

LA QUESTION DE LA THÉODICÉE CHEZ KANT ET LÉVINAS

Claude Piché, Université de Montréal

Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version finale et ne devrait donc pas servir aux fins de citation. La version finale est parue dans : *Philosophie, théologie et littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ, pour ses quatre-vingt-dix ans*, M. Vetö (dir.), Louvain et Paris, Peters, 2011, p.197-213.

The original (slightly shorter) version in ENGLISH entitled “Kant and Lévinas on the Problem of Theodicy” remained unpublished and can be found here on Papyrus.

RÉSUMÉ : Dans son texte de 1982 « La souffrance inutile », Lévinas déclare que son interprétation de l’histoire de Job dans l’*Ancien Testament* va dans le sens de celle que Kant développe dans son opuscule de 1791 consacré à la « théodicée ». Pour les deux auteurs, en effet, toute tentative visant à démontrer qu’une justice divine est à l’œuvre au sein des événements du monde est vouée à l’échec, c’est-à-dire à un démenti par les faits. La question de la théodicée doit au contraire être envisagée selon eux d’un point de vue strictement moral. Or cette question nous fournit une occasion privilégiée pour signaler les différences profondes qui subsistent entre l’éthique kantienne et l’éthique lévinassienne : sincérité envers soi-même, d’une part, souci de l’autre, d’autre part.

MOTS-CLÉS : Lévinas, Kant, théodicée, éthique, sincérité, souci de l’autre

ABSTRACT : In his article of 1982 “The Useless Suffering” Lévinas declares that his interpretation of the story of Job in the *Old Testament* is in agreement with the reading offered by Kant in his essay of 1791 on “theodicy.” For the two authors indeed every attempt at showing that a divine justice is at work in the events of the world is doomed to fail, or more precisely: to be contradicted by the facts. The question of theodicy must on the contrary be addressed from a strictly moral point of view. And this question provides a special opportunity to stress the profound differences between Kant’s and Lévinas’ ethics: on the one hand, honesty with oneself, and on the other hand, care for the other.

KEYWORDS : Lévinas, Kant, theodicy, authenticity, care for the other

* * *

Il n’est certes pas aisé de trouver un terrain commun pour établir une comparaison entre Kant et Levinas. Or lorsque l’on découvre un thème qui non seulement leur est commun, mais qui de surcroît présente des points de convergence évidents, il y a lieu de s’y arrêter et de voir s’il est alors possible de construire un parallèle qui soit fructueux. J’aimerais ici mettre en lumière l’une de ces thématiques que les deux auteurs ont en partage, à savoir le problème de la théodicée. Kant et Levinas ont en effet tous deux consacré un texte explicitement à cette question. Il a pour titre chez Kant, comme on le sait, « Sur l’échec de tout essai philosophique en

matière de théodicée » (1791), alors que chez Levinas on peut se référer à l'article publié pour la première fois en 1982 et intitulé « La souffrance inutile¹ ». L'article de Levinas offre cet avantage non négligeable qu'il y est fait directement référence à l'opuscule de Kant, et ce dans des termes très louangeurs. Il trouve en effet chez Kant la confirmation de certains éléments de son interprétation du Livre de Job, ce qu'il exprime de la manière suivante : « C'est à peu près la lecture que fait Kant de ce livre dans son très extraordinaire opuscule de 1791..., où il démontre la faiblesse théorétique des arguments en faveur de la théodicée². » C'est d'abord le superlatif utilisé par Levinas dans cette appréciation qui est frappant. À ses yeux, le texte de Kant présente un intérêt exceptionnel.

Or, à quoi peut-il bien faire référence au juste? Certainement pas à la critique à laquelle Kant soumet les tentatives traditionnelles de théodicée. Kant n'est ni le premier ni le dernier à se livrer à un tel exercice, et la discussion systématique qu'il mène à partir des prémisses de la philosophie critique ne semble pas non plus être l'aspect du texte qui retienne l'attention de Levinas. Nous allons voir en effet que sa démonstration s'écarte passablement de celle de Kant. La véritable percée réalisée par Kant avec cet opuscule tient plutôt au fait qu'il montre que le problème de la théodicée conduit tout naturellement sur le terrain de l'éthique. C'est en illustrant son propos à l'aide du Livre de Job dans l'*Ancien Testament* que Kant fait apparaître la dimension éthique à laquelle renvoie le problème de l'injustice dans le monde, et Levinas, qui se réfère également à l'histoire du pauvre Job, souscrit sans réserves à ce déplacement de la problématique du côté des questions morales. La présence de la souffrance dans le monde débouche sur des considérations éthiques, que Levinas pour sa part n'hésitera pas à aborder dans son propre article. Il y a donc ici une affinité qui apparaît suffisamment importante pour qu'on la soumette à un examen plus serré.

