l'identité du soi et de son autre est avant tout humaine, et déterminer leur unicité revient à insister sur leur unité propre : la fraternité. Mais la parenté humaine telle que l'entend Lévinas est à considérer dans son unité, les uns par rapport aux autres, vers Dieu. La quiddité des existences (dominée par la responsabilité, la fraternité et la liberté) – des deux individus face à face, d'un visage face à un visage, d'un homme face à un autre homme, humains différents par leurs unicités mais unis par leur humanité – leur permet d'être et ainsi d'agir entre eux, de se rencontrer, de *dia-loguer*. La rencontre entre ces deux totalités, incarnées par les sphères inhérentes à chaque individu ou intériorités, est un mouvement vers l'extériorité, une sortie de soi vers cet Autre qui devient mon Autre⁸³ – au sens où je suis *son* obligé – un cheminement *par* le transcendantal, une voie vers l'Infini. La voie vers l'Autre, la transcendance⁸⁴, se fait voix au risque de se perdre en écho dans l'Infini divin.

1.3.2 *Acquis pour le dialogue*

Peut-on se servir de la perspective de Lévinas comme guide pour mieux comprendre le dialogue judéo-chrétien ? Emmanuel Lévinas, dans la section « Autrui et les Autres » de *Totalité et Infini*, évoque la paternité – thématique que je situerai entre l'élection et l'altérité. Mais cette thématique de paternité m'intéresse d'autant plus que cette même terminologie est directement mise en lien avec la fraternité et que ces deux concepts ont

⁸³ On retrouve ici le sens étymologique de la transcendance qui fait référence à une sortie d'un espace vers un autre.

⁸⁴ La transcendance est une élévation au-dessus d'une limite ici incarnée par la totalité de chaque individu, vers une dimension autre, une sphère Infini qui est espace divin.

longtemps été utilisés pour qualifier les relations entre juifs et chrétiens, tantôt frères (frères ennemis...), tantôt père et fils (père déchu ou fils renié...⁸⁵).

Bref, les comparaisons quant à la filiation de ces deux monothéismes ne manquent pas et à chaque terminologie une conception théologique bien distincte est associée. Depuis la métaphore de l'olivier employée par l'apôtre Paul dans sa lettre aux Romains, paternité et fraternité n'ont (de toute évidence) pas fini d'être exploitées. Les interprétations se sont avérées innombrables pour définir la place du judaïsme par rapport au christianisme et *vice et versa*.

Pour situer l'importance de ce choix thématique au sein de cette sous-section « acquis pour le dialogue », il convient d'évoquer *Traité sur les juifs*⁸⁶ de Franz Mussner dans lequel il énonce la complexité des modèles et leur répercussion selon la terminologie employée. Ainsi, parmi huit modèles répertoriés pour qualifier les relations judéo-chrétiennes, cinq ont une connotation négative : le modèle de la substitution, celui de l'intégration, celui de la typologie, celui de l'illustration, celui de la subsumption ; trois autres peuvent davantage être considérés comme neutres ou positifs : le modèle messianique de la complémentarité, celui de la complémentarité et du dialogue et finalement celui de la christologie de la dépendance. Lévinas a-t-il connaissance de cette terminologie ? Certainement. Mais Lévinas à travers sa philosophie et l'éthique qu'il appose à l'épiphanie du visage démocratise l'élection, car chacun est l'élu de quelqu'un dès lors qu'une relation est instaurée, dès lors qu'un regard est échangé. Je ne pense pas que cette tolérance face l'unanimité au sein des différents courants du judaïsme mais force est de constater que le message porté par Lévinas offre des repères pour construire un cadre pour le dialogue judéo-chrétien.

Qu'est-ce que Lévinas apporte concrètement au dialogue judéo-chrétien ? À mes yeux, Lévinas dans *Totalité et Infini* transcende ces stéréotypes sans pour autant les nier, c'est-

⁸⁵ Au regard de l'histoire entre juifs et chrétiens, force est de constater que les métaphores tragiques ne manquent pas...

⁸⁶ Franz Mussner, *Traité sur les juifs*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Cogitatio Fidae », 1981 (allemand 1979), traduit de l'allemand par Robert Givord.

à-dire qu'il reconnaît le poids de ces modèles mais sa force philosophique (puisée dans son interprétation théologique) lui permet de les transcender, d'aller au-delà de leur poids. La possibilité de substituer « juif » ou « chrétien » à « individus » dans cette citation illustre cette transcendance conceptuelle de l'élection que Lévinas intègre à un nouvel humanisme, celui de l'Autre homme.

« Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance – ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées. La paternité ne se ramène pas à une causalité à laquelle les individus participeraient mystérieusement et qui déterminerait, par un non moins mystérieux effet, un phénomène de solidarité »⁸⁷.

Dès lors, élection et paternité ou fraternité sont entremêlés. Cependant que signifie la paternité comme modèle de représentation des relations judéo-chrétienne ? Lévinas rappelle que :

« La paternité n'est pas une causalité : mais l'instauration d'une unicité avec laquelle l'unicité du père coïncide et ne coïncide pas. La non-coïncidence consiste, concrètement, dans ma position comme frère, implique d'autres unicités à mes côtés, de sorte que mon unicité de moi résume à la fois la suffisance de l'être et ma partiellité, ma position en face de l'autre comme visage »⁸⁸.

La paternité est aux frontières d'un humanisme et illustre le mouvement de l'individu lors de sa rencontre qui se doit de s'adapter à l'Autre :

« Dans cet accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où par conséquent, il m'aborde à partir d'une dimension de hauteur et me domine), s'instaure l'égalité. Ou l'égalité se produit là où l'Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité ; ou l'égalité n'est qu'une idée abstraite et un mot »⁸⁹.

Pour ce qui est de la religion en tant que telle, Lévinas achève cette sous-partie en esquissant la thématique de l'élection divine : « Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans

⁸⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 235.

⁸⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 235-236.

⁸⁹ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 236.

une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui »⁹⁰. Finalement, l'élection n'est pas chez Lévinas là où on l'attendrait mais cette terminologie permet néanmoins de saisir une perspective comparable à celle de Ricœur⁹¹. L'élection est rendue accessible par Lévinas qui en fait non plus une thématique sujette à la discorde mais bien un point d'union entre juifs et chrétiens. Bien loin de préjugés qui ont circulé sur les juifs comme peuple choisi pour des privilèges, Lévinas insiste sur l'élection pour des responsabilités qui sont sacrées. Ainsi, Lévinas s'inscrit dans la tradition juive mais le développement du philosophe a lieu dans un débat philosophique, et c'est en cela que la porosité entre philosophie et théologie s'avère fructueuse : l'élection est dès lors accessible à tous.

Quelle est la fraternité telle qu'entrevue par Emmanuel Lévinas ? La fraternité est ce sentiment de solidarité et d'amitié qui unit des individus ; en quoi cet affect peut-il être applicable à l'inter-*action* entre deux individus dans notre cadre de dialogue interreligieux ? Je ne tiens pas ici à aborder l'entièreté de cette valeur dans la philosophie de la rencontre chez Lévinas, mais la nier c'est nier la bonté et la justice qu'invoque la vue de l'Autre.

La fraternité, toujours d'après ma compréhension de *Totalité et Infini*, est une caractéristique même de l'humain, qui en fait quasiment une part de son identité⁹². En effet :

« Le statut de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain. Elle s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance [...] La fraternité humaine a ainsi un double aspect, elle implique des individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut

⁹⁰ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 236.

⁹¹ J'y reviendrai ultérieurement dans la troisième étude.

⁹² Le message pacifique induit par la promotion d'une valeur telle que la fraternité par Emmanuel Lévinas dans sa philosophie est intimement lié à une certaine herméneutique des Écritures. Je conviens évidemment avec d'autres auteurs critiques du philosophe que Lévinas n'est pas un théologien et je respecte la revendication de ce dernier à demeurer philosophe avant tout. Néanmoins, sa perception de l'humanisme, toujours d'après ma compréhension de ses travaux, n'est pas sans évoquer certains commandements divins (cf. « Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé », p.92).

de différences ultimes dans un genre ; leur singularité consiste à se référer chacune à elle-même (un individu ayant un genre commun avec un autre individu, n'en serait pas assez éloigné) »⁹³.

La plupart des extraits des ouvrages de Lévinas que j'ai sélectionnés pour saisir la notion d'*altérité* dans sa philosophie renvoient non pas à l'unicité du soi mais davantage à une conception collective. L'identité du sujet n'est pas une thématique que je traiterai pour ainsi dire dans ce mémoire de maîtrise ; cependant, pour une juste élaboration de la notion d'altérité, il convient d'identifier le sujet, non pas dans son intériorité – *idem* et *ipsé* – mais dans son extériorité – vers Autrui, vers Dieu, vers l'Infini. À la question : « qui est cet Autre ? », je répondrais par une autre interrogation : « qu'est ce qu'il est ? »⁹⁴.

« La présence du visage venant d'au-delà du monde, mais m'engageant dans la fraternité humaine, ne m'écrase pas comme une essence numineuse qui fait trembler et se fait craindre. Être en relation en s'absolvant de cette relation, revient à parler. Autrui *n'apparaît pas* seulement dans son visage – tel un phénomène soumis à l'action et à la domination d'une liberté. Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu. Le Moi se dégage de la relation mais au sein de la relation avec un être absolument séparé »⁹⁵.

1.4 Conclusion

L'*altérité* s'avère être un paradigme déterminant dans la philosophie de Lévinas qui l'extrait de son herméneutique biblique pour la faire inter-agir avec une philosophie qui ne serait plus uniquement intellectuelle, mais davantage pragmatique, au message pacifique fondamental promu par la fraternité.

La phénoménologie énoncée comme méthode ne trouve finalement son sens qu'à la fin du cheminement intellectuel et sensoriel parcouru. Lecteur d'Husserl, Lévinas fait de

⁹³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 236.

⁹⁴ Humain, bien trop humain... un soi parmi tant d'Autres mais finalement tous tellement humains.

⁹⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 236-237.

l'homme le centre de sa pensée : il l'appréhende comme un phénomène à part entière, un point dans l'Infini, l'épiphénomène d'une *phénoméno-théo-logie*.

La philosophie d'Emmanuel Lévinas établit à mon sens une formidable filiation entre les valeurs pacifiques et les valeurs éthiques bibliques. L'éthique érigée par Lévinas lui-même comme philosophie première transcende sa pensée vers l'Infini où humanisme rime avec altruisme :

« Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la "force qui va", cette impétuosité de courant à laquelle tout est permis, même le meurtre. Le "Tu ne commettras pas de meurtre" qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement »⁹⁶.

Le cheminement opéré depuis l'herméneutique biblique jusqu'à la valeur éthique du langage recentre une seule et même problématique sous-jacente à toute la pensée d'Emmanuel Lévinas : un humanisme en *de-venir* où chacun trouve son agir. Au fondement de toute la pensée lévinassienne, le « souci de l'Autre » invite à re-panser l'humanisme. Les six millions de victimes juives de la Shoah sont le paroxysme même d'un non-humanisme nourri par l'incompréhension et l'ignorance les uns des autres⁹⁷.

⁹⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 339.

⁹⁷ Il convient ici de souligner que la thématique d'élection du peuple juif a été un thème développé dans la propagande hitlérienne : parfaite illustration d'une ignorance qui a conduit à la plus infâme des violences.

« L'espace à soi pareil qu'il s'accroisse ou se nie
 Roule dans cet ennui des feux vils pour témoins
 Que s'est d'un astre en fête allumé le génie ».

Stéphane Mallarmé, extrait de *Poésies*⁹⁸

2 Deuxième étude : Paul Ricœur

Paul Ricœur (1913–2005) est une figure majeure de la philosophie française du XX^{ème} siècle. Par son œuvre imposante, il redéfinit les paradigmes herméneutique et éthique d'une France façonnée par le structuralisme. Quand bien même son travail est teinté d'une certaine suprématie du sujet, il s'avère intéressant de voir en quoi ses théories herméneutiques et éthiques intègrent, conçoivent et reçoivent l'*altérité*.

Dans la même dynamique que la Première étude qui portait sur la philosophie d'Emmanuel Lévinas, l'objet de cette étude est de proposer des pistes de réflexion dont la visée pragmatique est l'amélioration de la médiation judéo-chrétienne. Je n'entends pas embrasser la totalité des thématiques qui font la force de la philosophie de Paul Ricœur – en ce sens, mon travail présenterait des lacunes évidentes. Force est de constater qu'aborder un philosophe aussi productif et à la pensée aussi forte, c'est d'une certaine façon reconnaître la limite d'un exercice académique tout comme celle de sa propre maturité intellectuelle. C'est non sans difficulté que j'ai sélectionné des extraits d'œuvres de Paul Ricœur jugés pertinents pour émettre des *hypo*-thèses ; ma littérature seconde, bien que partielle, offre un panel intéressant quant à la réception d'une thématique.

En quoi l'étude de l'herméneutique telle qu'énoncée par Paul Ricœur ainsi que son éthique permettent-elles de mieux comprendre la notion d'altérité ? L'étude de la philosophie de Ricœur contribue-t-elle à comprendre les enjeux, les impasses, les difficultés du dialogue ? Les concepts de Paul Ricœur permettent-ils d'améliorer la

⁹⁸ Stéphane Mallarmé, « Plusieurs sonnets », *Poésies*, Paris, Gallimard, 1992, p. 56.

pratique du dialogue judéo-chrétien ? C'est dans cette optique que j'entreprends une présentation de la philosophie de Ricœur.

Dans un premier temps, j'aborderai l'herméneutique biblique ricœurienne par l'analyse du texte « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » extrait de *Du texte à l'action*⁹⁹. Dans un second temps, je concentrerai ma réflexion sur l'identité et la relation entre le soi et l'autre, notamment à travers l'étude d'extraits de *Soi-même comme un autre*¹⁰⁰. Enfin, dans un troisième temps, je considérerai l'éthique ricœurienne à travers l'analyse de l'article « Entre philosophie et théologie I : La Règle d'Or en question » extrait de *Lectures III*¹⁰¹.

2.1 L'herméneutique de la Bible

Comment l'herméneutique biblique établie par Paul Ricœur permet-elle de se situer par rapport à la Bible et comment cette approche peut-elle conditionner le dialogue judéo-chrétien ?

2.1.1 Aperçu des commentateurs : Eslin et Stevens

La force argumentative de la pensée ricœurienne en fait une référence incontestable dans la philosophie contemporaine (postmoderne ?) ; par conséquent, un sujet de prédilection pour bon nombre de critiques. Dans mon choix de littérature seconde, je me suis davantage concentrée sur des publications auxquels Ricœur a collaboré et ouvrages collectifs dans lequel il a participé. L'orientation bibliographique que nous avons adoptée traduit notre souci de justesse interprétative à l'égard de la philosophie de Ricœur.

⁹⁹ Paul Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 133- 149.

¹⁰⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La Règle d'Or en question » dans *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 272- 280.

L'article « Paul Ricœur, lecteur de la Bible » de Jean-Claude Eslin s'avère une introduction de qualité pour cerner l'herméneutique ricœurienne¹⁰² qu'il considère comme un art. Guidé par quelques citations de Ricœur, Eslin souligne la singularité de la démarche ricœurienne :

« prendre en compte les genres littéraires bibliques, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, par exemple distinguer le discours narratif, le discours prescriptif, le discours prophétique, le discours sapientiel, c'est comprendre que la *signification* des textes dépend entièrement de la *forme* du discours »¹⁰³.

En accordant ainsi à la forme un rôle essentiel, l'approche exégétique se trouve privilégiée par rapport au commentaire théologique. Eslin aborde différentes thématiques telles que la paternité, la révélation, mais encore la foi biblique. L'analyse du couple parole-écrit (en lien direct avec la notion de révélation), prépondérante dans la réflexion biblique de Paul Ricœur est amenée de façon intéressante :

« il [Paul Ricœur] insiste sur le fait que nous avons en mains des Écritures, que dans la prédication chrétienne la parole a toujours été en dialectique avec une écriture antérieure qu'elle interprète : Jésus lui-même interprète la Torah »¹⁰⁴.

En s'appuyant sur l'étude de l'article « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » de Paul Ricœur¹⁰⁵, Eslin discerne la primauté de l'appropriation dans la compréhension de la foi biblique¹⁰⁶ : « L'inter-prétation, c'est l'*appropriation*, par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes devant l'œuvre »¹⁰⁷. Eslin parvient dans ce bref exposé à mettre en valeur les points forts de la philosophie herméneutique de Paul Ricœur et le rapport on ne peut plus singulier qu'entretiennent les herméneutiques biblique et philosophique. Cependant, son approche plutôt méthodologique ne me

¹⁰² Jean- Claude Eslin, « Paul Ricœur, lecteur de la Bible » dans François Azouzi (dir.), *Paul Ricoeur*, vol. 1, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 250-274.

¹⁰³ J-C. Eslin, « Paul Ricœur, lecteur de la Bible », p. 253, en italique dans le texte.

¹⁰⁴ J-C. Eslin, « Paul Ricœur, lecteur de la Bible », p. 262.

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique ».

¹⁰⁶ Je tiens ici à souligner d'emblée l'importance de cette thématique pour le dialogue judéo-chrétien dans la mesure où cette notion d'*appropriation* sera exploitée ultérieurement dans mon développement (cf. page 63)

¹⁰⁷ J-C. Eslin, « Paul Ricœur, lecteur de la Bible », p. 272, en italique dans le texte.

semble saisir que partiellement la particularité de l'herméneutique biblique de Ricœur qui, malgré des apparences analytiques indéniables, demeure un système de pensée à part entière.

Bernard Stevens s'est intéressé à l'article de Paul Ricœur « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » dès sa parution en 1989. Stevens reformule¹⁰⁸ habilement les théories déterminantes qui sous-tendent la philosophie de Ricœur telles que la théorie narrative, la valeur de la métaphore, le récit ou encore la temporalité. Il discerne dans l'herméneutique établie par/pour le sujet, un tournant dans la pensée de Ricœur qui rejoint dès lors dans le courant de la philosophie réflexive confrontée à:

« La transparence absolue que recherche la philosophie réflexive traditionnelle dans la coïncidence de soi avec soi-même, la phénoménologie et l'herméneutique la reportent constamment dans un horizon de plus en plus éloigné, transformant l'ambition fondationnelle initiale en un projet inachevable, celui d'une interprétation de soi à travers les signes de sa propre réalisation »¹⁰⁹.