Pour mémoire, il est sans doute opportun de rappeler à grands traits cette histoire de Job. La *Bible* dépeint en effet Job comme un personnage comblé par la vie : à la tête d'une grande famille, il possède de nombreuses richesses, il dispose d'une autorité incontestée et, surtout, il fait

¹ Kant, « Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée », tr. A. Grandjean, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2009 ; AK VIII, 255-271. Levinas, « La souffrance inutile », dans *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991, p. 100-112. Dans son très bel article intitulé « Du mal et de la souffrance », Xavier Tilliette aborde à son tour le thème de la souffrance inutile, écartant tout comme Levinas le schéma des théodicées dogmatiques qui cherchent à tout prix à déceler un juste équilibre entre le mal commis et la souffrance. Cf. *Les Études Philosophiques*, no. 1, 1990, p. 1-11.

² Levinas, « La souffrance inutile », p. 110 n. 1. Sur l'interprétation de l'histoire de Job par les philosophes, y compris Kant, on consultera bien sûr le chapitre « La figure de Job » de l'ouvrage très riche de Xavier Tilliette *Les philosophes lisent la Bible*, Paris, Cerf, 2001, p. 89-100.

montre d'une conduite morale irréprochable. Or, voilà que Job à un certain moment perd absolument tout : les liens avec sa famille, ses biens, son autorité et même sa santé, lui qui, accablé de malheurs, se voit la proie d'une maladie dont les douleurs le tenaillent sans relâche. Tel que le rapporte le récit, Job reçoit la visite des ses amis, qui tentent de comprendre avec lui la signification du mauvais sort qui s'acharne soudainement sur sa personne. Kant utilise ce récit pour clore son opuscule et tirer ses conclusions finales sur le problème de la théodicée. Levinas fera de même dans son article, mais de façon beaucoup plus succincte, au point qu'il nous faudra à l'occasion aller chercher quelques compléments dans la recension qu'il a consacrée à l'ouvrage de Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (1977).

La comparaison de l'interprétation du récit de Job par nos deux auteurs fera l'objet de la troisième partie de cet exposé. Nous allons voir que Kant privilégie une attitude bien spécifique de la part du sujet moral qui fait face au problème de la justice divine, à savoir la sauvegarde de l'identité de ce sujet, sa transparence à soi. C'est par cette fidélité à lui-même qu'il sera en mesure d'assumer son destin dans ce monde. Chez Levinas, par ailleurs, la présence de la souffrance humaine dans le monde provoque une mobilisation éthique radicale. Si la souffrance doit avoir un sens, c'est en appelant le sujet moral à quitter son indifférence.

Mais avant de passer à la confrontation des considérations éthiques que suggèrent aux deux auteurs la lecture du récit de Job, il convient, en procédant de manière séparée, de présenter la critique de la théodicée chez Kant et chez Levinas. De l'absence de quelque apparence de justice que ce soit dans le monde, le premier tire une leçon de modestie en regard de la faculté de connaître : la raison humaine ne permet pas de se prononcer de façon concluante sur la présence ou non d'un ordre moral dans le monde. Du moins cette prérogative échappe-t-elle à la raison théorique. Levinas, quant à lui, prend son point de départ dans l'absence manifeste de justice dans le cours du monde, notamment lorsque l'on s'interroge sur les événements tragiques du XXe siècle, ce qui l'incite à écarter toutes les tentatives de théodicée, qui lui semblent clairement réfutées par l'expérience.

1. Kant : l'impossibilité d'une théodicée d'un point de vue théorique

D'entrée de jeu, quelques remarques d'ordre terminologique s'imposent à propos du mot « théodicée ». Nous le savons, ce terme est un néologisme introduit par Leibniz. Or, le mot

théodicée comporte une certaine ambiguïté, qui n'est pas levée dans l'ouvrage de Leibniz portant ce nom. Pour en apprendre plus long sur le sens de ce mot, nous devons nous tourner vers la correspondance. Ainsi dans une lettre de 1710 à Burnet Leibniz écrit : « Ces Essais de Théodicée, ou de la justice de Dieu³... », et dans une autre de 1712 à Des Bosses, on trouve l'expression latine suivante en guise d'explicitation : « *doctrina de jure et justitia Dei*⁴ ». Selon ces indications, le mot est clairement relié au domaine du droit et la théodicée signifie tout simplement la justice de Dieu. Or, c'est là une définition que Jacques Brunschwig qualifie de « prudente ». Car il en existe une autre chez Leibniz, laquelle fait référence cette fois à un procès en bonne et due forme, c'est-à-dire le procès dans lequel Dieu est mis en accusation et doit être défendu. Telle est la définition « audacieuse » que l'on trouve, par exemple, dans la Préface de Leibniz à son ouvrage : « C'est la cause de Dieu que l'on plaide⁵ ».

Au tout début de son opuscule, Kant adopte sans détour la conception dite audacieuse de la théodicée : « Par 'théodicée', on entend la défense de la suprême sagesse de l'auteur du monde contre les accusations que la raison élève à l'encontre de celle-ci en se fondant sur l'anti-final dans le monde⁶. » Cette définition est d'ailleurs passablement large puisque c'est la « suprême sagesse » qui est ici mise en cause. En vérité, Kant considère que ce procès peut être mené sur la base de trois chefs d'accusation différents. Et la justice n'est que l'un de ceux-ci. Ces trois aspects de la question commandent en fait la structure de l'opuscule sur la théodicée et ils correspondent aux trois propriétés de Dieu telles qu'introduites dans la *Critique de la raison pratique* : Dieu y est en effet présenté comme le saint législateur, le bon gouverneur et le juste juge⁷. C'est dire que les trois propriétés de Dieu sont la sainteté, la bonté et la justice. À elles trois, elles définissent sa sagesse. Or, il convient ici de nous concentrer sur le dernier aspect, la justice, puisque celle-ci constitue précisément la propriété que souligne Leibniz lorsqu'il définit la théodicée au sens prudent. Il importe en effet de bien distinguer la bonté de Dieu de sa justice, parce que ces deux propriétés renvoient à deux ordres de problèmes bien distincts. Alors que la bonté est reliée à la question du souverain bien, la justice renvoie à la théodicée de manière spécifique.

³ Cité par J. Brunschwig dans son « Introduction » aux *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 11.

⁴ Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, rééd. Hildesheim/New York, Olms, 1996, II, p. 428.

⁵ Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 39.

⁶ Kant, « Sur l'échec... », AK VIII, 255 ; tr. p. 73.

⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 131 n. ; tr. Pléiade II, p. 767.

À cette étape de notre démarche, cette distinction apparaît sans doute un peu subtile, mais son importance deviendra manifeste lorsque nous passerons à Levinas. Ainsi il convient d'établir une nette distinction entre l'attente du bonheur de la part de l'être vertueux et la revendication d'une peine appropriée pour la méchanceté. La première question ressortit manifestement au souverain bien, c'est-à-dire l'espérance d'un bonheur proportionnel au mérite moral, alors que la seconde question est à strictement parler affaire de justice, de théodicée au sens étroit. Dans le premier cas, le bonheur ne peut faire l'objet d'une revendication juridique. L'attente du bonheur ne peut qu'interpeller Dieu dans sa bonté, à titre de faveur qui n'est nullement due et qui ne peut être accordée que par un acte de bonne volonté. En revanche, le châtement approprié pour les méfaits commis est affaire de justice, ce sur quoi Kant ne manque pas d'insister. « [L]a plainte au sujet du manque de justice qui se manifeste dans le sort qui échoit aux hommes ici dans le monde ne porte pas sur le fait que, ici, cela ne va pas *bien* pour les bons, mais que cela ne va pas *mal* pour les mauvais...⁸ ». Le bonheur ne peut être le fait d'une prétention fondée en droit (*Rechtsanspruch*), il s'agit plutôt d'une question de bonté. C'est en vérité une faveur ou encore, comme Kant le dit ailleurs, une *remuneratio gratuita*⁹ de la part de Dieu, le mot *gratuita* trouvant encore en français un écho dans « grâce », « gratis » ou en anglais dans « gratuity », c'est-à-dire ce qui est accordé sans que cela soit stipulé par une loi. Par ailleurs, concevoir un juge qui soit bon et indulgent dans ses décisions implique contradiction selon Kant, puisque la bonté n'est pas un facteur qui entre en considération en matière de justice.