La spécificité de l'herméneutique philosophique par rapport à l'herméneutique biblique est ambiguë : d'après Stevens, Ricœur parle d'une inversion possible de primauté, mais de manière tout à fait éphémère, dans la mesure où la singularité catégorielle de l'herméneutique biblique (à savoir « les catégories de texte, de structure, de sens et de référence, de parole et d'écriture, de monde du texte, de distanciation et d'appropriation »¹¹⁰) renverse en quelque sorte la catégorisation usuelle d'un texte, étant donné que le récit biblique « apparaît comme la seule expression possible de la théologie propre à la foi qui unit Israël à son Dieu »¹¹¹.

¹⁰⁸ Bernard Stevens, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricoeur », *Revue Théologique de Louvain* (1989), numéro 20, p. 178-193.

¹⁰⁹ B. Stevens, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricoeur », p. 185.

¹¹⁰ B. Stevens, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricoeur », p. 188.

¹¹¹ B. Stevens, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricoeur », p. 190.

Tout en soulignant la concentration sur le couple parole-écriture établi par Ricoeur, Stevens oriente davantage sa réflexion sur la « chose du texte », telle qu'énoncée par Paul Ricoeur, qui induit la mise en évidence de l'herméneutique biblique comme discipline à part entière – non plus « régionale » sinon indépendante de toute herméneutique générale –, mais également la mise en abyme de la compréhension de soi par l'appropriation :

« La catégorie existentielle *d'appropriation* [...] conduit au moment de la compréhension de soi à travers le monde du texte et au moment de la décision face à la chose du texte. L'être nouveau, qui est la chose du texte, est ce qui permet de constituer la foi. Sans nullement vouloir réduire la foi au travail de l'interprétation – la foi reste un excédant en aval et en amont de l'herméneutique –, Ricoeur veut souligner le lien nécessaire qui unit la foi biblique au mouvement de l'interprétation qui l'élève au langage »¹¹².

Autant Eslin que Stevens insistent sur l'appropriation¹¹³, qui se révèle à travers leurs deux perspectives comme une thématique clé pour bien comprendre l'articulation interne de l'herméneutique ricoeurienne. Que ce soit à travers le couple parole-écriture ou par la multiplicité des formes de discours bibliques, Ricoeur articule son herméneutique philosophique (voire même toute sa philosophie ?) autour de l'herméneutique biblique. Ce que je retiens des deux perspectives apportées par Eslin et Stevens, c'est l'impact de l'herméneutique biblique sur l'ensemble de la philosophie de Paul Ricoeur. En effet, l'herméneutique biblique semble tout autant influencer l'éthique que l'altérité (les thèmes de nos deux prochaines sections).

2.1.2 Lecture d' « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique »

Si j'entends traiter la différence des herméneutiques biblique et philosophique, c'est que mon hypothèse de travail veut situer la source de l'éthique dans la philosophie de Ricoeur afin de mieux identifier l'apport possible au dialogue judéo-chrétien. En effet, la connivence qui existe entre l'herméneutique, l'*altérité* et l'éthique est si forte qu'il

¹¹² B. Stevens, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricoeur », p. 195, en italique dans le texte.

¹¹³ La thématique de l'appropriation sera reprise et développée ultérieurement dans la présente étude.

convient de démêler leurs liens parfois obscurs, sans pour autant prétendre y parvenir parfaitement. Ainsi, *Lectures III*¹¹⁴ ou encore *L'herméneutique biblique*¹¹⁵ auraient pu correspondre à la thématique de l'herméneutique telle que je l'aborde dans mon mémoire. Cependant, l'article « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique »¹¹⁶ extrait d'une de ses œuvres magistrales, *Du texte à l'action*, démontre davantage le passage de l'herméneutique philosophique d'un texte (quel qu'il soit) aux textes bibliques – ce qui dans le cadre de mon projet d'exploration de la notion de l'*altérité* est pertinent. Pour ce faire, Ricoeur décrit, de façon quasi-analytique, sa propre méthodologie herméneutique. Pour ma part, j'aborderai dans cette sous-section (pages 52-54) : la valeur de l'herméneutique biblique par rapport à l'herméneutique philosophique, le caractère double de l'herméneutique et du couple Parole/Écriture, la « chose du texte » et bien entendu la notion d'appropriation.

L'Autre de l'herméneutique philosophique : l'herméneutique biblique

Pourquoi le rapport entre les herméneutiques biblique et philosophique est-il si important dans mon mémoire à visée dialogique? Ce rapport tantôt complémentaire, tantôt indépendant, est essentiel car à travers l'analyse de cette relation se lit l'influence de l'éthique biblique chrétienne dans la conception de l'*altérité* formulée par Ricoeur.

Quelle relation les herméneutiques philosophique et biblique entretiennent-elles ? Telle est la problématique énoncée par Paul Ricoeur dans son article qui se veut élaboration d'une méthodologie dont le but est de mieux cerner le dessein de ces deux herméneutiques distinctes. Relation complexe évidente, Ricoeur évoque à leur propos une « inclusion mutuelle »¹¹⁷. Mais cette apparente subordination de l'herméneutique biblique envers l'herméneutique philosophique, n'est que toute relative, car au fil de la réflexion entreprise par Ricoeur le rapport semble s'inverser. En effet :

¹¹⁴ Paul Ricoeur, *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

¹¹⁵ Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Paris, Le Cerf, 2001.

¹¹⁶ Paul Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 133- 149.

¹¹⁷ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 133.

« L’herméneutique centrée sur le texte trouve une première “application” dans l’usage des catégories structurales en exégèse biblique. Mais, en même temps que cette exégèse se donne comme une simple “application” au domaine biblique d’une analyse valable en principe pour tout texte, elle développe des traits qui annoncent le renversement du rapport entre les deux herméneutiques qui s’affirmera lorsque l’on passera des “structures” du texte au “monde du texte” »¹¹⁸.

Paul Ricoeur fait de la structure narrative du texte¹¹⁹, un leitmotiv dans lequel il ressent la manifestation de la foi même :

« la “confession de foi” qui s’exprime dans les documents bibliques est inséparable des formes du discours, j’entends la structure narrative, par exemple, du Pentateuque et des Évangiles, la structure oraculaire des prophéties, la parabole, l’Hymne, etc. Non seulement chaque forme de discours suscite un style de confession de foi, mais la confrontation de ces formes de discours suscite, dans la confession de foi elle-même [...] »¹²⁰.

En s’appuyant sur les travaux de Gerhard Von Rad¹²¹, Paul Ricoeur se concentre sur la valeur de la foi qui émerge d’une herméneutique de la Bible établie par le lecteur, lecteur qui n’est pas passif mais bien lecteur-herméneute : le récit et la foi sont ainsi liés. L’enchevêtrement n’en demeure pas pour autant moins problématique puisque la porosité des frontières et la subjectivité du jugement établi par le lecteur confère une valeur mystérieuse à la foi.

Le christianisme se singularise par la vérité kérygmatisée qui s’accomplit avec la venue de Jésus dont les accomplissements sont fondés sur des narrations – narrations elles-mêmes restituées par les Évangiles, eux-mêmes soumis à des interprétations... La parole, qui sera l’objet d’une analyse à part entière (dans le prochain paragraphe), est un enjeu pour les chrétiens que reconnaît très justement Paul Ricoeur : « Récit, centré sur un événement-noyau, qui a à la fois une portée historique *et* une dimension

¹¹⁸ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 134.

¹¹⁹ Il s’agit tout particulièrement des formes du discours.

¹²⁰ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 134, en italique dans le texte.

¹²¹ Gerard Von Rad, *Théologie de l’Ancien Testament I*, Genève, Labor et Fides, 1963.

kérygmaticque »¹²². L'ambivalence herméneutique réside selon Ricœur dans la dualité même inhérente à la narration : « D'un côté, en effet, la prise en considération de la structure narrative permet d'étendre au domaine de l'exégèse les méthodes structurales »¹²³ mais

«[...] cette autre dimension [la confession de foi] reste inséparable de la structure du récit ; n'importe quelle théologie ne pouvant être liée à la forme narrative ; mais seulement une théologie qui annonce Jahvé comme le grand Actant d'une histoire de délivrance »¹²⁴.

À ce paradoxe herméneutique, qu'il revient à l'exégète de réunir, le philosophe Ricœur oppose la polyphonie du langage biblique et affirme :

« l'œuvre finie que nous appelons la Bible est un espace limité pour l'interprétation, dans lequel les significations théologiques sont corrélatives des *formes de discours*. Dès lors, il n'est pas possible d'interpréter les significations sans faire le long détour d'une explication structurale des *formes* »¹²⁵.

Parole/Écriture : une herméneutique double

Texte : « *suite de signes linguistiques constituant un écrit* »¹²⁶, miroir d'une réalité éphémère qui peut être fictive. Le texte est le point initial de mes recherches, il incarne à mes yeux, l'épicentre d'une réflexion qui chemine depuis l'auteur et son intention, jusqu'au lecteur avec des répercussions sur son être et son agir. Quand bien même le texte demeure un assemblage de signes, il crée un monde – « le monde du texte » pour reprendre les termes de Paul Ricœur. Ce monde que l'auteur offre comme une trace est le fruit du passage de l'oral à l'écrit. Processus linguistique auquel Ricœur aura accordé grande importance dans sa réflexion herméneutique puisque la nature initiale orale de la

¹²² P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 136, en italique dans le texte.

¹²³ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 136.

¹²⁴ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 136.

¹²⁵ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 137, en italique dans le texte.

¹²⁶ Définition extraite du *Trésor de la Langue Française* (TLF) électronique, le 16 avril 2009,

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?15;s=2322956415;r=1;nat=;sol=4;>

Bible chrétienne intègre le lecteur dans une chaîne de transformations des trinômes « écriture-oralité-écriture » ou « oralité-écriture-oralité » que le lecteur-herméneute va lui-même recréer à travers son acte de lecture. Une certaine circularité est alors à considérer dans le processus herméneutique décrit par Ricœur qui évoque la métaphore de « cercle herméneutique ». La deuxième section de l'article intitulée « La parole et l'écriture » insiste sur l'ambivalence, ou tout du moins la complexité, du couple parole/écriture dans la fondation même du christianisme. En effet, la compréhension du christianisme ne peut se faire que selon la considération de la parole émise par la Torah dont le Christ serait l'accomplissement ; la Parole serait incarnée tandis que les Évangiles en seraient le témoignage (cet aspect qui n'est pas sans conséquence sur le dialogue judéo-chrétien sera repris dans la sous-section « acquis pour le dialogue »).

« C'est ainsi que la théologie chrétienne s'appelle volontiers "théologie de la parole", unissant sous ce vocable l'origine de sa foi, l'objet de sa foi, l'expression de sa foi, tous ces aspects de la parole devenant un unique "événement de la parole" (*Wort-Geschehen*) »¹²⁷.

Ricœur souligne ici la fermeture de la parole et des écritures par une autorité. Scellées, les herméneutiques sont déterminées par une perspective kérygmatisque conditionnant la compréhension de la Torah, qui est désormais l'annonce messianique de Jésus. La Torah devient « l'Ancien Testament » au regard de la nouveauté testamentaire des Évangiles, les couples « parole-écriture-parole » ou « écriture-parole-écriture » relevés par Ricœur figent la Torah à un état scripturaire qui n'est à percevoir que comme une justification du message christologique en soulignant la valeur orale des Évangiles où, bien évidemment, Jésus serait l'intermédiaire, la clé herméneutique. Selon ce prisme, une « chaîne » s'instaure ; elle est, selon Paul Ricœur,

« la condition de possibilité d'une tradition, au sens fondamental de transmission d'un message ; avant d'être ajoutée à l'écriture comme une source supplémentaire, la tradition est la dimension historique du procès qui enchaîne l'une à l'autre la parole à l'écriture – l'écriture et la parole »¹²⁸.

¹²⁷ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 138, en italique dans le texte.

¹²⁸ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 140.

La répercussion de cette perspective d'appropriation de la Torah par les chrétiens fait que le christianisme s'impose comme une pré-compréhension et une Révélation pour le lecteur qui se doit de comprendre la « chose du texte » telle que l'herméneutique canonique l'instaure.

L'herméneutique, une voie/voix vers la « chose du texte »

Qu'est ce que la « chose du texte » énoncée par Ricœur ? Il l'énonce comme la jonction des thématiques¹²⁹ de l'herméneutique philosophique et biblique, l'objet même de l'herméneutique.

« La “chose” du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Or, la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie devant lui. Et ce monde, ajoutons-nous en pensant surtout à la “littérature” poétique et de fiction, prend *distance* à l'égard de la réalité quotidienne vers laquelle pointe le discours ordinaire »¹³⁰.

Pour illustrer cet exposé, Paul Ricœur aborde quatre thématiques relatives à l'herméneutique et démontre leurs spécificités pour une application méthodologique à la Bible. Dans un premier temps, une des applications de l'herméneutique biblique abordée par Ricœur est l'objet de celle-ci. Ainsi, l'herméneutique biblique se doit – pour accomplir une quelconque compréhension chez le lecteur – de déployer son monde du texte :

« Ainsi est placée au-dessus des sentiments, des dispositions, de la croyance ou de la non-croyance, la proposition du monde qui, dans le langage de la Bible s'appelle monde nouveau, nouvelle alliance, royaume de Dieu, nouvelle naissance »¹³¹.

Quand bien même de grandes similarités se retrouvent entre les herméneutiques générale et biblique, force est de constater que Ricœur accorde une primauté à la considération de la « chose du texte », c'est-à-dire du monde spécifique offert par la texte et ce, au nom de

¹²⁹ Les catégories herméneutiques entendues par Paul Ricoeur sont en partie énoncées à la page 140 de l'article « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » où il évoque : « l'objectivation de par la structure, la distanciation par l'écriture, (...) la compréhension de soi (...) ».

¹³⁰ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 140.

¹³¹ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 141.

« l'implication théologique »¹³². Dans un deuxième temps, l'éternelle problématique de l'intention et/ou de l'identité de l'auteur d'un texte est évoquée par Ricœur avec habileté. Dans un troisième temps, une des applications théologiques distinguée par Ricœur concerne le monde du texte biblique lui-même, la cosmologie qui s'y réfère, tout comme les données anthropologiques et sociales qui sont connexes. Dans un quatrième temps, le philosophe souligne la poétique du texte biblique comme une mise en abyme de l'essence du texte :

« La puissance de projection de ce monde n'est-elle pas une puissance de rupture et d'ouverture ? Et, s'il en est ainsi, ne faut-il pas accorder à cette projection de monde la dimension poétique, au sens fort du mot, que nous avons reconnue à la chose du texte ? »¹³³.

Cette ultime catégorie abordée par Ricœur revient à celle du « se comprendre devant le texte »¹³⁴ ; pour ce faire, le lecteur-herméneute ren-*contre* Dieu : entre concept et dénomination la ren-*contre* est double. Le divin est tantôt un mot, tantôt un concept – une altérité évidente – que le lecteur comprend. Paul Ricœur emploie la métaphore de la flèche pour mieux cerner la puissance de l'altérité divine pour le soi qui se devine par-delà le monde du texte :

« [...] comprendre le mot “Dieu”, c'est suivre la flèche de sens de ce mot. Par flèche de sens, j'entends son propre pouvoir double de rassembler toutes les significations issues des discours partiels, et d'ouvrir un horizon qui échappe à la clôture du discours »¹³⁵.

Cette intersection souligne le sens ultime du monde du texte selon Ricœur. En effet, il souligne avec justesse et douceur la porosité des frontières entre textualité, soi et altérité qui marquent la singularité de la nature de l'herméneutique biblique :

« Un cas unique, parce que tous les discours partiels sont référés à un Nom, qui est le point d'intersection et l'index d'incomplétude de tous nos

¹³² P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 141.

¹³³ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 143.

¹³⁴ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 143.

¹³⁵ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 144.

discours sur Dieu, et parce que ce Nom est devenu solidaire de l'événement-sens prêché comme Résurrection »¹³⁶.

La foi et le soi : l'appropriation éprouvée par le sujet

Bien que nous ayons déjà traité de nombreuses thématiques à propos de la valeur de l'écriture ont été esquissées précédemment, il convient d'approfondir certains points importants afin de mieux cerner la trajectoire ricœurienne depuis le texte biblique jusqu'au sujet-lecteur-herméneute vers l'Autre.

La dernière section de l'article de Ricœur intitulée « La constitution herméneutique de la foi biblique » se veut un bilan de l'application de l'herméneutique biblique pour le lecteur situé entre compréhension de soi et monde du texte. Trois conséquences émergent.

La première conséquence est la reconnaissance de la foi, bien que cette conscientisation de la foi ne puisse « être séparée du mouvement de l'interprétation qui l'élève au langage »¹³⁷ comme indépendante de toute méthodologie à proprement parler.

« Ce sont ces événements de délivrance qui ouvrent et découvrent le possible le plus propre de ma propre liberté et ainsi deviennent pour moi parole de Dieu. Telle est la constitution proprement herméneutique de la foi elle-même »¹³⁸.

La deuxième conséquence est relative à « la sorte de distanciation que la réflexion herméneutique a fait apparaître au cœur de la compréhension de soi, lorsque cette compréhension est un “se comprendre devant le texte” »¹³⁹ qui n'est pas exempte d'une certaine distanciation critique de soi face au texte.

La troisième conséquence fait état de la distanciation établie entre le texte et le lecteur-herméneute en sollicitant l'imagination de ce dernier. En effet, Ricœur insiste sur le fait que « quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la “chose” du

¹³⁶ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 145, en italique dans le texte.

¹³⁷ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 146.

P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 146.

¹³⁹ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 146-147.

texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours »¹⁴⁰. La liberté et la décision du lecteur-herméneute sont alors sollicitées : la liberté créative se manifeste par l'imagination à se laisser porter par le texte ; l'imagination étant « cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme *Poème* »¹⁴¹. Cette parabole ricœurienne illustre, me semble-t-il, la singularité de l'herméneutique biblique et la pluralité de son déploiement dont l'intentionnalité première s'apparente à une connexion de la « chose » du texte, connexion des dimensions, du lecteur-herméneute à lui-même, connexion à la manifestation de Dieu.