Lorsque l'on examine les sections du texte de Kant qui traitent spécifiquement des questions de justice divine, on constate que les défenseurs de Dieu se fondent sur la présupposition suivant laquelle il doit y avoir dans ce monde une punition appropriée aux actions mauvaises, proportionnelle en fait à la gravité du délit. Les thuriféraires de la théodicée se livrent donc à une « interprétation de la nature » dans le but d'y découvrir des manifestations de la justice divine. Bien sûr, Kant n'éprouve aucune peine à présenter des arguments qui contrecarrent toute tentative de justification de leur part, en sorte qu'à partir de l'expérience aucune défense convaincante ne peut être présentée en appui à la cause de Dieu. Ainsi, par exemple, les avocats de la cause divine font valoir que même si parfois certains méfaits semblent demeurer impunis, à eux seuls les remords qui assaillent leur auteur constituent à leurs yeux un

⁸ Kant, « Sur l'échec... », AK VIII, 258 n. ; tr. p. 78, les italiques sont de Kant.

⁹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, AK VI, 489 ; tr. Pléiade III, p. 788.

juste châtement. À quoi Kant répond qu'il est sans doute pertinent d'évoquer la question du remords de conscience. De plus, lorsque ces avocats allèguent que l'état misérable dans lequel se trouve parfois l'être vertueux doit être interprété comme une incitation à moralité, Kant n'en disconvient pas, mais il s'empresse d'ajouter que si cette personne souffre sans relâche tout au long de son existence, nous avons là un cas clair d'injustice. En effet, la souffrance imméritée de l'être vertueux se situe dans le même registre que la prospérité du méchant : il y a injustice flagrante. Et il en va de même lorsque l'on évoque une vie future, susceptible de rétablir le juste équilibre entre le mal commis et la punition. Une telle tentative de justification selon Kant ne peut être admise puisque, du point de vue théorique, elle est purement arbitraire, le but premier de la théodicée étant de montrer la justice de Dieu à l'œuvre dans le monde. Dès lors toutes ces tentatives de justification sont boiteuses. Les questions en litige relèvent toutes en fait de la connaissance du monde et elles débouchent sur un discours « spéculatif » par lequel les défenseurs de Dieu cherchent à recueillir dans la finalité naturelle des indices de sa volonté, ce qui s'avère être une tâche impossible aux yeux de Kant. En vérité, il est illusoire de tenter d'établir un lien entre la finalité de la nature, en tant qu'objet d'observation empirique, et l'idée pratique d'une finalité divine, puisque pour saisir ce lien le sujet connaissant devrait pouvoir se ménager un accès au suprasensible. La finitude de la faculté humaine de connaître est telle que la nature demeure dans une large mesure un « livre fermé ». Ce qui signifie que le procès doit être ajourné indéfiniment. Sur la base de cette interprétation de l'expérience, aucun argument pour ou contre la justice divine ne peut être produit par la raison théorique, du moins aucun argument concluant. Ce qui implique du reste que la justice divine ne peut non plus être réfutée dogmatiquement : l'inexistence d'une telle justice ne peut être « prouvée », affirme Kant¹⁰. Il s'agit là de questions proprement transcendantes, qui échappent à la connaissance humaine.

Après avoir débouté les tenants de la théodicée doctrinale, Kant quitte le plan de la raison théorique pour passer à la raison pratique. Nous l'avons vu, c'est le concept moral de Dieu qui permet de dégager ces trois propriétés que sont la sainteté, la bonté et la justice. Mais il ne faut pas oublier que la foi rationnelle en un tel Dieu ne peut être que le fait d'un être moral. Dans cette mesure, la moralité précède la foi en ce qu'elle la fonde. Or Kant prétend que si cette attitude morale authentique est au fondement de la croyance en Dieu, la question de la théodicée classique, que Kant appelle indifféremment doctrinale ou dogmatique, fait dès lors place à une

¹⁰ Kant, « Sur l'échec... », AK VIII, 264 ; tr. p. 86.

tout autre approche, à une attitude toute différente face au cours du monde. Kant estime que cette lecture différente des événements du monde issue d'une attitude proprement morale est présente dans le texte de la *Bible*, en l'occurrence dans le Livre de Job. C'est là précisément le point sur lequel Levinas se déclare en accord avec Kant, comme nous allons le voir plus loin.

2. Levinas : l'évidente vacuité de toute théodicée

L'article de 1982 « La souffrance inutile » se trouve dans le recueil intitulé, de manière très significative, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Pour notre propos, il convient de nous attarder aux deux sections de cet article ayant pour titres « La théodicée » et « La fin de la théodicée ». L'article débute par un ensemble de considérations sur la douleur et la souffrance dans une perspective phénoménologique. D'entrée de jeu, Levinas déclare que la souffrance est dépourvue de sens. Elle affecte la sensibilité, mais non à la manière dont les sensations et les données des sens le font habituellement, en ce qu'elles recèlent un contenu informatif, comme les qualités secondes, par exemple. Selon Levinas, la douleur ne peut être envisagée que comme une pure « adversité », en sorte que la sensibilité à travers l'expérience de la souffrance révèle l'être humain dans toute sa « vulnérabilité ». Il s'agit d'un assaut mené contre la subjectivité qu'il est impossible d'intégrer à quelque forme de « synthèse » que ce soit. Non seulement la souffrance n'a-t-elle en elle-même aucun sens, mais elle doit être envisagée à terme « comme l'articulation la plus profonde de l'absurdité¹¹ ».

Dans ces conditions, on comprend sans peine en quoi il était urgent mais aussi hautement problématique pour la tradition philosophique de l'intégrer dans un tout cohérent et de lui conférer une fonction légitime. Voilà précisément le thème de la section du texte intitulée « Théodicée ». Levinas entame sa discussion en évoquant brièvement quelques tentatives d'explication de la souffrance, en l'occurrence les justifications biologiques et sociales. Ainsi, du point de vue de la biologie, la douleur est-elle interprétée comme un signal utile indiquant un quelconque désordre dans l'organisme. De même dans la perspective de la société, la souffrance peut également être jugée nécessaire, ainsi lorsque le recours aux punitions et à différentes formes de « dressage » et de « répression » contribue à l'établissement et au maintien de l'ordre civil. Mais de manière générale, Levinas ne cache pas ses réserves face à ces explications, dans

¹¹ Levinas, « La souffrance inutile », p. 102.

la mesure où elles ne se confrontent pas à ce constat pur et simple : la douleur est insensée. Il remet en question les châtiments du système judiciaire qui prennent la forme d'une souffrance infligée, surtout quand on sait que les institutions politiques existantes ne sont elles-mêmes aucunement immunisées contre l'éruption du mal en leur propre sein.

Abordant de manière plus précise le thème de la théodicée, Levinas note que, bien que le mot soit une invention de Leibniz (1710), la stratégie qui consiste à conférer un sens à la douleur et à la misère en faisant appel au suprasensible est au moins aussi vieille que l'*Ancien Testament*, lorsque par exemple le sort tragique du peuple d'Israël est envisagé comme la conséquence de ses péchés. Il montre que la théodicée a survécu sous différentes formes jusqu'au XIXe siècle, dans les idéologies du progrès notamment. Or, est-il encore possible d'entreprendre de démontrer à l'aide du modèle de la théodicée l'« innocence » de Dieu ? Le scepticisme de Levinas à cet égard est issu de l'observation d'une évidence pour ainsi dire massive dans le cours des événements du siècle dernier, de cette évidence de la souffrance à grande échelle et « pour rien ». Comme on pouvait s'y attendre, il mentionne les deux Guerres mondiales, l'hitlérisme, le stalinisme, Hiroshima, le Goulag et les génocides à Auschwitz et au Cambodge. À ses yeux, l'Holocauste a valeur de « paradigme » en regard de la souffrance humaine inutile. Pour illustrer la non pertinence de toute forme de théodicée ici, il cite en outre l'ouvrage d'Emil Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire*, qui rappelle que plus d'un million d'enfants doivent être comptés au nombre des victimes de l'Holocauste. Dans le passage suivant, Levinas met à rude épreuve le modèle de théodicée exposé ici, c'est-à-dire au sens littéral de justice de Dieu. Au vu de l'innocence des enfants impliqués dans l'hécatombe, la logique de la théodicée s'avère inopérante : « Douleur dans sa malignité sans mélange, souffrance pour rien. Elle rend impossibles et odieux tout propos et toute pensée qui l'expliqueraient par les péchés de ceux qui ont souffert ou sont morts¹². » L'argument selon lequel un juge tout-puissant serait là, derrière la scène de l'histoire, pour rétablir l'équilibre, la proportion exacte entre la faute et la souffrance apparaît clairement inacceptable. Dans l'exemple en cause, on ne trouve aucune trace d'une justice de ce genre. Au contraire, ce sont les innocents qui souffrent. Selon le schéma classique de la théodicée exposé par Kant, c'est la justice de Dieu elle-même qui serait mise en cause si tant est que ce modèle était valide.