Ainsi, le terme d'*appropriation* ou la métaphore de l'arc herméneutique nécessite une définition. Cette analyse se propose d'étudier le passage essentiel du discours à l'écrit ainsi que l'enchevêtrement des cercles. Pour ce faire, je m'appuierai sur d'autres passages de textes de Ricœur pour extraire des définitions précises de ses concepts clés. La notion d'appropriation telle que l'entend Ricœur est déterminante pour la compréhension du lien entre le texte et le lecteur lui-même. En effet,

« Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence à se comprendre. Cet achèvement de l'intelligence de soi caractérise la sorte de philosophie réflexive que j'ai, à diverses occasions, appelée réflexion concrète. Herméneutique et philosophie réflexive sont ici corrélatives et réciproques »¹⁴².

Cette analyse thématique de l'appropriation pose le texte comme miroir : celui du signifié textuel ; l'éveil au monde du texte n'est pas unique, il éveille le sujet-lecteur-herméneute à son sens. Appliquée à la Bible chrétienne, l'appropriation s'avère associée à la foi du chrétien. La compréhension n'est pas due au hasard : elle le fruit d'une réflexion intellectuelle et de la méthodologie évoquée précédemment dans l'article « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique ». Le texte est un miroir, qui

¹⁴⁰ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 147.

¹⁴¹ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 148, en italique dans le texte.

¹⁴² Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte » dans *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 153-178, p. 171.

au-delà du sens émis, offre au lecteur une *ré-flexion*, une *inter-pellation*. Il s'agit alors de ressentir le glissement opéré vers le lecteur depuis le texte, vers l'Autre que soi... puisque « dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive –, la constitution du soi et celle du sens sont contemporaines »¹⁴³. Le sens du texte tend, par l'appropriation effectuée par le sujet-herméneute, vers la signification : ce que Ricœur nomme « la chose du texte »¹⁴⁴ et qui est dans une perspective biblique synonyme de foi. Le texte, support de dimensions multiples, retrouve une actualité à la fois temporelle grâce à l'herméneutique : « le texte avait seulement un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure ; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant (...) »¹⁴⁵. Reste à savoir à quels dépend l'*appropriation* chrétienne s'effectue-t-elle ?

En somme, nous avons mis en valeur quelques caractéristiques de la théorie herméneutique de Ricœur : premièrement, la présence du couple parole-écriture, deuxièmement, l'appropriation comme méthodologie herméneutique à part entière, troisièmement, la « chose du texte » comme l'objet même de l'herméneutique.

2.1.3 *Acquis pour le dialogue*

Qu'est ce qu'apporte concrètement la théorie de l'herméneutique de Ricœur au dialogue judéo-chrétien ? « Expliquer plus, c'est comprendre mieux »¹⁴⁶ : le slogan ricœurien peut parfois apparaître très technique pour un lecteur étranger à ses concepts philosophiques. Cependant, le projet d'éthique de Ricœur dans lequel s'inscrit son herméneutique est loin des théories mais bel et bien ancré dans un pragmatisme. Deux thématiques amenées par Ricœur enrichissent le dialogue judéo-chrétien d'une

¹⁴³ Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte », p. 175.

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La Règle d'Or en question » dans *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 286.

¹⁴⁵ Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte » dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 177.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, « Qu'est ce qu'un texte ? », p.157.

perspective intéressante qui contribue à un progrès : d'une part le couple parole-écrit, d'autre part l'idée d'appropriation.

Dans un premier temps, l'aspect de circularité de la parole et de l'écriture évoqué par Ricœur (incontournable dans le cadre d'une problématique de dialogue judéo-chrétien) s'avère un apport de qualité quant à la question herméneutique. En effet, considérer le rapport de l'oralité aux Textes Sacrés, dans la perspective de Ricœur, c'est en quelque sorte apposer son regard de philosophe sur la question du dialogue interreligieux. La métaphore du cercle est employée par Ricœur pour qualifier l'herméneutique qui unit le lecteur au texte ; or un cercle peut s'avérer vertueux si son implication et ses conséquences sont génératrices ou vicieuses si elles s'avèrent néfastes.

« La religion juive et la religion chrétienne se disent fondées sur une parole reçue comme Parole de Dieu [...] Or le rapport entre Parole de Dieu et Écritures saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture pour le lieu de manifestation de la Parole ; autrement dit, la Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Écritures qui lui donnent comme un corps [...] ; mais l'Écriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la trace scripturaire »¹⁴⁷.

Entre l'expliquer et le comprendre : apprivoiser la philosophie herméneutique, biblique ou non, de Paul Ricœur, c'est se confronter – en tant que chercheur – à un champ lexical précis façonné par l'intention du philosophe. L'intérêt de l'étude de l'herméneutique biblique pour le dialogue judéo-chrétien à travers l'étude de l'article « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » de Paul Ricœur aura permis de souligner l'enchevêtrement des cercles et l'éternel passage de l'oralité à l'écriture qui constitue la Bible chrétienne. Dans le cadre du dialogue judéo-chrétien, il serait pertinent de se concentrer sur la valeur du dialogue et l'importance, que l'on soit juif ou chrétien de participer à la réactivation de ces cercles herméneutiques, non pas avec un regard

¹⁴⁷ P. Ricœur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 268-269.

théologique qui pourrait être source de différends, mais bien avec un regard philosophique pour en faire un appel à la rencontre entre juifs et chrétiens. La prescription herméneutique de Ricœur est bien dans l'invitation à considérer l'*altérité*.

Tout comme chez Lévinas, la parole se révèle un enjeu essentiel, notamment par rapport aux Écritures auxquelles elle est directement liée. Le christianisme s'affranchit du judaïsme par une élaboration herméneutique qui est celle de l'*appropriation*. Appropriation qui est la seconde thématique que Ricœur apporte au dialogue. Mais cette appropriation qui se fait de façon exponentielle ne s'arrête que dans les Canons érigés par l'Église. Or, le cercle herméneutique s'arrête quand

« l'Église clôt le canon, constituant en écriture achevée et fermée le corpus des témoignages ; désormais, toute prédication qui prendra les écritures pour guide de sa parole sera appelée chrétienne ; elle n'aura pas pour vis-à-vis une écriture – la Bible hébraïque –, mais deux écritures, l'Ancien et le Nouveau Testament »¹⁴⁸.

L'herméneutique de Ricœur aborde à travers le concept d'appropriation un litige judéo-chrétien. En effet, au-delà même de la compréhension du texte que le chrétien peut réaliser, l'appropriation du texte se poursuit encore ; tant et tellement que si une identité est trouvée devant le texte par la pénétration dans le monde du texte, cette autre identité se fait « approprier ». En appliquant cette hypothèse au dialogue judéo-chrétien, l'altérité hébraïque est intégrée, appropriée pour façonner l'identité chrétienne. Il y a « vol ». Le contentieux est central : juif et chrétien ne peuvent définitivement pas lire les Écritures ensemble. L'*appropriation* telle que décrite par Ricœur a, dans le contexte judéo-chrétien atteint son apogée : un point de non-retour qui oscille entre compréhension l'un de l'autre ou stupéfaction quant à l'écart interprétatif.

Un extrait des « Notes de la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme » (1985)¹⁴⁹ offre une illustration on ne peut plus éclairante quant au

¹⁴⁸ P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », p. 139, en italique dans le texte.

¹⁴⁹ « Catholiques et juifs : un nouveau regard – Notes de la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme », *Les Actes du Saint-Siège*, numéro 1900, juillet 1985.

positionnement de l'Église catholique sur la question herméneutique et ses répercussions dans les relations judéo-chrétiennes. Dans la continuité de la déclaration *Nostra Aetate* numéro 4, l'Église promeut l'étude et le dialogue entre juifs et chrétiens au nom d'un héritage commun. Toutefois, comment peut-on parler de respect mutuel quand l'appropriation par le chrétien de ses Écritures fondatrices doit être, selon le document, de discerner que « le sens définitif de l'élection d'Israël n'apparaît qu'à la lumière de l'accomplissement total (Rm 9,11) et que l'élection en Jésus-Christ est encore mieux comprise en référence à l'annonce et à la promesse (cf. He 4, 1-11) »¹⁵⁰ ? Comment évoquer la compréhension du judaïsme lorsque la lecture chrétienne fait l'éloge de la lecture typologique ? Force est de constater que prôner le respect est une chose et énoncer des vérités théologiques en est une autre. L'appropriation chrétienne de l'héritage juive engendre un préjudice à la théologie juive ; ce texte dont les intentions sont certainement bonnes en est l'illustration. Les limites de l'herméneutique se font ressentir. Cependant, c'est avec clairvoyance que le document romain affirme qu'il faut travailler ensemble sur la construction d'une cohésion sociale.

Ricœur est-il en assonance avec le christianisme ? Il me semble que la perspective Ricœurienne correspond à un christianisme universel et sa position face au judaïsme est courante, c'est-à-dire imprégnée par le souci de vérité (dans une perspective herméneutique, on pourrait appeler cela la « clé de la compréhension »). *Quelle est la réciprocité juive à cette voix ricœurienne ?* Sur cet aspect, Ricœur comme chrétien rejoint la perspective juive de Lévinas puisque tous deux voient dans le Dire un point inconditionnel de rencontre, d'échanges, d'inter-action.

Comment intégrer les perspectives herméneutiques de Ricœur au dialogue judéo-chrétien ? Peut-on se servir de la perspective de Ricœur comme guide pour mieux comprendre le dialogue judéo-chrétien ? Concrètement, Paul Ricœur soulève un contentieux mais sa théorisation herméneutique (biblique et philosophique) offre une façon de comprendre l'écart identitaire entre juifs et chrétiens qui trouve sa rupture dès l'interprétation des Textes Sacrés. Son concept d'*appropriation* offre une explication on

¹⁵⁰ « Catholiques et juifs : un nouveau regard », p. 734.

ne peut plus valable pour comprendre les positions juives et chrétiennes face au texte¹⁵¹ mais également pour saisir que l'altérité demeure un enjeu. En effet, que ce soit avec la menace de l'appropriation identitaire des chrétiens qui guettait les juifs ou le silence le plus troublant des rabbins vis-à-vis des chrétiens, une question est latente : l'altérité n'a-t-elle pas finalement été trop longtemps ignorée ?

Cependant, reste à savoir dans quel contexte cette ren-contre est prescrite ; des questions persistent pour envisager une ren-contre juste entre juifs et chrétiens : *en quoi le principe d'appropriation du texte n'est-il pas transposable à la figure de l'altérité ? Par le principe d'appropriation, l'Autre face au soi, n'est-il pas, d'une certaine façon, mien et par conséquent négation de l'intégrité de l'Autre ?*

2.2 L'altérité chez Ricœur : le soi et l'autre

Au terme d'une réflexion sur l'herméneutique biblique dans la philosophie de Ricœur, force est de constater que l'altérité est reléguée au second plan par rapport au soi qui est en perpétuelle recherche de sens (textuel ou personnel). L'Autre¹⁵² apparaît quelque peu éclipsé au profit du lecteur, du sujet-herméneute, du soi qui trouve dans la lecture de la Bible une attestation identitaire. Mais qu'en est-il vraiment de l'altérité dans la conception de Paul Ricœur ?

Je baserai mon analyse de l'altérité sur des sections de *Soi-même comme un autre*¹⁵³. En effet, le cheminement choisi par Paul Ricœur dans cet ouvrage permet de mieux capter l'éthique finale qui en émerge – ce que Ricœur appelait lui-même « sa petite éthique ».

¹⁵¹ Notons ici que la composition de la Bible chrétienne est le pur produit de l'appropriation dans la mesure où celle-ci reprend la plupart des textes de la Torah mais en changeant l'ordre et en la considérant comme la préfiguration des Évangiles.

¹⁵² Dans l'étude précédente il convenait de transcrire l'Autre avec une majuscule comme le faisait Lévinas ; cependant, dans la philosophie de Ricoeur l'accent serait davantage apposée sur le « Soi » ; ce pourquoi par convention je ne transcrirai pas « l'autre » ricœurien avec une majuscule ou alors pour souligner la différence entre Lévinas et Ricoeur.

¹⁵³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Cependant, avant d'aborder l'éthique comme telle, il est nécessaire d'appréhender les protagonistes de l'action : le soi et l'autre.

2.2.1 *Aperçu des commentateurs : Kemp*

Peter Kemp dans son article « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur »¹⁵⁴ propose de démontrer le caractère indispensable de la théorie narrative pour l'éthique ricœurienne et ainsi d'illustrer le rapport entre le soi et l'autre.

Le soi et l'autre sont d'après Kemp liés par la narration (ou une certaine forme de narrativité) dont il apparaît difficile de les éloigner. Loin de vouloir intégrer une théorie supplémentaire à mon étude ricœurienne, l'entreprise de Kemp permet d'évoquer cette théorie déterminante pour la philosophie de Ricœur avec un prisme éthique. En effet, la narration convoque le lecteur à une décision éthique :

«[...] le monde quotidien qui constitue l'arrière-fond de la figuration narrative est plein d'approbation et de réprobation des actes humains, et la lecture du récit oblige le lecteur à prendre position par rapport à l'éthique ou à la vision de la vraie vie que l'œuvre du moins implicitement, donne à entendre »¹⁵⁵.

Kemp discerne la Règle d'Or comme fondement essentiel de cette théorie. Écho direct de la textualité biblique, ce principe altruiste universel de non-violence explique la relation que l'autre et le soi entretiennent : c'est une « attitude éthique fondamentale »¹⁵⁶. L'auteur souligne l'importance de l'intention éthique dont les origines sont dès lors synonymes de liberté :

¹⁵⁴ Peter Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur » Jean Greisch et Richard Kearney (dir.), dans *Paul Ricoeur – Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisery, Paris, Cerf, 1988, p. 337-356.

¹⁵⁵ P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 337.

¹⁵⁶ P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 338.

« L'éthique, dit Ricœur [...] est née d'un projet par lequel l'être humain veut prendre position de lui-même, s'affirmer comme liberté. [...] Par cette intention la liberté s'arrache à la nature et à ses lois en vue de *s'attester* ou rendre témoignage d'elle-même par le moyen d'œuvres dans lesquelles elle se rend objective »¹⁵⁷.

Cependant, si la problématique de mon mémoire se concentre davantage sur la question de l'altérité, l'accent dans l'article de Kemp (qui se veut fidèle aux dires ricoeuriens) est mis sur l'attestation du sujet, c'est-à-dire sur la prise de conscience par le sujet de sa propre liberté. C'est ici que se situe l'écart conceptuel quant à l'altérité entre Lévinas et Ricœur. Kemp poursuit son analyse et distingue la nuance éthique entre les deux philosophes à partir de la notion de visage. En effet, « Ricœur considère le message tacite du visage plutôt comme une requête que comme une interdiction : une demande de l'aimer comme moi-même avant d'être une interdiction de le tuer »¹⁵⁸. La reconnaissance du visage de l'Autre¹⁵⁹ est le premier acte dans la voie éthique. Kemp saisit la singularité de Ricœur quant à la philosophie du sujet :

« [...] bien que la rencontre avec le visage de l'autre soit le fait primordial de l'éthique, l'affirmation de ma propre liberté précède [...] l'affirmation de la liberté de l'autre, car "si je ne comprenais pas ce que veut dire *je*, je ne saurais pas que l'autre est *je* pour lui-même, donc liberté comme moi" »¹⁶⁰.

La reconnaissance de la liberté de l'Autre comme égale à la mienne s'avère un enjeu de chaque instant pour tout agir éthique. Kemp soulève ici un point déterminant dans la conception ricoeurienne du sujet et retrace les fondements de l'éthique au-delà de toute narration. Cet agir éthique prôné, reconnu avec justesse par Kemp se poursuit essentiellement dans l'inter-*action* : la fraternité, l'égalité et la justice sont dès lors réception de l'autre et manifestation éthique pour le sujet agissant.

¹⁵⁷ P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 339, en italique dans le texte.

¹⁵⁸ P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 339.

¹⁵⁹ Cf. Note 56.

¹⁶⁰ Paul Ricoeur « Le problème du fondement de la moralité » p. 43, cité par P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 337.

Pour achever la lecture de l'article de Kemp, je me permettrai de mettre ce qui a été dit précédemment en lien avec la narrativité, à savoir que c'est par l'action que l'analyse théorique de l'éthique esquissée trouve écho dans le récit :

« Ensuite, c'est un monde dont l'action est toujours déjà articulée dans des signes, des règles et des normes. Ce sont des "codes culturels" qui en tant que "programmes" de comportement, donnent forme, ordre et direction à la vie. C'est en fonction de ces normes – coutumes ou mœurs – immanentes à une culture, qu'on peut juger les actions selon une échelle de préférence morale »¹⁶¹.

Kemp offre un regard extrêmement intéressant sur l'éthique qu'il perçoit comme fondement même de la narrativité, alors que Ricœur lui-même considérerait la narrativité comme précurseur à l'éthique. Son regard perspicace et sa perspective éthico-narrative font de cet essai une critique de qualité pour comprendre l'éthique de Ricœur et saisir au mieux les enjeux connexes à sa philosophie.

L'herméneutique de Kemp ouvre l'éthique à une perspective « théosophique » nécessaire pour mieux saisir la portée de l'*altérité* dans philosophie de Ricœur. L'originalité de Kemp illustre, à mon sens, l'actualité d'une philosophie forte et atemporelle qu'est celle de Paul Ricœur.

2.2.2 *La voix du texte : l'identité narrative*

La question de l'*altérité* à partir de l'herméneutique est délicate : le texte – biblique ou non – est en quelque sorte la première *altérité* qui se pose au lecteur-herméneute ; cependant, mon point n'est pas ici d'apposer des caractéristiques humaines à une intertextualité évidente, mais bien de saisir le concept d'*altérité* dans la philosophie de Paul Ricœur. Une problématique perdue : *quelle est la singularité de la notion d'altérité définie dans la philosophie de Ricœur ? Quel lien unit la Bible au soi et à l'Autre ?*

¹⁶¹ P. Kemp, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », p. 342.

Ricœur, pour parler de la notion d'identité, y appose un vocable précis qui permet une catégorisation rigoureuse. Toujours dans le sillage de la théorie narrative, Paul Ricœur discerne deux catégories constituant l'identité en tant que telle : la première est l'*idem* ; la seconde est l'*ipsé*. Parler, définir, analyser l'identité du sujet est ici nécessaire dans mon raisonnement de façon à mieux comprendre la position de l'autre par rapport au soi dans la philosophie ricœurienne.