¹² Levinas, « La souffrance inutile », p. 109.

Tel n'est toutefois pas le dernier mot de Levinas sur le thème de la souffrance inutile. À vrai dire, l'article ne se termine pas avec la section intitulée « La fin de la théodicée ». Celle-ci est suivie d'une autre ayant pour titre « L'ordre interhumain ». Bien que la théodicée soit définitivement déclarée « impossible » en regard des événements du siècle dernier, ce modèle n'en était pas moins destiné à conférer un sens à la misère de l'humanité et ce n'est pas parce que Levinas écarte ce modèle particulier de justification qu'il met fin à toute recherche de sens. Plutôt que de considérer la souffrance du point de vue métaphysique traditionnel, il l'aborde sous l'angle de l'éthique. En d'autres mots, la douleur possède à ses yeux une pertinence décisive en morale et c'est par là seulement qu'elle est susceptible de recevoir une signification. Il va sans dire que la souffrance demeure un pur « excès », qu'elle est « inassumable », « non-intégrable¹³ ». Mais elle peut devenir porteuse de sens lorsqu'il s'agit de la douleur éprouvée devant la souffrance d'autrui. Le malaise du moi procède alors d'une ouverture et d'une sensibilité à la souffrance de l'autre. Cette dernière demeure en elle-même assurément injustifiable, mais il n'en demeure pas moins que la « compassion » éprouvée face à la détresse d'autrui est porteuse de sens pour le sujet, si bien qu'il ne s'agit pas dans son cas d'une souffrance « inutile ». Levinas va même jusqu'à affirmer, non sans ironie, que la sympathie éprouvée pour le prochain est une souffrance « juste ». L'épithète laisse clairement sous-entendre une référence au concept de justice à l'œuvre dans les théodicées classiques, mais cette fois pour indiquer que la sensibilité à la douleur de l'autre relève d'une autre forme de justice. Ou plutôt vaudrait-il mieux parler de 'justesse' dans ce cas, de la justesse de l'attitude morale qui consiste à assumer cette responsabilité morale face à l'autre, à se montrer disposé à répondre à sa détresse. On le voit, après avoir congédié toute tentative de théodicée, Levinas cherche à sa manière à assigner à la douleur une portée éthique. Et pour y parvenir, il abandonne le registre de la justice, de la réciprocité et de l'équité stricte. Nous le savons, la relation à l'autre n'est pas symétrique. Ce à quoi songe Levinas ici, c'est à ma « non indifférence » à l'autre, à mon ouverture à sa souffrance et à ma disponibilité pour lui. Faut-il le redire, cette assistance n'est pas un dû, ou encore quelque chose qui serait stipulé par un contrat de mutuelle assistance, comme dans la société civile. La dimension que Levinas explore ici se situe en deçà du contrat social, si bien que la

¹³ Levinas, « Transcendance et mal » (1978), dans Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 153.

commisération en question et l'aide prodiguée proviennent de la prise de conscience d'une responsabilité insigne.

Nous quittons donc ici la sphère de la justice interprétée, tel que Kant l'a montré, comme un équilibre strict en vertu d'un calcul précis. Nous avons vu que le domaine de la bonté est distinct de celui de la justice. C'est la raison pour laquelle j'ai insisté sur la dimension juridique des théodicées classiques : c'est le modèle qui s'avère clairement inapproprié dans le cas de l'Holocauste. En insistant sur la détresse de l'autre qui appelle à l'aide, Levinas se situe de plain-pied dans le registre de la bonté, mais cette fois – contrairement au cas du souverain bien – non pas au plan divin, mais au plan humain. Ce n'est pas un hasard si Levinas qualifie de « gratuite » l'assistance apportée à autrui¹⁴. On trouve d'ailleurs un usage similaire de ce terme dans la recension de l'ouvrage de Philippe Nemo : il y est question du service « gratuit » que l'on rend à l'autre, du « service indifférent à la rétribution¹⁵ ». C'est donc dire que la douleur a un rôle à jouer dans la « moralité humaine de la bonté¹⁶ » que propose Levinas. La relation interhumaine se fonde sur l'ouverture et la générosité, sur une relation qui n'a pas pour condition la réciprocité. La douleur ressentie au spectacle de la souffrance éveille à autrui, si bien que Levinas pourra élever au statut de « principe éthique suprême » ce qu'il appelle l'« attention à la souffrance de l'autre ». Sans doute l'assistance attendue par autrui ne provient-elle pas de Dieu, mais la proximité de l'autre en détresse traduit d'une certaine manière une proximité de Dieu. Dans ce contexte, Levinas n'hésite pas à faire intervenir la foi. Mais il s'agit alors d'une foi « plus difficile que naguère », comme il le souligne, puisqu'elle est désormais privée de théodicée¹⁷.

3. Kant et Levinas : lecture du Livre de Job

Pour illustrer les points sur lesquels Kant et Levinas sont en accord, il importe maintenant de nous pencher sur la note du texte « La souffrance inutile » dans laquelle Levinas affirme que l'interprétation kantienne de l'histoire de Job lui semble proche de la sienne. Il ne faut pas se surprendre, après ce qui a été dit, que ni l'un ni l'autre n'accepte la lecture que font les amis de Job de sa situation. En vérité, ces amis défendent une version stricte de la théorie de la justice de

¹⁴ Levinas, « La souffrance inutile », p. 112.

¹⁵ Levinas, « Transcendance et mal », p. 158 n. 6, 162-163. Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 200 ; « Diachronie et représentation », dans *Entre nous*, p. 172.

¹⁶ Levinas, « La souffrance inutile », p. 109.

¹⁷ Levinas, « La souffrance inutile », p. 110.

Dieu, en sorte qu'ils sont amenés à conclure que le destin tragique que connaît Job n'est en définitive imputable qu'à sa propre faute. À l'encontre d'une évidence qui crève les yeux, à savoir l'innocence de Job, ses amis prétendent que, s'il souffre, c'est parce qu'il a péché. Or Kant et Levinas refusent tous deux cette interprétation, fondée sur la compréhension dogmatique de la théodicée qu'ils viennent de remettre en question. Sans doute Job souffre-t-il cruellement, mais il ne refuse pas moins la théodicée puisqu'il se sait innocent et qu'en conséquence les douleurs qu'il endure lui apparaissent imméritées. Ce qui implique que la leçon de cette histoire doit être cherchée ailleurs, notamment dans le fait que Job est en mesure, malgré tout, de conserver une attitude morale et de persévérer dans sa foi. C'est ce que souligne Levinas : « Nous disions plus haut que la théodicée au sens large du terme est justifiée par une certaine lecture de la Bible. Il est évident qu'une autre lecture en est possible... Nous pensons ici en particulier au livre de Job où s'atteste, à la fois, la fidélité de Job à Dieu... et à l'éthique... malgré ses souffrances sans raison, et son opposition à la théodicée de ses amis. » Et un peu plus loin dans cette note Levinas cite le texte de Kant sur le même thème : « 'Dans cet état d'esprit Job aura prouvé qu'il ne fondait pas sa moralité sur la foi, mais la foi sur la moralité'¹⁸... » Il est intéressant de souligner dans ce passage que Levinas insiste sur la double fidélité de Job : à Dieu et à l'éthique. Après quoi il introduit l'extrait de Kant, où ces deux éléments sont présentés selon un ordre de priorité. Levinas ne commente pas ce passage, mais tout porte à croire qu'il souscrit à la primauté qui est accordée chez Kant à l'éthique. Et ce pour une raison évidente. En effet, la leçon à retenir de ce récit réside dans le constat que c'est la moralité qui conduit à Dieu. Ce n'est pas une croyance préalable en Lui qui déterminerait notre conduite, auquel cas, on aurait tendance à agir en vue d'obtenir ses faveurs plutôt qu'à accomplir scrupuleusement son devoir moral.