Ricœur développe dans *Temps et Récit* un concept déterminant pour toute sa philosophie, celui de « l'identité narrative », mais je ne l'aborderai pour ma part qu'à travers la section « Le soi et l'identité narrative » de *Soi-même comme un autre*¹⁶². Ce concept est fort et complexe, je ne ferai que l'esquisser pour mieux situer la prépondérance du texte dans la compréhension du soi – soi incontournable (voire prédominant dans la philosophie de Ricœur) pour saisir l'*altérité*. À l'origine de ce concept, la triade « décrire, raconter, prescrire »¹⁶³ qui s'anime de la façon suivante :

« J'ai formé alors l'hypothèse selon laquelle l'identité narrative, soit d'une personne, soit d'une communauté, serait le lieu recherché de ce chiasme entre histoire et fiction. [...] la compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction historique, entrecroisant le style historiographique des biographies au style romanesque des autobiographies imaginaires »¹⁶⁴.

Dès lors, cette hypothèse évolue en fondement incontournable de la philosophie de Paul Ricœur qui cerne une nouvelle perspective du soi via la narration. Quelle est la définition du concept d'identité ? En effet,

« Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme *mêmeté* (latin : *idem* ; anglais : *sameless* ; allemand : *Gleichheit*), de l'autre l'identité comme ipséité (latin : *ipse* ; anglais : *selfhood* ; allemand : *Selbstheit*) »¹⁶⁵.

¹⁶² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁶³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.139.

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 138.

¹⁶⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 140, en italique dans le texte.

La mêmeté est d'après Ricœur « un concept de relation et une relation de relations »¹⁶⁶ comprenant l'identité numérique ou qualitative par exemple. L'ipséité est davantage façonnée par le maintien de soi, la permanence dans le temps. Cette bipolarité

« suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmeté »¹⁶⁷.

L'appropriation du texte qui a été abordée précédemment dans l'analyse de l'herméneutique peut être, à mon sens, ici homologuée au processus d'identification. En effet, Ricœur pour mieux cerner le soi n'hésite pas à affirmer que :

« Pour une grande part, en effet, l'identité d'une personne, d'une communauté, est faite de ces *identifications-à* des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros, *dans* lesquels la communauté se reconnaît. Le se reconnaître-*dans* contribue au se connaître-*à*... L'identification à des figures héroïques manifeste en clair cette altérité assumée ; mais celle-ci est déjà latente dans l'identification à des valeurs qui fait que l'on met une "cause" au dessus de sa propre vie ; un élément de loyauté, de loyalisme, s'incorpore ainsi au caractère et le fait virer à la fidélité, donc au maintien de soi »¹⁶⁸.

La narrativité (en lien direct avec l'appropriation) se comprend donc comme une méthode de réunification entre plusieurs parties distinctes de l'identité du sujet qui se confronte à la réalité. L'identité du sujet est, dans la conception de Paul Ricœur, divisée peut-être même morcelée, mais par l'identification du soi sur l'autre, le soi se maintient et perdure. *L'identification du soi sur l'autre ici décrite par Ricœur n'est-elle pas proche de l'appropriation textuelle prescrite comme méthodologie vers la « chose du texte » ?* En quoi l'identification à l'Autre opérée par le sujet ne serait-elle pas une violence faite à son intégrité ? Ou tout du moins une non-reconnaissance de la différence à des fins égoïstes ? Un autre point est sous-entendu dans cette citation, c'est la recherche de non conformisme ; le sujet ne doit pas demeurer au niveau de la collectivité dans laquelle il

¹⁶⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 140.

¹⁶⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 143, en italique dans le texte.

¹⁶⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 146-147, en italique dans le texte.

gravite mais s'élever au rang (sans doute virtuel) des héros, des autres hors normes, complètement autre dans un au-delà imaginaire aux frontières de l'humanité.

L'unité identitaire recherchée peut passer par la narration (avec l'appropriation) ou par l'Autre (avec l'identification) ; la narrativité telle qu'entendue par Ricœur est une pierre angulaire entre la réflexion identitaire du sujet et l'éthique. Il convient comme élément partiel de réponse de souligner que c'est « de l'acte de lire que surgissent les obstacles que l'on va dire sur le trajet de retour de la fiction à la vie »¹⁶⁹. Ricœur perçoit l'ambivalence de l'altérité dans la réalité de la rencontre du soi et de l'autre, il poursuit ainsi : « Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi »¹⁷⁰. L'autre est une forme de violence pour le soi qui voit sa prééminence remise en cause, tout du moins son hégémonie. L'autre *pour* soi ? Telle semblerait être l'équation sous-entendue par Ricœur. Le soi s'impose à l'autre par son attestation (qui passe par une verbalisation) ; toujours dans cette perspective, ne pourrions-nous pas affirmer que le soi, plus encore qu'une imposition, prendrait l'autre en otage pour ses propres fins ?

2.2.3 Ricœur : de l'attestation du sujet à l'altérité.

Attestation : « déclaration verbale ou écrite qui témoigne de la véracité d'un fait, certifie »¹⁷¹. La parole vraie : l'idée de vérité, d'authenticité (en référence directe avec le christianisme) transparaît dans la conception ricœurienne. C'est essentiellement dans *Soi-même comme un autre* que Paul Ricœur fait part de cette thématique. Dès la préface de cet ouvrage, Ricœur tient à éloigner le sujet de l'emprise du *cogito* cartésien et ce, afin de le diriger vers une philosophie plus analytique.

¹⁶⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 188-189.

¹⁷⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

¹⁷¹ Définition extraite du Trésor de la Langue Française (TLF), le 16 avril 2009, <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3325654920;>

« La notion d'attestation par laquelle nous entendons caractériser le mode aléthique (ou véridatif) du style approprié [...] – bref, approprié à l'herméneutique du soi considéré dans sa triple membrure »¹⁷².

L'attestation est un retour sur soi, une croyance en soi pour reprendre les dires de Ricœur qui est témoignée, affirmée, assurée. À ce stade de la réflexion sur l'attestation, il convient de s'interroger *en quoi l'attestation permet-elle de mieux appréhender la notion d'altérité* ? Pour ma part, au-delà de cette théorisation, la parole formulée du sujet se doit d'être adressée à un Autre que soi qui la recevrait. L'altérité serait donc nécessaire à l'attestation du sujet dans la conception ricœurienne. L'altérité serait effacée au profit de « l'hég-ego-nomie » : l'hégémonie d'un ego qui, par un actanciel et un verbal attesté se révélerait pour le moins omnipotent...

Cependant, Ricœur nuance ce concept d'attestation quand il s'agit de l'identité religieuse. Il affirme :

« En retour, une foi qui se sait sans garantie, selon l'interprétation qu'en donne le théologien luthérien E. Jüngel dans *Dieu le mystère du monde*, peut aider l'herméneutique philosophique à se garder de l'*hubris* qui la ferait se poser en héritière des philosophies du *Cogito* et de leur ambition d'autofondation ultime »¹⁷³.

L'attestation renforce le sujet et finalement sous-entend l'autre. Mais qui est cet autre ? Comment l'altérité à partir du soi attesté est-elle perçue par Ricœur ?

« Une nouvelle dialectique du Même et de l'Autre est suscitée par cette herméneutique qui, de multiples façons, atteste qu'ici l'autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens »¹⁷⁴.

Cependant, Ricœur nuance ses propos :

« Dans cet échange entre ascription à la seconde personne et autodésignation, on peut dire que la reprise réflexive de cet être-affecté par l'ascription prononcée par autrui est entrelacée à l'ascription intime de l'action à soi-même. Cet entrelacement s'exprime au plan grammatical par

¹⁷² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.33.

¹⁷³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 380 (qui cite E. Jüngel, *Dieu : le mystère du monde*, vol. 2, Paris, Cerf, 1983).

¹⁷⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 380.

le caractère omnipersonnel du soi qui circule entre tous les pronoms. L'affection du soi par l'autre que soi est le support de cet échange réglé entre les personnes grammaticales »¹⁷⁵.

Ricœur ouvre la dialectique d'ascription-autodésignation à l'éthique même en élisant celle-ci comme cadre incontournable et en atténuant ses propos pour mieux les diriger vers le bien commun et les relations :

« C'est au plan éthique que l'affection de soi par l'autre revêt les traits spécifiques qui relèvent tant du plan proprement éthique que du plan moral marqué par l'obligation. La définition même de l'éthique que nous avons proposée – bien vivre par la sollicitude à la fois exercée et reçue : la dialectique de l'estime de soi et de l'amitié, avant même toute considération portant sur la justice des échanges, peut entièrement être réécrite dans les termes d'une dialectique de l'action et de l'affection »¹⁷⁶.

Altérité et soi sont entremêlés dans la philosophie de Ricœur. L'agir du soi envers l'Autre apparaît essentiellement soumis à un agir éthique qui, bien qu'extrêmement théorisé, n'est orienté que vers le bien-vivre commun : un altruisme relatif pour un philosophe de l'hég-ego-nomie – hégémonie de l'ego.

2.2.4 *Acquis pour le dialogue*

Qu'est ce qu'apporte concrètement la perspective ricoeurienne de l'altérité au dialogue judéo-chrétien. Ricœur est-il en assonance avec le christianisme ? Dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée « Vers quelle ontologie ? » Ricœur s'éloigne de l'emphase du soi pour aller à proprement parler à la rencontre de l'Autre. Cependant, ce détour sur l'ego, qui a été analysé sous différents angles, fait corps avec sa démarche d'herméneutique du sujet car c'est (toujours d'après ma compréhension de sa philosophie) en réfléchissant sur moi-même – avec ou sans texte – que je peux aller ultérieurement vers l'Autre. Contextualisée dans un dialogue judéo-chrétien, la théorie ricoeurienne offre une explication claire de l'altérité et permet de comprendre l'Autre sous un regard introspectif. Le sujet en tant qu'individu est mis en avant dans la théorie

¹⁷⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 380

¹⁷⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 381.

de Ricœur et ce point est, à mon sens, en accord avec la conception chrétienne de l'individu qui va primer dans son rapport même avec les autres.

Peut-on se servir de la perspective de Ricœur comme guide pour mieux comprendre le dialogue judéo-chrétien ? Oui, le point de vue de Ricœur quant à l'altérité nous montre un autre effacé au profit d'un soi en recherche d'une identité à attester. Cette conception se retrouve contextualisée dans le dialogue judéo-chrétien puisque les juifs souvent en minorité et en proie à l'assimilation de la majorité ont parfois du mal à s'ouvrir à l'autre tandis que les chrétiens vont s'ouvrir au point de parfois s'appropriier l'autre juif.

Ricœur, quant à la question de la réception de l'Autre, énonce ceci:

« Une nouvelle dialectique du Même et de l'Autre est suscitée par cette herméneutique qui, de multiples façons, atteste qu'ici l'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens. Au plan proprement phénoménologique, en effet, les manières multiples dont l'autre que soi *affecte* la compréhension de soi par soi marquent précisément la différence entre l'*ego* qui se pose et le *soi* qui ne se reconnaît qu'*à travers* ces affections mêmes »¹⁷⁷.

« L'Autre appartient à la constitution intime de son sens » ; telle est la relation fondamentale qui unit le sujet et l'Autre : la *ren-contre* entre ces deux personnages est déterminée, orientée, axée dans un sens unique. L'échange n'est pas à double sens mais unique. Cependant, Ricœur reconnaît la dimension affective qui unit le soi à l'autre (êtres de relations), le pâtir à l'agir, le ressentir à l'éthique. Du descriptif narratif à la portée du sujet, le prescriptif apparaît logique dans la théorie ricœurienne: tel un accomplissement, la voie vers « la petite éthique » s'avère incontournable. Cette conception centrée sur le sujet a été développée par M.S. Kogan intitulé dans un article « Pour une théologie juive du christianisme »¹⁷⁸ dans laquelle une sous-section aborde le poids de l'affirmation du soi dans la démarche dialogique contemporaine. Cette démarche qui comprend un retour incessant sur le point de vue de l'ego est identifiée par Kogan comme le positionnement chrétien d'une démarche dialogique. Cette théorisation

¹⁷⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 380, en italique dans le texte.

¹⁷⁸ Michael S. Kogan « Pour une théologie juive du christianisme », *Foi et vie*, numéro 18, janvier 1998, p. 59-85.

renforce l'intuition que j'avais précédemment et inscrit Ricœur dans la tradition chrétienne.

Kogan ose aller au-delà des clichés et des conventions qui confortent l'individu et invite juifs et chrétiens à outrepasser le respect inhérent à la bienséance car celui-ci n'est qu'apparence : juif ou chrétien sont tous deux définis par des systèmes qui leurs sont propres, quoiqu'ils disent de leur ouverture et/ou de leur tolérance. Kogan dénonce la politesse oppressante qui ne permet pas d'échanger, mais bien de protéger les apparences. Les limites du « dire » sur le « dit » se font dès lors ressentir. Ainsi, le dialogue n'est pas, dans la perspective introduite par Kogan, le lieu d'affirmation des différences mais bel et bien un espace de rencontre où les singularités, spécificités et autres particularités sont effacées pour voir la richesse que judaïsme et christianisme se sont offerts l'un à l'autre ou, devrais-je dire, l'un-pour-l'autre.

Je m'inscris dans cette ligne prônée par Kogan qui se rend bien compte des limites et difficultés de notre contemporanéité et qui propose de transcender les difficultés ensemble et non pour chaque religion en particulier. Son point n'est pas de nier la spécificité de chacune des traditions mais bien d'optimiser le dialogue pour qu'il se réalise à proprement parler ; ce qui se révèle en assonance avec les théories ricœuriennes qui promeuvent cette forme de rencontre. Que ce soit Kogan ou Ricœur, le pragmatisme semble pour une fois, être mis sur papier et ainsi contribue directement au dialogue judéo-chrétien.

2.3 La Règle d'Or ou l'éthique de l'*altérité*

Dans la continuité de l'herméneutique biblique étayée précédemment puis de la question du soi tout juste décrite, j'oriente désormais ma compréhension de l'*altérité* dans la philosophie de Ricœur vers la réception de la Règle d'Or¹⁷⁹ – jonction entre théologie et

¹⁷⁹ Je tiens ici à spécifier que la Règle d'Or sera dans mon mémoire tantôt typographiée sans majuscule, tantôt avec majuscule et ce, selon la typographie de l'auteur auquel je fais référence: Ricoeur en appose une (je me plie à sa calligraphie) tandis que les commentateurs ne le font pas.

philosophie – que l’on retrouve dans *Lectures III*¹⁸⁰. Quand bien même *Soi-même comme un autre* apparaît de prime abord le choix le plus évident à propos d’éthique, je tiens ici à mettre en évidence l’influence théologique dans l’éthique formulée par Paul Ricoeur. Ainsi, une question apparaît en filigrane : *en quoi la Règle d’Or telle qu’abordée par Ricoeur permet-elle de mieux comprendre la notion d’altérité ?* Peut-on parler à propos de cette Règle d’Or, d’altruisme ou de source du soi ?

2.3.1 Aperçu des commentateurs : Theobald et Hénaff.

« La règle d’or occupe une place centrale dans la “petite éthique” de Paul Ricoeur. Elle structure les trois pas du développement éthique/morale/sagesse pratique »¹⁸¹ : tel est l’incipit de Christoph Theobald qui énonce clairement sa thèse. L’article met en valeur cette thèse sous différents aspects et ce, à travers la philosophie éthique de Paul Ricoeur, en portant davantage attention à *Soi-même comme un autre*¹⁸². En remontant jusqu’aux sources aristotélicienne et kantienne, Theobald veut montrer le cheminement parcouru « tripartite qui va de l’éthique par la morale à la sagesse »¹⁸³. L’article s’achève sur les divergences philosophiques entre Ricoeur et Lévinas.

Ricoeur, dans sa huitième étude de *Soi-même comme un autre*, démontre la volonté universalisante de Kant qui alors, négligerait (selon Theobald) la raison pratique. En effet, Ricoeur insiste sur la réciprocité qui se concrétise par « le respect de la loi et le respect de la personne dans sa singularité, en lien avec la promesse de fidélité et la règle d’or »¹⁸⁴ ; Theobald confirme ainsi la fonction structurante de ce précepte pour toute l’éthique ricœurienne.

Le commandement d’amour de ses ennemis énoncé lors du Sermon de la montagne est vu par Theobald comme le point de départ de toute la réflexion sur la règle d’or.

¹⁸⁰ Paul Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La Règle d’Or en question » dans *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 269.

¹⁸¹ Christoph Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », *Recherches de Science Religieuse*, numéro 83, 1995, p.43.

¹⁸² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁸³ C. Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », p. 44.

¹⁸⁴ C. Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », p. 48, en italique dans le texte.

Theobald relève deux niveaux éthiques que Ricœur énonce lui-même dans *Soi-même comme un autre*, « le “caractère *méta*-éthique” de l’économie du don dans *Soi-même comme un autre* devenant dans ce texte un “statut *supra*-éthique” »¹⁸⁵. Ces deux niveaux permettent de mieux saisir l’enjeu de l’articulation entre théologie et philosophie :

« la tâche de la philosophie et de la théologie est, dans ce texte, la même et elle est double : discerner dans nos formules culturelles de compromis la secrète discordance entre les deux logiques et rendre possible un équilibre instable dans le champ des jugements moraux en situation »¹⁸⁶.

La théologie semble avoir développé un modèle de solidarité qui tend à appliquer la règle d’or de façon plus concrète ; Theobald va plus loin encore dans sa réflexion et émet une hypothèse pour le moins intéressante :

« Peut-être la dramatique biblique de la conscience prend-elle toute sa force quand le croyant se trouve autorisé à chercher et à risquer, dans le dialogue avec soi-même, au milieu de la diversité des styles de vie suscité par cet appel à une “justice excessive”, sa propre démesure dans la mesure humaine »¹⁸⁷.

En guise de conclusion, Theobald envisage la règle d’or comme une spontanéité éthique atemporelle et associe même l’expérience de celle-ci à une ouverture vers le divin.

Cet article offre une perspective complexe et articulée de la règle d’or dans la philosophie de Paul Ricœur. Les critiques formulées par Ricœur à l’égard de Kant ou Aristote m’apparaissent néanmoins mal reformulées par Theobald qui est contraint par le caractère succinct de son article. Le rapport théologie/philosophie n’est, de toute évidence, qu’esquissé. Cependant, ces critiques n’atténuent pas l’originalité des hypothèses herméneutiques émises par Theobald quant à la règle d’or, tout comme la qualité de sa rédaction.

Selon Marcel Hénaff, la règle d’or telle qu’abordée par l’éthique de Paul Ricœur fait appel à une réciprocité équivoque puisque c’est dans *Soi-même comme un autre* que Ricœur problématise la réciprocité « et cela en discutant – entre autres – les concepts de

¹⁸⁵ C. Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », p. 51, en italique dans le texte.

¹⁸⁶ C. Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », p. 51, en italique dans le texte.

¹⁸⁷ C. Theobald, « La Règle d’Or chez Paul Ricoeur », p. 57.

sollicitude et de promesse, d'altérité et d'attestation »¹⁸⁸. Hénaff saisit le concept d'altérité de façon on ne peut plus intéressante puisqu'il contextualise l'éthique ricœurienne en la destinant au « vivre-ensemble ». Le « penser autrui comme tel, c'est-à-dire comme Soi autre que soi, ainsi que le lien de soi à autrui comme inséparable de celui d'autrui à soi » – associé à la Règle d'Or – est ainsi abordé selon une perspective ricœurienne, c'est-à-dire analytique. Hénaff met en dialogue la perception de la Règle d'Or de Ricœur depuis Aristote en passant par Kant et Lévinas.

La démarche de Ricœur

« reprend le débat hors de toute problématique égologique pour interroger le Soi dans sa différenciation entre *idem* et *ipse* et dans son rapport constitutif à ce qu'il n'est pas : altérité du monde, altérité d'autrui et avant tout comme instance réflexive qui travaille toutes les modalités de la question *qui ?* »¹⁸⁹.

En reconnaissant les fondements aristotéliens de son éthique, Ricœur reconnaît l'amitié comme issue possible de l'application de la Règle d'Or : « L'amitié ne relève pas d'une analyse des états affectifs mais bien d'une éthique c'est-à-dire d'un rapport à autrui ; aussi l'amitié pour soi-même, la *philautia*, s'achève dans l'amitié pour l'autre »¹⁹⁰.

La notion de réciprocité est éprouvée par celle de l'universalisme kantien. La raison pure est hissée comme principe fondateur qui incite le soi à appliquer la justice envers son prochain, tel un devoir. Hénaff rend aussi compte des lectures ricœuriennes de Lévinas mais je garde cependant cette comparaison pour l'étude suivante.

Cet article rend fidèlement compte de la lecture ricoeurienne de la Règle d'Or qui se fait dans la tradition d'Aristote ou de Kant. À mon sens, l'exposition d'Hénaff reste trop

¹⁸⁸ Marcel Hénaff, « Remarques sur la Règle d'Or – Ricoeur et la question de la réciprocité » François Azouzi (dir.), dans *Paul Ricoeur*, vol. 2, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 301-326.

¹⁸⁹ M. Hénaff, « Remarques sur la Règle d'Or – Ricoeur et la question de la réciprocité », p. 306, en italique dans le texte.

¹⁹⁰ M. Hénaff, « Remarques sur la Règle d'Or – Ricoeur et la question de la réciprocité », p. 396, en italique dans le texte.

ancrée dans cette tradition éthique dite classique. Malgré une présentation rigoureuse, ce critique n'offre (me semble-t-il) qu'une actualisation limitée de ces théories éthiques où la créativité apparaît négligée au profit d'un résumé de lecture de qualité certes, mais dont l'originalité s'avère limitée. Cependant, la notion de réciprocité est amenée intelligemment mais n'est finalement que survolée.

Que ce soit Theobald ou Hénaff, tous deux sont conscients de l'influence de la Règle d'Or dans la constitution de la philosophie éthique de Paul Ricoeur. Le cheminement identique repris par les deux auteurs depuis Aristote en passant par Kant pour achever par Lévinas démontre la rigueur de leurs démarches respectives. Bien que Theobald ait entrepris de répondre à la question, aucun des deux critiques n'envisage véritablement les conséquences de l'implication d'un précepte théologique comme fondement d'une éthique philosophique.

2.3.2 *La Règle d'Or – énonciation d'un précepte*

La thèse de l'article de Paul Ricoeur est la suivante : « [...] quel sens nouveau la *Règle d'Or* peut-elle revêtir si, non contents de la fonder dans l'autonomie de la liberté, on replace cette fondation elle-même dans la perspective de l'économie du don ? »¹⁹¹. Il me tarde ici de montrer à partir de l'enjeu de Ricoeur en quoi cette maxime éclaire la relation éthique entre individus.

Entre philosophie et théologie

« Entre philosophie et théologie I : la *Règle d'Or* en question »¹⁹². C'est exactement à cette intersection que Ricoeur situe la Règle d'Or. La Règle d'Or se révèle comme l'origine de la morale et de l'éthique. Elle se comprend tantôt comme « le principe suprême de la moralité sans références théologiques »¹⁹³, tantôt comme « une dialectique

¹⁹¹ Paul Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question » dans *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273.

¹⁹² Paul Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question » dans *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273- 282.

¹⁹³ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 273.

subtile avec le commandement d'aimer ses ennemis, dont on peut reconnaître l'enracinement théologique dans ce que j'appelle *l'économie du don* »¹⁹⁴ dans la tradition chrétienne énoncée par Luc 6, 31 et Matthieu 7, 12. De toute évidence, et ce, que le prisme soit religieux ou non, la relation avec autrui est déterminée pour Ricœur par ce principe, ce précepte, cette règle, Règle d'Or que théologie et philosophie déclinent ; reste à savoir en quoi celle-ci permet de mieux recevoir l'*altérité*.

L'agir est prédominant dans cette prescription et c'est aussi en cela (me semble-t-il) que Ricœur se l'approprie aisément dans sa pensée puisque son éthique est définitivement tournée vers l'agir ensemble, le vivre-bien commun. En effet, « l'action n'est pas seulement inter-action, transaction, mettant en relation – et le plus souvent en conflit – une pluralité d'agents mais relation asymétrique entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre, ce que l'autre subit »¹⁹⁵. Il poursuit :

« En ce sens, le problème moral naît de ce qu'une menace de violence est inhérente à la situation asymétrique de l'interaction ; dès lors que quelqu'un exerce un pouvoir sur quelqu'un d'autre en agissant, la possibilité de traiter autrui comme un moyen et non comme une fin est inscrite dans la structure même de l'agir humain »¹⁹⁶.

Excellente explicitation de Ricœur qui cerne l'enjeu que pose l'Autre au soi. Cependant, le défi se prolonge à un autre niveau, non moins important, celui de l'agir libre. En effet,

« [...] c'est encore de l'autre homme, capable d'aider ou d'empêcher, que dépend pour une part l'obtention de ces biens fragiles. A la vulnérabilité de l'action, au regard des phénomènes de pouvoir, s'ajoute la fragilité au regard des biens et des maux fondamentaux dont l'obtention aléatoire conditionne l'exercice de la liberté. C'est à ces biens et à ces maux fondamentaux que la *Règle d'Or* fait allusion quand elle parle de ce que chacun *détesterait* ou *aimerait* qu'il lui soit fait »¹⁹⁷.

¹⁹⁴ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 273, en italique dans le texte.

¹⁹⁵ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 274.

¹⁹⁶ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 274.

¹⁹⁷ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 274, en italique dans le texte.

Vers le « supra-éthique »

La philosophie et la théologie, bien que toutes deux concernées par la réception et l'application de la Règle d'Or, divergent. Ainsi, la philosophie éthique, plus particulièrement l'agir éthique – toujours d'après Paul Ricoeur –, se réfléchirait davantage de la façon suivante :

« [...] en quel sens la formule de base [« agis uniquement d'après la maxime en même temps qu'elle devienne une loi universelle »] est plus fondamentale que la seconde formulation de l'impératif catégorique [« agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre en même temps comme fin et jamais simplement comme un moyen] et si l'une et l'autre formulation rendent entièrement justice à la richesse de sens de la *Règle d'Or* »¹⁹⁸.

Or, c'est une autre problématique qui se pose au théologien. Celui-ci se devrait de placer l'énoncé moral de la Règle d'Or dans une « perspective » « d'économie du don ». Il semblerait que Ricoeur accorde une grande importance à l'étymologie des signifiants entre guillemets. En s'affranchissant de la pensée kantienne qu'il reprend, Ricoeur définit ces termes clés :

« [...] dire *perspective*, ce n'est pas dire “fondement”, mais “sens”, c'est-à-dire à la fois “signification” et “direction” ; dire *don*, c'est envisager une donation originaire qui a pour bénéficiaire toute créature, et non pas seulement la seule humanité et sa moralité, laquelle est bien fondée sur elle-même ; dire *économie*, c'est dire que le don s'exprime dans un réseau symbolique beaucoup plus vaste que celui qui gravite autour de la confession et de la rémission des péchés »¹⁹⁹.

Le champ lexical ricœurien une fois encore très rigoureux met en exergue un référentiel précis qui incite à mettre en corrélation cette « économie du don » avec le don de la Loi qui fait de la maxime non plus un commandement sinon une manifestation supra-éthique : « au point d'articulation de l'économie du don et de l'activité législatrice de la liberté, au point où *le don engendre l'obligation* »²⁰⁰. Mais quand bien même le

¹⁹⁸ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 275.

¹⁹⁹ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 276.

²⁰⁰ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 277.

vocabulaire ricœurien se révèle rigoureux, l'oxymore « économie du don » est laissé pour acquis par le philosophe qui laisse ce paradoxe mystérieux dans son éthique.

2.3.3 *Acquis pour le dialogue*

Qu'est ce qu'apporte concrètement l'éthique ricoeurienne au dialogue judéo-chrétien ? Ricœur met en corrélation la Règle d'Or chrétienne avec le Commandement d'Amour juif. En insistant sur la réciprocité de ces deux concepts, Ricœur exige la réciprocité actancielle des protagonistes en situation. « Comment dès lors ne pas opposer la logique de la surabondance, qui découle directement de l'économie du don, à la logique d'équivalence, qui semble culminer dans la *Règle d'Or* ? »²⁰¹. Or, ce n'est pas le cas du Commandement d'Amour du prochain qui peut s'avérer un « correctif supra-moral plutôt qu'un substitut à la *Règle d'Or*, maxime suprême de la moralité ». Alors même si la réciprocité est évoqué, Ricœur prescrit implicitement la Règle d'Or comme mode éthique d'inter-action. L'éthique ricoeurienne est un enseignement de la tolérance qui s'avère essentielle au déroulement pratique du dialogue judéo-chrétien.

Ricœur est-il en assonance avec le christianisme ? Quelle est la réciprocité de ses théories dans le judaïsme ? Quand il s'agit de l'éthique et d'altérité, Ricœur est évidemment en parfait accord avec le christianisme. Son mystérieux oxymore d'« économie du don » est l'aboutissement d'une lecture chrétienne des commandements. Cependant, quand bien même Ricœur m'est apparu, tout au long de cette étude, comme fondamentalement chrétien, force est de constater que sa volonté pragmatique et son souci de justice s'éloignent d'une lecture chrétienne qui serait, elle, plutôt orientée vers l'amour absolu mais se révèle plutôt proche d'une éthique juive (dans la mesure où la justice prend le dessus sur l'amour inconditionnel). Autre oxymore ricœurien dont le mystère demeure entier...

Peut-on se servir de la perspective de Ricœur comme guide pour mieux comprendre le dialogue judéo-chrétien ? Selon l'argumentation avancée par Paul Ricœur, il s'agit ici

²⁰¹ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 278, en italique dans le texte.

d'écarter l'incompatibilité qu'une certaine herméneutique du Commandement d'amour et de la Règle d'Or offre au lecteur pour mieux situer les deux maximes. En effet, si l'équité est sollicitée par la Règle d'Or, c'est l'asymétrie qui caractérise le Commandement d'Amour²⁰² où l'abondance doit primer quels que soient l'issue ou/et l'enjeu. L'argument de Ricœur est le suivant : « Détaché de la *Règle d'Or*, le commandement d'aimer ses ennemis n'est pas éthique, mais supra-éthique, comme toute l'économie du don auquel il appartient »²⁰³. Appliquer au dialogue, le supra-éthique énoncé par Ricœur est un cadre référent pour faciliter la construction d'un agir commun.

Quelle conclusion en tirer ?

« Ce que l'on appelle l'«éthique chrétienne», ou comme je préfère dire, *l'éthique commune dans une perspective religieuse*, consiste, selon moi, dans la tension entre l'amour unilatéral et la justice bilatérale et dans l'interprétation de l'une dans les termes de l'autre »²⁰⁴.

L'idée de justice est incontournable dans cette argumentation, tout comme la recherche d'équité qui s'avère une quête, un idéal supra-éthique. Le pragmatisme de cet équilibre actanciel est promu à juste titre par Ricœur qui y voit des déclinaisons pour un vivre-bien ensemble :

« Les applications de cette dialectique dans la vie quotidienne, au plan individuel, au plan juridique, au plan social et politique, sont innombrables et parfaitement *praticables*. Je dirais même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos Codes – Code pénal et Code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable bien que difficile et interminable »²⁰⁵.

Comment intégrer les perspectives de Ricœur au dialogue judéo-chrétien ? L'altérité est plurielle : le soi est sollicité par la collectivité ; la Règle d'Or le guide en étant placée

²⁰² Le Commandement d'Amour correspond ici à une conception davantage juive et permet de mettre un point d'honneur sur la valeur supra-éthique des concepts exposés.

²⁰³ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 279, en italique dans le texte.

²⁰⁴ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 279, en italique dans le texte.

²⁰⁵ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 279, en italique dans le texte.

« de façon *concrète* au cœur d'un conflit incessant entre l'intérêt et le sacrifice de soi-même »²⁰⁶. Judaïsme et christianisme sont tous deux menés par ce même désir de justice qui en fait un idéal pour l'homme qui se doit de le vivre. Justice des hommes ou de Dieu ? Indéniablement justice pour les hommes. Il semblerait que l'éthique ricoeurienne permette d'atteindre cet idéal de justice de façon universelle et que ses racines bibliques soient transcendées par la force philosophique de Ricoeur. L'éthique serait-elle une voie possible de réconciliation ? Il semblerait que la perspective ricoeurienne offre cette alternative.

En conclusion, il convient de souligner le souci pragmatique permanent que l'argumentaire ricoeurien revêt. La philosophie se rapproche de ses racines étymologiques, la théologique maxime « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même » peut être appréhendée comme une voie vers la sagesse, accomplissement d'un environnement social pacifique.

²⁰⁶ P. Ricoeur, « Entre philosophie et théologie I : La *Règle d'Or* en question », p. 279, en italique dans le texte.

« L'étoile de la rédemption est devenue visage qui me regarde et à partir duquel je regarde. Ce n'est pas Dieu, mais la vérité de Dieu, qui devient pour moi un miroir »²⁰⁷.

Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*.

3 Troisième étude : synthèse comparative

La troisième étude de ce mémoire est une comparaison des thématiques d'herméneutique, d'altérité et d'éthique présentes dans les philosophies d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur. Cette étude synthétique s'intègre donc davantage dans une démarche en sciences des religions appliquées où la réflexion philosophique, bien que prédominante précédemment, s'effacera au profit d'hypothèses pragmatiques. *En quoi la comparaison des thématiques que j'ai abordées de façon symétrique pourrait-elle contribuer à l'avancement du dialogue judéo-chrétien ?* C'est à la lumière de cette question que je me propose de construire mon étude.

Toute comparaison n'est valable que pour deux choses du même registre. Sans vouloir assimiler les philosophies de Lévinas et Ricœur l'une à l'autre, il s'agit de comparer les thématiques étudiées précédemment en suivant la méthodologie que j'ai employée jusqu'ici, c'est-à-dire aborder une thématique similaire chez chacun des deux philosophes.

Les critiques abordées dans les différents « aperçus des commentateurs » ouvrent une perspective intéressante mais, malgré la qualité des articles ou extraits, se cantonnent, à mon sens, à un point de vue théorique et se révèlent éloignées de mon souci pragmatique d'interaction judéo-chrétienne ; cependant, ces aperçus permettent de situer les notions auxquelles je fais référence.

²⁰⁷ Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 2003 (réédition de 1976), p. 588.

La religion, juive ou chrétienne, par une certaine prescription herméneutique, prédispose la réception que le sujet-croyant peut avoir de l'Autre. Sans pour autant tomber dans le piège offert par les clichés ou autres stéréotypes, il s'avère intéressant, et pour le moins éclairant, de comprendre *en quoi la différence herméneutique peut conditionner la réception de l'Autre dans un dialogue interreligieux*. Par ailleurs, l'éthique s'avère incontournable, que ce soit par l'herméneutique biblique ou même par la relation avec l'Autre : l'éthique s'affirme comme philosophie première²⁰⁸.

Je vais, dans un premier temps, comparer sommairement les différentes herméneutiques de Lévinas et de Ricœur que j'ai décrites ci-haut. Dans un deuxième temps, j'aborderai la question de l'*altérité* face à l'identité attestée où la notion ricœurienne d'attestation sera mise en parallèle avec la notion lévinassienne d'élection. Enfin, dans un troisième temps, l'éthique sera envisagée tel un lien, une *inter-action* entre les pensées de Lévinas et de Ricœur.

3.1 L'herméneutique biblique discutée : genèse d'une altérité

3.1.1 Aperçu des commentateurs : Poché

J'ai choisi d'étudier l'approche comparatiste entre Lévinas et Ricœur de Fred Poché. Son orientation comparatiste en fait un matériel de choix, d'autant plus qu'il est question d'une notion que je veux développer ultérieurement, celle de l'espace. La place de Lévinas dans la compréhension du christianisme chez Poché fait de l'herméneutique biblique le théâtre d'une rencontre entre Lévinas et Ricœur, entre judaïsme et christianisme.

Le sous-titre de la monographie de Fred Poché interpelle « L'hospitalité des intelligences ». En quoi la réflexion sur la philosophie d'Emmanuel Lévinas peut-elle mener à une hospitalité des intelligences ? Qu'est-il entendu derrière cette

²⁰⁸ Je fais ici référence au titre de l'ouvrage de Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

nomenclature ? C'est à partir de *l'agapè* grecque, c'est-à-dire de l'hospitalité, que Poché construit cette métaphore pour mieux articuler le rapport de la philosophie de Lévinas avec la théologie et l'exégèse :

« Le choix de la fenêtre philosophique ou de la lucarne exégétique n'empêche aucunement des croisements de regards, des clins d'œil subtils, dans lesquels, par des procédés d'intertextualités, des dépassements, des frontières s'opèrent. Je préfère alors parler ici non pas de suppression des frontières mais d'hospitalité des intelligences, d'accueil d'autres modalités du pouvoir »²⁰⁹.

À propos de l'herméneutique, Poché souligne avec justesse l'entreprise ricœurienne :

« Comme le souligne Paul Ricœur, la tâche de la christologie consiste à maintenir à l'intérieur du même espace clos de sens, comme deux tendances antagonistes de la même nomination : la célébration de la toute-puissance, qui paraît dominer l'Ancien Testament et la confession de la toute-faiblesse qui semble déclarée par le Nouveau Testament »²¹⁰.

Le champ lexical de l'espace offre de nouvelles perspectives, notamment au plan herméneutique. Poché poursuit au-delà du texte et problématise la conception du sujet comparativement à sa pensée chrétienne, ainsi « Pour lui [Lévinas], le subjectif est la Révélation elle-même. Responsable d'autrui, l'homme est événement de la Révélation »²¹¹. La Révélation demeure dans la manifestation, c'est-à-dire dans une dimension phénoménologique.

Lévinas n'est pas, selon Poché, un philosophe de l'allocentrisme contrairement à la critique ricœurienne communément reprise : la subjectivité est comprise comme une élection, une obéissance aux commandements divins. Mais là encore, cette thématique d'élection n'est abordée que de façon approximative. Poché distingue même dans la philosophie de Lévinas une entreprise avant tout pro-subjective :

« [...] notre philosophe présente sa démarche comme une défense de la subjectivité. Une subjectivité qu'il s'agit de penser comme accueil d'autrui,

²⁰⁹ F. Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, p. 21.

²¹⁰ F. Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, p. 62.

²¹¹ F. Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, p. 59.

comme hospitalité. Cette subjectivité n'est pas le Moi, mais moi, comme unicité de l'irremplaçable »²¹²

Lévinas se manifeste avant tout comme un humaniste qui promeut un humanisme de l'Autre homme, car (toujours selon Poché) : « Lévinas ne veut rien définir par Dieu. Tout simplement parce que c'est l'humain qu'il connaît. C'est même Dieu qu'il désire penser par les relations humaines et non pas l'inverse »²¹³.

En conclusion, l'ouvrage de Poché peint un portrait intéressant des valeurs essentielles à la philosophie d'Emmanuel Lévinas et illustre – me semble-t-il – comment un chrétien peut recevoir la philosophie lévinassienne. Tel qu'annoncé dans le titre, Poché applique aux religions juive et chrétienne ce qu'il prône pour la philosophie, la théologie et l'exégèse, c'est-à-dire l'hospitalité des intelligences. La comparaison des herméneutiques de Lévinas et Ricœur esquisse l'idée d'un espace – d'une spatialité en devenir²¹⁴. De cet espace herméneutique pluriel, Poché reconnaît les limites de la dialogie judéo-chrétienne et va au-delà des préjugés couramment véhiculés à l'encontre d'une religion ou de l'autre. Il ne s'agit ainsi plus de voir en quoi Lévinas est un obstacle ou un chemin vers la théologie chrétienne, sinon de comprendre comment l'hospitalité des intelligences prescrite, en renvoyant le sujet à sa responsabilité pour/de l'Autre, s'avère incontournable pour un contexte dialogique.

Cependant, la critique que je peux formuler à l'encontre du travail de Poché réside d'une part dans la méprise de l'intention de la philosophie de Lévinas. En effet, il me semble inadapté de parler de Lévinas comme « chemin » ou « obstacle » à la théologie chrétienne, tel que le fait Poché, dans la mesure où l'intention du philosophe est davantage de promouvoir le judaïsme dans une démarche on ne peut plus éthique, et non pas de participer à la promotion du christianisme. Au regard de cette critique, Poché se révèle d'une certaine façon trop chrétien, au sens, où il s'approprie l'intention de Lévinas au point d'en faire « un chemin » à la théologie chrétienne (le concept

²¹² F. Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, p. 31.

²¹³ F. Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, p. 16.

²¹⁴ Cette amorce sera reprise ultérieurement dans la section « Acquis pour le dialogue ».

d'appropriation ricœurien prend dès lors tout son sens). D'autre part, la mise en parallèle des philosophies de Lévinas et Ricœur est, à mon sens, trop cantonnée au champ théorique dans la mesure où la dimension pragmatique est omise par Poché.

3.1.2 Confrontation des herméneutiques d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur

L'étude de l'herméneutique biblique des philosophies d'Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur pourrait paraître injustifiée pour bon nombre de lecteurs. La perspective que j'ai décidé de prendre en amorçant ma réflexion sur l'herméneutique biblique était de justifier la *pré-compréhension* que celle-ci offre sur la réception de l'*altérité*. Les deux études précédentes, qui ont toutes deux traitées de l'herméneutique biblique chez Lévinas et Ricœur, ont permis de comprendre le lien qui unit l'herméneutique des Écritures à l'éthique ainsi que sa répercussion sur la reconnaissance de l'altérité.

En quoi l'interdisciplinarité entre théologie, philosophie et sciences des religions est-elle concrétisée dans la compréhension de la notion de l'altérité pour le dialogue judéo-chrétien ? Quelles sont les divergences et convergences de l'herméneutique biblique chez Lévinas et Ricœur ? Cette sous-section tâchera de mettre en évidence les points communs et les différences propres aux herméneutiques lévinassienne et ricœurienne.

Convergences

De ma réflexion quant aux philosophies herméneutiques de Lévinas et Ricœur, trois similitudes se dégagent ; 1) l'importance du passage de l'oral à l'écrit ; 2) l'éthique comme implicite à l'herméneutique ; 3) le lien qui unit éthique, ontologie et altérité.

1) L'importance du passage de l'oral à l'écrit.

Tant Lévinas que Ricœur soulignent l'importance du passage de l'oralité à l'écriture. D'une part, cet aspect dénote, me semble-t-il, un ancrage dans l'humanité du monde propre aux Textes Sacrés où l'Écriture reflète une réalité avant tout humaine propice à une transcendance divine. D'autre part, les deux philosophes nourrissent une réflexion profonde quant à la valeur de l'Écriture en tant que telle et les enjeux qui lui sont implicites, comme son interprétation ou la réactivation de la chaîne oral-écrit-oral.

2) L'éthique comme implicite à l'herméneutique.

Des deux études précédentes sur l'herméneutique des Textes Sacrés, il ressort que le sens commun de l'herméneutique pourrait être éthique. Lévinas et Ricœur invitent le lecteur-herméneute à s'impliquer dans sa lecture et à aller au-delà de l'énoncé pour saisir l'énonciation : l'éthique est une clé de lecture incontournable. La textualité biblique peut à bien des égards être considérée comme la première altérité face au lecteur-herméneute.

3) Le lien qui unit éthique, ontologie et altérité.

Dans cette quête herméneutique où le lecteur-herméneute peut trouver le sens éthique des Écritures, force est de constater qu'il y trouve des réponses à un questionnement ontologique dans la mesure où l'identification à un personnage ou à une situation est rendue possible par l'appropriation (avec Ricœur). On peut même y lire une prescription actancielle (avec Lévinas), envers soi mais surtout envers autrui. L'altérité m'apparaît pour chacun des deux philosophes le vecteur entre éthique et ontologie.

Je pourrais sans doute présenter d'autres similitudes entre les philosophies herméneutiques de Lévinas et Ricœur comme le monothéisme, etc.... mais les trois que j'identifie sont les principaux points de rencontre que je juge déterminants pour nourrir mon argumentaire quant au dialogue judéo-chrétien.

Divergences

Les différences entre les philosophies herméneutiques de Lévinas et Ricœur sont nombreuses ; cependant, voici les deux divergences qui me semblent le plus révélatrices quant à la perspective dialogique que j'entends développer: 1) le symbolisme sous-jacent à l'écriture et à l'oralité ; 2) la précompréhension herméneutique.

1) Le symbolisme sous-jacent à l'écriture et à l'oralité.

Des différences sont évidemment profondes et commencent déjà dans la considération statutaire accordée aux Écritures. Pour Lévinas (juif) les Écritures sont *saintes* car elles unissent le lecteur-herméneute à la nature *sacrée* de Dieu ; alors que pour Ricœur (chrétien), c'est la Parole qui est sacrée, celle qui a été prononcée par les protagonistes de la Bible, même si la valeur scripturaire n'est pas pour autant dépréciée.

2) La précompréhension herméneutique.

L'orientation herméneutique est un trait de caractère qui marque une scission entre juifs et chrétiens puisque l'intention christologique opérée par une lecture chrétienne préconditionne la réception du sens pour le lecteur-herméneute. La conséquence de cette pré-compréhension est le refus d'une certaine polysémie herméneutique qui fige le christianisme à une quête de vérité, la vérité kérygmatique. Or, c'est la polyphonie qui caractérise l'herméneutique juive que l'on retrouve entre autre dans le Talmud. La force du dogme dans le christianisme est assise par les institutions qui, d'une certaine façon, reflètent parfois une image de rigidité ou de non flexibilité herméneutiques qui semblent préférer une lecture figée de la Bible plutôt que progressiste.

Ces deux divergences ne sont pas représentatives de toutes les différences qui distinguent judaïsme et christianisme mais la philosophie intrinsèquement liée à la théologie montre, à mon sens, les dissemblances herméneutiques entre Lévinas et Ricœur.

3.1.3 *Acquis pour le dialogue*

L'analyse ci-dessus des herméneutiques bibliques respective de Lévinas et Ricœur aura esquissé un lien entre leur théorie herméneutique et leur religion juive et chrétienne. Loin de moi l'idée d'apposer une quelconque prédétermination de leur philosophie par leurs croyances religieuses – leurs philosophies sont fortes d'une indépendance irrévocable – mais un lien est présent quand il s'agit d'évoquer leur herméneutique des Écritures.

En quoi l'étude de l'herméneutique des Écritures permet-elle de mieux envisager le dialogue judéo-chrétien ? En ce qu'elle est la considération même de l'altérité plurielle avec laquelle jonglent les deux monothéismes : Autre humain, Autre textuel, Autre spatial (Infini) et Autre divin. Toutefois, l'altérité n'est pas ici la solution à l'équation actuelle du dialogue judéo-chrétien. L'altérité telle qu'elle m'apparaît dans les herméneutiques de Lévinas et Ricœur me pousse à *ré-fléchir*, *in-fléchir*, fléchir la nature même du dialogue. Témoins d'un temps achevé mais sans cesse réactualisé par notre herméneutique, les Écritures ont en elles une valeur d'échange entre hommes, mais

témoignent également des échanges avec Dieu. Cependant, pouvons-nous réellement prétendre comprendre l'Autre ? Je ne le pense pas. Tant Lévinas que Ricoeur ont ressenti le besoin de théoriser la valeur du langage et c'est celle-ci qui fait parfois défaut au dialogue judéo-chrétien, car l'objectif de cette entreprise dialogique n'est bien trop souvent que la compréhension (utopique) de l'Autre avec toutes ses différences. Mais n'est-ce pas une utopie que de vouloir comprendre une altérité que les différences font mystérieuse, voire même obscure ? Ne nous méprenons-nous pas sur l'écoute et sur l'entendement ? Je crois en l'écoute de l'*altérité* mais prétends que l'entendement des différences n'est un exercice que très improbable pour l'entière des communautés, car la compréhension qui est sous-entendue dans l'herméneutique de l'Autre peut être mal reçue. Cependant, l'herméneutique des Écritures prônées par Lévinas et Ricoeur offre un espace nouveau à partir du texte : un espace herméneutique qu'il convient d'explicitier.

Comment les théories herméneutiques de Lévinas et Ricoeur peuvent-elles se matérialiser pour contribuer à l'avancement du dialogue judéo-chrétien ? Les Textes Sacrés se manifestent comme un épiphénomène à part entière : un lieu de quête de sens du message transcendantal et éthique qui peut se muer en quête de soi pour le sujet-herméneute. L'espace scripturaire incarné dans les Écritures s'ouvre vers un nouvel espace : l'*espace herméneutique*. Quel est-il ? En quoi cette hypothèse permet-elle de mieux saisir la notion d'*altérité* ? L'*espace herméneutique* est la spatialité qui relie le lecteur-herméneute au texte en tant que tel. C'est un espace pluriel, autant par la multitude d'interprétations possibles qui peuvent émaner du texte que par la multiplicité de personnes qui y trouvent leurs sens. Évidemment, cet espace n'est que peu propice à accueillir la rigueur dogmatique – bien que ce soient les dogmes juifs et chrétiens qui délimitent l'espace – et un fondamentalisme religieux pourrait se heurter à trop de liberté herméneutique qui ne lui correspondrait pas. Le texte peut être considéré comme la première altérité face au lecteur-herméneute qui rencontre au fil de sa lecture plusieurs Autres, différents, semblables, mais autres. Le lecteur-herméneute peut également se lire dans certains personnages, se *re-trouver*, se *re-con-naître* (en suivant l'étymologie grecque de « naître avec »). C'est un espace pluriel et riche mais qui n'est pas pour autant indéfini puisqu'il répond à des critères d'interprétations qui structurent le sens

selon la méthodologie herméneutique juive ou chrétienne ; l'espace herméneutique est infini – il est connexion, relation, union avec l'Infini.

Qu'est-ce que l'espace herméneutique apporte concrètement au dialogue judéo-chrétien ? De façon à contextualiser ma recherche dans le cadre du dialogue judéo-chrétien, l'espace herméneutique offre une spatialité interprétative plurielle qui unit juif et chrétien face aux Textes Sacrés. La liberté interprétative de l'Autre est respectée. Il sera pour le moins éclairant de constater l'évolution de cet espace au potentiel avéré. L'espace herméneutique, dans un contexte de médiation judéo-chrétienne, me semble être le lieu possible d'un pluralisme herméneutique puisque c'est un espace unique qui reconnaît les différences et les intègre – sans pour autant les ignorer ou les assimiler. Je crois que la possibilité d'un espace théorique juste (voire éthique) invite la tolérance les uns envers les autres.

3.2 L'altérité comparée

La problématique initiale de mon étude était d'offrir au lecteur une certaine conception de l'*altérité* grâce à la compréhension des prismes lévinassien et ricœurien. Au-delà des théories étudiées précédemment, l'éthique de l'Autre est, à mes yeux, celle de l'accueil de l'Autre qui se destine ultimement à l'*inter-action*.

Ainsi, l'*altérité* a été jusque lors abordée sous différents prismes, que ce soit à travers une perspective juive avec la pensée de Lévinas ou avec un prisme chrétien propre à la philosophie de Ricœur. Au fil des études précédentes, j'ai exposé leurs optiques respectives. La comparaison de l'*altérité* entre les philosophies d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur s'avère être une forme initiale de dialogue philosophique.

Tout au long de cette section, par souci de clarté et conformément à l'appellation des philosophes eux-mêmes, l'éthique juive sera désignée par l'expression Commandement d'Amour, tandis que l'éthique chrétienne sera, elle, appelée Règle d'Or. Cette différenciation ne veut en rien opposer l'éthique juive à l'éthique chrétienne ; elle reflète plutôt leur singularité à l'intérieur d'une même tradition abrahamique.

Dans un premier temps, le point de vue de Marc Faessler me semble offrir un bon angle de comparaison de la notion d'*altérité* (notion clé au dialogue judéo-chrétien) entre Lévinas et Ricœur – entre élection et attestation. Dans un second temps, la critique de Ricœur à l'encontre de la conception lévinassienne de l'Autre sera exposée ; ensuite, sera proposée la réponse de Cohen qui se fait l'avocat de Lévinas face à Ricœur. Enfin, dans un quatrième temps, les acquis pour le dialogue seront énumérés.

3.2.1 *Aperçu des commentateurs : Faessler*

La thèse de Faessler²¹⁵, basée sur la « Dixième étude » de *Soi-même comme un autre*, est la suivante :

« La notion d'attestation du soi – à titre de confiance dans le pouvoir de dire, de faire, de se reconnaître narrativement et de répondre moralement de soi – devrait se montrer capable selon Ricœur, d'intégrer dialectiquement ce qui relève chez Lévinas de l'élection du sujet dans la déposition de soi à laquelle le voue l'assignation à la responsabilité-pour-l'autre »²¹⁶.

Faessler compare l'attestation ricœurienne à l'élection lévinassienne afin de créer un pont entre ces deux concepts²¹⁷. N'hésitant pas à jouer sur la sémantique, Faessler évoque à propos de la philosophie d'Emmanuel Lévinas « le soi comme autre dans le même » en faisant ici référence au titre de l'ouvrage de Paul Ricœur *Soi-même comme un autre*, formulation intéressante qui n'est – à mon sens – pas dénuée de conséquences quant à la réception de l'*altérité*.

D'après Faessler, l'attestation du soi promue par Ricœur est l'assurance d'exister pour le sujet. Cette assurance est manifestée par la volonté d'agir pour l'ipséité²¹⁸. Toutefois,

²¹⁵ Marc Faessler « Attestation et élection » dans *Éthique et responsabilité : Paul Ricœur*, Jean- Christophe Aeschlimann (dir.) Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 134-147.

²¹⁶ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 134.

²¹⁷ Comparaison qui se fait vite ressentir comme une opposition...

²¹⁸ L'ipséité est un concept clé de l'identité de l'individu puisqu'elle « est au centre d'une confrontation entre deux usages du concept d'identité. [...] Car l'identité au sens d'idem, toujours liée à la possibilité d'une réidentification du même, signifie d'abord

l'agir serait précédé d'un dire, celui de la promesse : engagement de soi envers soi. La promesse ricœurienne est ainsi définie par Faessler :

« Parole tenue dans la fidélité donnée, la promesse suggère un maintien du soi dans la persévérance et la constance d'une fidélité qui traverse le temps. Sa justification éthique tient à l'obligation de sauvegarder dans sa vérité l'institution sociale du langage et de répondre à la confiance d'autrui »²¹⁹.

La critique ricœurienne à l'encontre de Lévinas est formulée par Faessler qui qualifie métaphoriquement la position de Lévinas comme une « hyperbole excessive » :

« Une hyperbole s'impose. Celle de l'excès, qui – pour rendre compte du fait que dans l'expérience d'autrui l'altérité de l'autre s'absout même de l'appréhension – rompt avec tout langage relationnel, intentionnel ou analogique, visant à ramener à la conscience l'extériorité radicale qui se signifie comme retraite positive de l'Autre. C'est la voie empruntée par Lévinas »²²⁰.

Quelle est la nature du concept d'élection auquel Faessler fait référence à propos du sujet ? Il s'agit de « l'autre-dans-le-même à l'intérieur [duquel] le soi est déposé de soi par une élection qui ne commence pas en lui »²²¹. Le prisme de Faessler est éminemment focalisé sur le soi ; pourtant, celui-ci permet de mieux saisir l'altérité dans un système égologique.

Ainsi, le sujet s'expose à l'Autre, il est à sa merci.

« C'est pourquoi la relation à l'autre ne peut se décrire que selon l'hyperbole d'une passivité plus passive que toute passivité – celle où le soi se reçoit vulnérabilité, en rupture d'assise ; 'me voici' exposé dans l'abandon de tout abri mais assigné, par cela même, à une unité de soi qui est absolue non coïncidence à soi »²²².

unicité numérique (la même chose deux fois), puis ressemblance interchangeable (substitution possible de l'un à l'autre), enfin continuité ininterrompue – toutes désignations qui font tourner le problème de l'identité personnelle autour d'un invariant relationnel persistant temporel », M. Faessler « Attestation et élection », p.136.

²¹⁹ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 136.

²²⁰ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 140.

²²¹ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 141.

²²² M. Faessler, « Attestation et élection », p. 141.

L'unicité du soi vis-à-vis de l'Autre, au sens de l'impossibilité de se dérober, s'avère un ordre ontologique pour le tiers :

« C'est la raison pour laquelle la rupture – où, selon Ricœur, le moi s'enfermerait dans la clôture d'une totalisation thématique incapable de comprendre sans la réduire l'indiscernable altérité d'autrui – n'est pas, pour Lévinas à mettre au compte du Même, mais à celui de l'Autre qui fait effraction dans la proximité avec autrui et fonde la subjectivité d'au-delà d'elle-même. Cette élection venue de l'Autre, mais issue du Bien, issue de l'Un indéclinable, issue de l'Infini dont le sujet, désormais témoin, fait lever une signification qui révèle au soi les arcanes 'éthiques' de sa passivité de créature »²²³.

En évoquant la thématique du visage chère à Emmanuel Lévinas qui sous-entend la notion de responsabilité du soi, Faessler introduit l'élection. En effet, le visage est « la modalité d'élection qui s'y produit en lieu et place de toute connaissance intentionnelle et réflexive »²²⁴. Il poursuit en affirmant que « le pour-l'autre de la responsabilité où s'articule cette réponse, a donc signification d'élection »²²⁵. Faessler insiste sur la prééminence de l'altérité dans la constitution même du soi dans son appréhension de la philosophie lévinassienne.

Quand bien même le modèle d'attestation propre à Ricœur soit celui de l'injonction ou que le modèle d'accueil de Lévinas soit celui de l'expérience de l'accueil d'autrui, Faessler s'aventure dans une entreprise bien périlleuse en affirmant que l'élection se trouve au fondement de l'attestation :

« En revanche, et réciproquement, l'attestation au sens où l'explique Ricœur est conduite au déploiement de l'herméneutique du soi à partir d'une conscience désormais orientée vers la justice par l'élection du sujet, révélé en sujétion d'allégeance au Bien »²²⁶.

Faessler souligne la non-rencontre idéologique entre Ricœur et Lévinas puisque la thématique de la promesse, en lien avec l'attestation ricœurienne, est une élection du Soi (unique et immuable) – telle une suprématie.

²²³ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 142.

²²⁴ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 142.

²²⁵ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 144.

²²⁶ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 146.

Malgré l'aporie de cette confrontation, Faessler dénote une complémentarité entre « l'élection du soi par sujétion à l'Autre, pensée par Lévinas, et l'herméneutique du soi en son engagement dans l'être, pensée par Ricœur »²²⁷. Il poursuit dans cette dynamique et n'hésite pas à instaurer la complémentarité de l'élection lévinassienne et de l'attestation ricœurienne, c'est-à-dire que l'élection telle qu'entendue par Lévinas préfigurerait l'attestation sous-entendue par Ricœur. Cette hypothèse de travail émise par Faessler me semble intéressante parce que son originalité se répercute sur la réception de l'altérité dans un dialogue interreligieux. En effet, Faessler – toujours d'après ma compréhension – sous-entend que l'identité juive et l'idée d'altérité qui lui est associée, seraient liées à l'identité chrétienne par un rapport qui serait de l'ordre de la filiation, comme une paternité où le judaïsme serait « père » du christianisme. Cette hypothèse paradigmatique justifie le caractère essentiel que revêt l'herméneutique de l'altérité dans le dialogue judéo-chrétien.

La lecture de l'article de Faessler semble promouvoir une solution : la complémentarité. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'impression de complémentarité prônée par Faessler entre Ricœur et Lévinas se mue en une résolution éthique où – toujours d'après Faessler – la philosophie ricœurienne permettrait de combler les lacunes de Lévinas. Je ne crois pas en cette équation aux allures si évidentes, car cette complémentarité me paraît négation de la singularité des philosophies de Lévinas et Ricœur. De plus, que ce soit Lévinas ou Ricœur, malgré un écho évident de l'un à l'autre dans leurs œuvres respectives, aucun d'entre eux n'a cherché à avoir cette démarche de complémentarité. Je ne crois pas en cette bienséance apparente qui, avec le temps, dénaturerait la valeur d'un dialogue philosophique ou théologique. Lévinas et Ricœur nous ont légué des œuvres avec lesquelles il faut se ré-*unir* éthiquement plutôt que de vouloir compléter car la complémentarité sous-entend d'une certaine façon un aspect absolu, plénier que – j'en suis certaine – ils auraient tous deux décliné.

²²⁷ M. Faessler, « Attestation et élection », p. 138.

3.2.2 La critique de Lévinas par Ricœur : l'altérité discutée

La critique formulée par Ricœur à l'encontre de Lévinas est sans appel :

« Je voudrais ici montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que l'on tente avec Husserl de dériver l'alter ego de l'ego, soit qu'avec E. Lévinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité »²²⁸.

Cette critique est sans appel. La neuvième étude de *Soi-même comme un autre* est une contestation évidente de la conception lévinassienne de l'Autre par Ricœur qui accuse Lévinas d'allocentrisme. Mécompréhension ou incompatibilité philosophique ? Les deux philosophes se seront affrontés à plusieurs reprises sur cette question de l'altérité. Cet écho incessant aux travaux l'un de l'autre nous invite à les dresser comme leur parfait alter-ego philosophique : en effet, Ricœur se doit, pour construire « sa petite éthique », de répondre à son ami sur cette question de l'Autre ...

Revenons à cette accusation d'allocentrisme formulée à l'encontre de Lévinas ; Ricœur reconnaît le mouvement d'autrui vers le moi qui caractérise l'œuvre de Lévinas et y distingue une incompatibilité dans la conception du sujet et de l'Autre :

«[...] cette œuvre est dirigée contre une conception de l'identité du Même, à laquelle est polairement opposée l'altérité de l'Autre, mais cela à un plan de radicalité où la distinction que je propose entre deux sortes d'identité, celle de l'*ipse* et celle de l'*idem*, ne peut être prise en compte : non certes par un effet de négligence phénoménologique ou herméneutique, mais parce que, chez E. Lévinas, l'identité du Même a partie liée avec une ontologie de la totalité que ma propre investigation n'a jamais assumée, ni même rencontrée »²²⁹.

Ricœur reconnaît à juste titre l'écart herméneutique qui existe entre lui et Lévinas à propos des conceptions du sujet et de l'altérité ; pour ce faire, il distingue le lien prééminent que Lévinas a recréé entre le soi et l'autre tandis que sa propre conception atteste le sujet à travers l'autre.

²²⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 381.

²²⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 387.

La réflexion de Ricœur se poursuit : « Il en résulte que le soi, non distingué du soi, n'est pas pris au sens de désignation par soi d'un sujet de discours, d'action, de récit, d'engagement éthique »²³⁰. Ricœur ressent dans la conception lévinassienne une ignorance du soi en tant que sujet qu'il n'hésite pas à qualifier de prétention : « [...] cette prétention exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de séparation, qui fait que l'altérité devra s'égaliser à l'*extériorité* radicale »²³¹.

N'hésitant pas à employer le vocabulaire de Lévinas à ses propres fins, Ricœur perçoit dans la philosophie de Lévinas ce qu'il nomme une « irrelation » :

« Parce que le Même signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation. L'Autre s'absout de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité »²³².

Ricœur poursuit sa critique et en vient à traiter la thématique de la séparation qu'il commente virulemment : « [...] dans la séparation le moi ignore Autrui »²³³. *Soi-même comme un autre* sépare définitivement les conceptions de l'altérité et du soi entre Lévinas et Ricœur ; cette dualité ce s'est d'ailleurs pas construite dans l'ignorance l'un de l'autre, bien au contraire.

3.2.3 La critique de la critique de Ricœur par Cohen, la voix lévinassienne

Des critiques qui ont comparé Lévinas et Ricœur, Cohen est sans doute celui qui a le mieux cerné l'objet de la discorde. En effet,

« No one more than Lévinas has made the relation of the self to other, as ethics, more central to philosophy. And now in *Oneself as Another* Ricœur, too, wants to highlight the ethical character of selfhood and its intimate relation to the alterity of other persons »²³⁴.

²³⁰ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 387.

²³¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 387.

²³² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 388.

²³³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 34.

²³⁴ Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy – Interpretation after Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 283.

Cohen retrace très minutieusement tout au long de son chapitre « Ricœur and the lure of the self-esteem »²³⁵ l'argumentaire de Ricœur des chapitres sept et neuf de *Soi-même comme un autre* contre la conception de l'altérité de Lévinas. Il souligne les arguments utilisés par Paul Ricœur à l'encontre de Lévinas et constate ainsi une différence qui s'enracine depuis leur compréhension respective de la philosophie de Kant et d'Heidegger.

Ainsi,

« For Lévinas, in contrast to Ricœur, as we have seen, recognition of the other as superior – morality superior – is recognition of alterity as such. Alterity, in other words, in the most radical sense possible, that is, as unassimilated transcendence, can only “appear” to the self as moral alterity, the alterity of moral command »²³⁶.

L'apport de Cohen est indéniable, il parvient à tirer de l'exégèse toute une articulation éthique qui se rapproche d'une conception humaniste :

« Because philosophy – like life – must be exegetical and ethical does not mean that it is not also critical, argumentative, analytical, logical and reflexive. Rather, it means that these approaches, all crucial to philosophical thought concerned with truth, find their ultimate context – their significance – in the unsurpassable yet non-encompassable encounter of one human being with another, and with all others, and hence on the overriding exigencies of kindness and fairness »²³⁷.

Cet humanisme ne se cantonne pas à une prescription théorique, mais encourage bel et bien l'individu à rencontrer son prochain. Mais au-delà de tout discours philosophique, Cohen recentre sa problématique sur son rapport avec le divin. En effet,

« It is true that Lévinas for the most part eschews invoking the name of God, or speaking about God directly. He certainly never relies on the Bible or any sacred literature as “proof” text. Exegesis is not authoritarianism. This is so because when he speaks about ethics and justice he *is* speaking

²³⁵ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*.

²³⁶ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 305.

²³⁷ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 326.

about God. Morality and justice are the passage of a divine transcendence through the world »²³⁸.

Le regard de Cohen est on ne peut plus éclairant pour saisir l'entièreté de la pensée de Lévinas. Critique averti, Cohen parvient à dresser les thématiques essentielles de la philosophie de Lévinas pour en faire des piliers de réflexion sur lesquels il s'appuie afin de formuler une conception nouvelle de l'humanisme. Sa démarche se rapproche de la sienne dans la mesure où il se base sur l'exégèse pour élargir sa réflexion à l'éthique et au pragmatisme qui en découlent.

Le regard de Cohen, bien qu'il parvienne à discerner les forces et les faiblesses de chacun des deux philosophes, est souvent trop orienté vers les divergences entre Ricœur et Lévinas (malgré que celles-ci soient évidentes et profondes). Cette perspective serait motivée, à mes yeux, par une peur d'assimilation d'une pensée à une autre ou de résolution d'une philosophie par l'autre, voire de complémentarité tel que peut le préconiser Kemp. Si la réponse de Cohen à la critique ricœurienne est passionnée, il n'omet pas pour autant de mentionner en exergue un extrait d'entrevue de Lévinas qui montre le respect du philosophe pour Ricœur :

« I have much admiration, as you know, for Paul Ricœur. In all of contemporary philosophy, he is a spirit of both audacity and perfect honesty. But there is a small disagreement between us regarding good relations with the other »²³⁹.

Peut-être est-ce là la « définition » de l'altérité ? Reconnaissance des différences mais surtout (et avant tout), reconnaissance de l'intégrité de l'Autre. Au regard de l'intensité des échanges et du contexte dans lequel ils ont évolué, la relation qu'entretenaient Lévinas et Ricœur me paraît plus complexe que celle de deux philosophes aux théories parfois identiques, parfois opposées qui se faisaient écho en se répondant parfois par l'entremise d'articles universitaires. Malheureusement, nous n'en aurons jamais à proprement parler la réponse. Une chose demeure certaine, cette amitié aux allures de rivalité intellectuelle s'est faite au service des Idées (au sens platonicien du terme) et a

²³⁸ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 337, en italique dans le texte.

²³⁹ R. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, p. 337, extrait d'une entrevue de Lévinas au « Quotidien de Paris » du lundi 10 février 1992.

indéniablement contribué à revoir la perception collective de l'*altérité*. Leur relation démontre, me semble-t-il, la nécessité d'échanger « avec audace et honnêteté ».

3.2.4 *Acquis pour le dialogue*

L'*altérité* s'avère centrale dans les philosophies de Lévinas et de Ricœur car elle est liée à leurs herméneutiques des Écritures et prédispose leurs éthiques.

En quoi la comparaison des conceptions lévinassienne et ricœurienne quant à l'altérité contribue-t-elle à l'avancement du dialogue judéo-chrétien ? En quoi les philosophies de Lévinas et Ricœur interfèrent-elles avec le dialogue judéo-chrétien ? Quelles sont les perspectives que ces philosophies offrent à cette médiation interreligieuse ? Les prismes lévinassien et ricœurien sont éminemment différents. Lévinas voit dans l'Autre la possibilité d'un agir éthique qui passe par son accueil ; Ricœur voit dans l'autre une affirmation potentielle de l'identité du Soi. Différents, mais pas pour autant diamétralement opposés, le soi et l'Autre sont liés par la recherche d'un équi-*libre*. Le respect de la liberté du soi et de l'Autre me semble incontournable dans la mesure où toute atteinte à cette liberté compromettrait la suite de la relation. Force est de constater que l'*altérité* n'est plus seulement théorisée mais s'avère éprouvée, ressentie, vécue par les philosophies mêmes d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricœur.

Jusqu'alors, je n'ai évoqué dans cette section que des différends, des conflits ou autres critiques qui ne font qu'accentuer les divergences sur la question de l'*altérité* entre Lévinas et Ricœur. Pourtant, Bernard Dupuy évoque le caractère indestructible du lien qui unit juifs et chrétiens : « Car cet indestructible apparaît au cœur d'une déchirure. Il ne se découvre qu'au travers de ce qu'on a appelé le « schisme primordial ». Il ne s'exprime pas de façon claire et sereine, mais dans l'opposition et la contradiction »²⁴⁰. Dupuy replonge dans l'Histoire et situe vers 240 la rupture réelle entre judaïsme et christianisme. Dès le début, l'identité chrétienne est construite sur l'identité juive

²⁴⁰ Bernard Dupuy, « Judaïsme et christianisme : le lien indestructible » dans Bernard Dupuy (dir.), *Juifs et chrétiens : un vis-à-vis permanent*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1998, p. 13.

puisque le christianisme est issu d'un schisme au sein du judaïsme. Entre séparation et proximité, les relations judéo-chrétiennes connaîtront d'autres déboires, mais l'intérêt de la perspective de Dupuy est bien dans l'évocation du conflit d'élections sur lequel repose la considération de l'altérité ; ce conflit d'élections se transforme avec l'ère moderne en conflit d'identités :

« Quand il définit le juif, le chrétien le considère donc, lui aussi, tel qu'il le voit et non tel qu'il se comprend lui-même. Pourtant, le chrétien dissimule moins la réalité que ne le fait le juif à son égard, dans la mesure où il reconnaît – et ne peut pas ne pas reconnaître – sa spécificité hébraïque et biblique»²⁴¹.

Dupuy reconnaît l'asymétrie des motivations à concevoir l'altérité et les difficultés théologiques qui s'ajoutent comme obstacle supplémentaire. Cependant, l'apport de ce critique et de sa relecture de l'histoire judéo-chrétienne réside dans le caractère indestructible de la relation qui lie juifs et chrétiens (quand bien même les juifs n'ont théologiquement pas besoin des chrétiens) dans la nature du lien qui les unit.

Comment appréhender l'Autre ? Les risques auxquels le rapprochement judéo-chrétien se confronte sont nombreux et réels : les différents points de vue évoqués tout au long de cette sous-section font davantage état de divergences ou de conflits que de convergences. Cependant, le caractère indestructible de la relation judéo-chrétienne lui appose une valeur positive et optimiste. De plus, que ce soit chez Lévinas ou Ricœur, il n'y a pas d'Autre sans Soi, pas d'identité sans altérité. L'*altérité* prend sa source dans les Textes Sacrés, la première altérité est sans aucun doute divine et se retrouve dans le premier Commandement « Tu n'auras qu'un seul et unique Dieu ».

L'apport des philosophies de Lévinas et Ricœur au dialogue judéo-chrétien se situe à cette orée : entre éthique, reconnaissance de l'altérité et réflexion religieuse herméneutique. L'essence de la philosophie est touchée et mise en avant pour que la voie vers la sagesse ne soit pas marginale mais belle et bien accessible à tous. Leurs

²⁴¹ B. Dupuy, « Judaïsme et christianisme : le lien indestructible », p.17.

religions respectives promeuvent ce message pacifique et c'est donc tout naturellement que l'éthique apparaît en filigrane comme la philosophie première.

3.3 L'éthique pour l'inter-action judéo-chrétienne

Si Lévinas et Ricœur construisent l'altérité selon deux modèles distincts, ils convergent sur une même réponse face à l'impératif que pose cette altérité : l'éthique. L'éthique a une perspective commune, celle du bien commun universel, c'est-à-dire le bien vivre ensemble. *Quelle est la place de l'éthique dans la ren-contre judéo-chrétienne ? En quoi l'éthique de l'altérité est-elle le point initial et l'issue d'une médiation interreligieuse ? Quelle forme de médiation entre juifs et chrétiens est envisageable ?* C'est à la lumière de ces problématiques que je vais articuler la troisième étude de ce mémoire qui porte sur la comparaison de l'éthique des deux philosophes.

3.3.1 L'aporie dialogique au profit de l'inter-action

Pour cette section, le point de départ de ma réflexion est le face à face tel qu'entendu par Lévinas – ce qu'il nomme l'épiphanie du visage. Développé précédemment dans la première étude, ce concept clé est lié à la transcendance vers l'Infini tout en portant en soi la valeur du langage. L'éthique auquel il renvoie est celle-ci : « Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est *l'expression* originelle, est le premier mot : “tu ne commettras pas de meurtre” »²⁴². Le Commandement éthique est là, condition *sine qua non* au bon déroulement de toute rencontre ; cependant, Lévinas souligne une autre condition au dialogue :

« Le langage comme échange d'idées sur le monde, avec les arrières-pensées qu'il comporte, à travers les vicissitudes de sincérité et de mensonge qu'il dessine, suppose l'originalité du visage sans laquelle, réduit à une action entre actions dont le sens nous imposerait une psychanalyse ou une sociologie infinie, il ne pourrait commencer. Si au fond de la parole ne subsistait pas cette originalité de l'expression, cette rupture avec toute influence, cette position dominante du parlant, étrangère

²⁴² Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche, 1971, p. 217, en italique dans le texte.

à toute compromission et à toute contamination, cette droiture du face à face, la parole ne dépasserait pas le plan de l'activité dont, évidemment, elle n'est pas une espèce, bien que le langage puisse s'intégrer à un système d'actes et servir d'instrument »²⁴³.

« Aporie : contradiction insoluble dans un raisonnement »²⁴⁴. Le dialogue ne peut s'appliquer que sous certaines conditions afin d'éviter une aporie, une non-perspective de toute médiation dialogique. Une parole muette, une parole qui serait un regard, une reconnaissance de l'altérité, telle est la démonstration de l'aporie du dialogue. *Quelle forme de médiation entre juifs et chrétiens est envisageable ?* Dialogue qui serait dès lors une utopie rationaliste qui omettrait le ressentiment humain au profit d'un discours. Des enseignements délivrés par les philosophies de Lévinas et de Ricœur, le langage est un enjeu car des réalités différentes y sont exprimées et se ren-*contrent*. Il faut dès lors recentrer la médiation sur l'objectif du dialogue pour que l'aporie possible du dialogue s'ouvre à une alternative commune qui est esquissée par les deux penseurs : l'*interaction*.

Beaucoup de conditions semblent être requises pour un dialogue interreligieux accompli. Face à la conception ricœurienne d'appropriation (de l'Autre dans le dialogue pour attester le soi), il me semble que la voix de la philosophie – qui est avant tout la voie vers la sagesse – serait de privilégier le visage, c'est-à-dire l'épiphanie du visage de l'Autre au détriment d'un dialogue qui ne serait dès lors que fiction, illusion, chimère de compréhension de l'Autre. Le dialogue judéo-chrétien, s'il veut s'accomplir pleinement, doit en un sens se concentrer sur l'écoute (et non l'entendement de l'Autre) et privilégier l'issue éthique telle que prônée par Lévinas et Ricœur, en éliminant tout désir de compréhension ; pour ce faire, l'épiphanie du visage en est certainement la meilleure prescription :

« Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées. Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu

²⁴³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 221.

²⁴⁴ Définition extraite du Trésor de la Langue Française (TLF) électronique, consulté le 9 juin 2009, <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2172573480>.

un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur originelle »²⁴⁵.

Comment la *ren-contre* peut-elle s'orienter vers l'interaction ? À mon sens, il faut que le dialogue soit orienté vers un projet commun, c'est-à-dire que les protagonistes juifs et chrétiens aillent au-delà de toute compréhension et orientent leurs discours vers l'élaboration d'un projet commun qui puissent correspondre à une visée commune : « la perspective éthique : *viser à la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes* »²⁴⁶.

Quand bien même Paul Ricœur oriente sa réflexion, dans la septième section de *Soi-même comme un autre* intitulée « Le soi et la visée éthique », vers l'intégration de la visée éthique dans la société, plus particulièrement sur la justice (thème par excellence de la recherche de l'action éthique), il en vient à une conclusion extrêmement intéressante pour ma recherche :

« *L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'Emmanuel Lévinas nous a appris à lui reconnaître. L'égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun. En quoi le caractère distributif du « chacun » passe du plan grammatical, où nous l'avons rencontré dès la préface, au plan éthique. Par là, le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude ; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est l'humanité entière* »²⁴⁷.

Pour atteindre cette ambitieuse visée, où chacun est « irremplaçable » selon les dires de Ricœur, il faut que le cadre dialogique soit défini et permette à chacun d'accueillir la pluralité et la diversité auquel il va être confronté. Un espace se profile à l'horizon : *l'espace éthique*.

²⁴⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 221.

²⁴⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 211, en italique dans le texte.

²⁴⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 236, en italique dans le texte.

3.3.2 *Le Commandement d'Amour face à la Règle d'Or*

Malgré l'unité initiale du Sixième Commandement « Tu n'assassineras point », une divergence herméneutique se fait ressentir entre juifs et chrétiens étant donné que ce Commandement d'Amour²⁴⁸ « Tu n'assassineras point » a été extrapolé par les chrétiens pour devenir la Règle d'Or²⁴⁹, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». L'évolution du dialogue, entre autres par le phénomène ricoeurien d'appropriation, conduit à ce genre d'évolution avec des accents mis sur différents aspects (responsabilité ou amour) et où finalement, le pragmatisme recentre les divergences vers un certain altruisme ; altruisme non pas synonyme d'altérité, mais synonyme de fraternité pour Lévinas ou de solidarité pour Ricœur.

De nombreuses menaces ont été évoquées jusqu'ici (assimilation, conflits, mépris, ignorance, appropriation). Pourtant, une vraie unité demeure indispensable à une médiation judéo-chrétienne : l'éthique.

La comparaison d'altérité entre Ricœur et Lévinas permet de souligner une observation pour le moins inattendue et qui montre l'importance de ne pas assimiler entièrement les philosophies de Lévinas au judaïsme et de Ricœur au christianisme. En effet, malgré un lien évident, Ricœur focalise sur des valeurs associées au judaïsme comme la responsabilité, la justice, tandis que Lévinas concentre, d'une certaine façon, sa conception sur l'amour de l'Autre – topique éminemment chrétienne.

L'agir humain et la responsabilité qui lui incombe persistent comme droit et devoir universel. Au-delà des traditions religieuses, le croyant se doit d'intégrer ces valeurs dans le monde social et politique qui lui est propre puisque pour le juif comme pour le chrétien, Dieu agit dans l'histoire. L'ordre politique et social ne peut se soustraire à son jugement. Le dialogue judéo-chrétien est prescrit comme le meilleur vecteur de compréhension et d'échange afin de promouvoir la curiosité de l'Autre et la connaissance mutuelle. Le futur est évoqué avec prudence et bienveillance dans la

²⁴⁸ Lv 19,18.

²⁴⁹ Rm 13,8.

mesure où l'on a conscience de devoir apprendre de l'Autre pour avancer vers l'accomplissement d'un dialogue – accompli ou non – mais juste.

3.3.3 *Acquis pour le dialogue*

Quel est cet *espace éthique* ? Quelles sont ses caractéristiques ? *En quoi son instauration contribue-t-il à l'interaction judéo-chrétienne* ? L'espace éthique est une spatialité qui émerge de l'espace herméneutique. Ces spatialités –herméneutique et éthique – gardent une valeur commune : le pluralisme. Ainsi de la pluralité interprétative du texte propre à *l'espace herméneutique* qui lie le lecteur-herméneute au texte, émerge une autre forme de pluralité. Que ce soit à travers le Commandement d'Amour tel qu'entendu par Lévinas ou par la Règle d'Or chez Ricœur, l'espace éthique est régi par cette éthique commune, cette reconnaissance de l'altérité qui induit la fraternité et la solidarité et conduit le soi et l'Autre à envisager une perspective commune orientée vers le transcendant : l'agir ensemble pour le bien de tous.

L'*espace éthique* est un espace fraternel qui ouvre une perspective, pour employer la terminologie lévinassienne. Ce n'est pas un Infini, ni même une totalité, mais un lieu conceptuel où l'agir ensemble se fait dans une perspective éthique commune.

Le Dire « je » ou « tu » se transforme en un « nous » : sujet actanciel d'un verbe d'action, le « Me voici ! » lévinassien devient dès lors « Nous agissons ensemble les uns pour les autres », comme une maxime éthique telle qu'entendue par Ricœur. Il ne s'agit pas dans cet espace de rencontre de comprendre l'Autre ni même de vouloir être d'accord avec lui, il s'agit simplement de reconnaître l'Autre pour ce qu'il est et d'accepter les divergences au nom de l'éthique. Des différends peuvent apparaître dans une communication qui n'est pas toujours une concordance d'opinion, mais cela n'est pas essentiel dans l'espace éthique tant que l'intégrité de l'Autre est respectée. Respecter l'Autre c'est aussi ne pas essayer de le convaincre mais avant tout de l'écouter.

L'agir éthique, qui se fait pour la société qui aspire à une pluralité s'affirme par la construction d'un projet commun qui serait profitable pour tous, comme une trajectoire qui émergerait de cet *espace éthique* :

« Le pluralisme s’accomplit dans la bonté allant de moi à l’autre où l’autre, comme absolument autre, peut seulement se produire sans qu’une prétendue vue latérale sur ce mouvement ait un quelconque droit d’en saisir une vérité supérieure qui se produit dans la bonté même. On n’entre pas dans cette société pluraliste sans toujours, par la parole (dans laquelle la bonté se produit) rester en dehors ; mais on n’en sort pas pour se voir seulement dedans »²⁵⁰.

Espace de paix et de liberté à part entière, *l’espace éthique* délivre un sens supplémentaire à l’humanisme :

« La Règle d’Or et l’impératif du respect dû aux personnes n’ont pas seulement le même terrain d’exercice, ils ont en outre la même visée : établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité. Et, à l’arrière de la Règle d’Or refait surface l’intuition, inhérente à la sollicitude, de l’altérité véritable à la racine de la pluralité des personnes »²⁵¹.

²⁵⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 342.

²⁵¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 262.

Conclusion

L'interdisciplinarité : philosophie, théologie et sciences des religions

Ce mémoire est à l'orée de trois disciplines : philosophie, théologie et sciences des religions. Au travers de la réflexion associée à ce travail, j'ai le sentiment d'avoir suivi les prescriptions de Lévinas et Ricœur en ne me cantonnant pas à une discipline mais en allant « au-delà » de chacune. Je reconnais bien évidemment qu'il me soit arrivé dans ce mémoire d'attribuer des hypothèses à Lévinas et à Ricœur qu'ils n'auraient possiblement pas soutenues. Il me semble cependant que le caractère pluridisciplinaire de ce travail lui confère une tolérance et une adéquation avec le message éthique que j'entends délivrer. De plus, le caractère pluridimensionnaire même du dialogue judéo-chrétien en tant que tel, démontre la pluralité de niveaux qui lui sont possibles (théologique, méthodologique, philosophique, etc.). Pour ma part, je ne m'inscris pas dans un niveau plus qu'un autre, mais une fois encore, à l'orée de ces trois possibilités.

Retour sur l'hypothèse de lecture

L'hypothèse de ce mémoire résidait dans la médiation éthique que Lévinas et Ricœur offrent au christianisme et au judaïsme. En effet, les études de l'herméneutique et de l'altérité ont montré des divergences méthodologiques, certes, mais aussi (et surtout) une réelle convergence au niveau éthique. L'accent sur l'épiphanie du visage que l'on retrouve chez Lévinas rapproche indéniablement le philosophe du concept d'amour du prochain chrétien que l'on retrouve au fondement de la philosophie éthique de Ricœur. La symétrie entre Ricœur et Lévinas (pour ne pas dire entre judaïsme et christianisme) est ici à son apogée puisque le souci d'agir éthique ricoeurien rapproche sa philosophie de l'éthique juive.

L'altérité

La comparaison de la notion d'altérité à travers les conceptions de Paul Ricœur et d'Emmanuel Lévinas conduit à une observation pour le moins inattendue qui nuance l'association « identité religieuse-perspective philosophique » (qui consiste à assimiler de Lévinas au judaïsme et de Ricœur au christianisme). En effet, malgré un lien évident à ce chapitre, Ricœur focalise à plusieurs reprises sur des valeurs étroitement associées au judaïsme comme la responsabilité, la justice, tandis que Lévinas concentre, d'une certaine façon, sa conception sur l'amour de l'Autre – topique éminemment chrétienne.

Le dialogue judéo-chrétien

Ce rapprochement philosophique entre Lévinas et Ricœur ainsi que la prescription d'un agir éthique se révèle à mon sens une alternative sage et possible pour le dialogue judéo-chrétien qui est susceptible d'y trouver non pas une solution à des problèmes théologiques, mais bien une voie vers la sagesse.

L'ensemble de ce projet de mémoire aura permis de voir la proximité qu'entretiennent judaïsme et christianisme au-delà de toute divergence théologique. L'altérité est exprimée dans les philosophies de Lévinas et de Ricœur de manière éminemment distincte puisque l'accent est mis sur l'Autre avec Lévinas et sur le soi avec Ricœur. Il n'en demeure pas moins que leurs philosophies se rejoignent sur la valeur éthique, affirmée comme indispensable par les deux philosophes. Loin de moi l'idée de reprendre le déroulement de mon mémoire, mais les racines théologiques (juive et chrétienne) de l'éthique que j'ai mises en évidence dans les sections dites « herméneutique » des deux premières études sont transcendées par Lévinas et Ricœur qui, tous deux à leur manière propre, érigent l'éthique en philosophie première.

Le dialogue judéo-chrétien, s'il veut s'accomplir pleinement, doit en un sens se concentrer sur l'écoute (et non l'entendement de l'Autre) et privilégier l'issue éthique telle que prônée par Lévinas et Ricœur, en éliminant tout désir utopique de compréhension.

Du pluralisme à l'humanisme

Au-delà de la pluralité préconisée par Lévinas et Ricœur, le pluralisme (introduit entre autre par Emmanuel Lévinas à la fin de *Totalité et infini*) est la voie éthique que tout un chacun se doit d'aborder, et ce, au-delà du cadre religieux. Cette voie n'est pas inaccessible ni même irrationnelle : le pluralisme transcende les différences et donne un sens éthique à tout agir. Le pluralisme philosophique tel qu'évoqué est équivalent à la force de « l'espace éthique » (énoncé en 3.3.3).

Un nouvel humanisme est dans ces conditions en-*visage*-able : humanisme auquel juifs et chrétiens peuvent et se doivent de participer, tel un prolongement éthique du Commandement d'amour et de la Règle d'Or, influencé par les philosophies d'Emmanuel Lévinas et de Paul Ricoeur.

Bibliographie

Ouvrages d'Emmanuel Lévinas

- *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, nouvelle édition in coll. “ Critique ”, 1976.
- *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980.
- *L'Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, coll. “ Critique ”1982.
- *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

Ouvrages à propos d'Emmanuel Lévinas

- BAILHACHE Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- COHEN Richard A., *Ethics, Exegesis and Philosophy – Interpretation after Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, éd. Galilée, 1997.
- GREISCH, Jean et Jacques ROLLAND (dir.), *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- GUIBAL François « », Trigano Shmuel et Danielle Cohen-Lévinas (dir.), *Emmanuel Lévinas et les théologies*, Pardès, vol. 42, 2007, p.

- NARBONNE Jean-Marc, « De l'au-delà de l'être à l'autrement qu'être : le tournant lévinassien » dans *Emmanuel Lévinas : une philosophie de l'évasion*, Cités, numéro 25, 2006, p. 69-75.
- POCHÉ Fred, *Lévinas : chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne – L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005.
- PONZIO Augusto, *Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Ouvrages de Paul Ricoeur

- *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- *Lectures III – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Paris, éd. Esprit, 1995.
- *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2001.

Ouvrages à propos de Ricoeur

- AESCHLIMANN Jean-Christophe, *Éthique et responsabilité : Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.
- AZOUVI François (dir.) *Paul Ricoeur*, vol. 1 et 2, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.
- FAESSLER Marc « Attestation et élection » dans *Éthique et responsabilité : Paul Ricoeur*, Jean- Christophe Aeschlimann (dir.) Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 134-147.
- GREISCH, Jean (dir.) *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

- KEMP Peter, « Pour une éthique narrative – Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur » dans *Paul Ricœur– Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisery, Greisch Jean et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1988, p. 337-356.
- STEVENS Bernard, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'œuvre de Paul Ricœur », Revue *Théologique* de Louvain, numéro 20, 1989, p. 178-193.
- THEOBALD Christoph, « La Règle d'Or chez Paul Ricœur », *Recherches de Science Religieuse*, numéro 83, p.43.

Ouvrages sur le dialogue judéo-chrétien

- CERBELAUD Dominique, *Écouter Israël – Une théologie chrétienne en dialogue*, Paris, Cerf, 1995.
- COMEAU Geneviève, *Juifs et chrétiens en dialogue*, Paris, éd. de l'Atelier, 2001.
- DUPUY, B. (dir.), *Juifs et Chrétiens, un vis à vis permanent*, Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, Bruxelles, 1988.
- HOCH, M.-T. et DUPUIS, B. (dir.), *Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Cerf, Paris, 1980.
- KOGAN Miceal S. « Pour une théologie juive du christianisme » dans *Foi et vie*, numéro 1, 1998.
- MUSSNER Frantz, *Traité sur les juifs*, Paris, Cerf, 1979.
- SAPERSTEIN Mark, *Juifs et chrétiens : moments de crise*, Paris, Cerf, 1991.

Autres ouvrages consultés

- WAARDENBURG Jacques, *Des dieux qui se rapprochent*, Paris, Labor et Fides, 1993.
- GIGNAC Alain, *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse*, Montréal, Mediaspaul, 1999.
- CELAN Paul, *Reverse de souffle*, Paris, Seuil 2003. ,
- ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées », 2001.
- MALLARMÉ Stéphane, *Poésies*, Paris, Flammarion, 1993.