Au début de sa note, Levinas déclare, comme cela s'impose à la suite de la lecture de l'histoire de Job, que la justice divine au sens strict joue sans doute le rôle d'un leitmotiv dans la *Bible*, mais que celle-ci recèle d'autres possibilités. Or, l'allusion de Levinas est trop brève pour qu'il puisse faire voir ce qu'il entend par là. C'est pourquoi il nous réfère à Kant pour une lecture alternative. Mais en une autre occasion, Levinas s'était déjà exprimé sur ce qu'il considère être une autre lecture de la *Bible*. Il s'agit, tel que déjà dit, du compte rendu de l'ouvrage Philippe Nemo *Job et l'excès du mal*. Cette recension est d'ailleurs reproduite dans la seconde édition de

¹⁸ Levinas, « La souffrance inutile », p. 110 n. 1.

cet ouvrage sous le titre « Transcendance et mal ». Levinas y fait remarquer que Nemo réduit la loi de l'*Ancien Testament* à son sens strictement juridique, c'est-à-dire à la proportion rigoureuse entre le péché et sa punition : « La machine... est si correctement faite qu'elle ne punit qu'en proportion exacte de la faute, jamais trop ni trop peu¹⁹ ». La loi qui génère cette sorte de justice est dépeinte par Nemo comme la loi du monde. Levinas trouve néanmoins cette interprétation trop restrictive. Il estime qu'un autre sens peut être assigné à la Loi dans la *Bible*, en marge de celui qui a trait à un calcul précis. Envisagée comme une loi morale, la Loi biblique peut tout aussi bien être conçue comme une loi de la générosité et de la bonté. En d'autres mots, cette loi peut susciter un service « gratuit ». C'est du moins ce que révèle un passage de la recension : « [L]a morale de la Loi ne serait pour lui [Nemo] qu'une technique pour s'attirer les récompenses et éviter les châtements. Nous pensons que, primordialement, éthique signifie obligation envers Autrui, qu'elle nous mène à la Loi et à un service gratuit qui n'est pas un principe technique.²⁰ » Cela signifie que Levinas considère qu'il est important d'intégrer cette Loi dans son approche éthique de la souffrance.

En vue de présenter la confrontation entre Levinas et Kant à propos des implications morales qui se dégagent de l'histoire de Job, il apparaît indiqué de prendre Kant pour fil conducteur, dans la mesure où la discussion qu'il mène dans son opuscule à ce propos est plus élaborée. Cela nous permettra de faire intervenir, en contre-point, Levinas à la lumière de ce que nous savons par ailleurs de sa conception de l'éthique.

Ce qui importe aux yeux de Kant dans le *Livre de Job*, c'est moins l'argumentation déployée de part et d'autre dans la dispute que le caractère moral de Job et de ses faux amis²¹. Ce qui lui offre la possibilité de discuter passablement en détail à la fin de son texte de deux éléments qui sont d'une importance centrale pour sa morale : la conscience et le mensonge. Il insiste en l'occurrence sur le fait que Job s'en remet à sa propre conscience pour plaider son innocence. Job est décrit comme l'homme vertueux qui est entièrement honnête avec lui-même en sorte qu'il ne peut prêter foi aux insinuations de ses amis quant à son immoralité. Le second thème moral, le mensonge, est introduit à propos des amis de Job, qui se font les défenseurs de la

¹⁹ Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, p. 57.

²⁰ Levinas, « Transcendance et mal », p. 158 n.

²¹ Voir à ce sujet Johannes Brachtendorf, « Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee », *Kant-Studien*, 93, 2002, p. 57-83 ; Pascal David, *Job ou l'authentique Théodicée*, Paris, Bayard, 2005 ; Tal Steinbrecher, « La Théodicée réhabilitée ou Kant versus Elihu », *Archives de Philosophie*, 70, 2007, p. 201-226.

théorie de la justice divine, au risque de nier l'évidence, dans le seul but de plaire à Dieu. Car autrement, s'ils admettaient que les souffrances de Job ne sont pas méritées, comme c'est véritablement le cas, l'action de Dieu risquerait d'apparaître au grand jour comme étant arbitraire. Il importe donc à leurs yeux d'éviter à Dieu un tel embarras, lequel découle d'une approche dogmatique de la théodicée. C'est pourquoi Kant en conclut que le jugement des amis n'est pas désintéressé. Leur attitude face à Dieu n'est en fait que pure hypocrisie et basse flatterie. En d'autres mots, ils mentent à Dieu, ce qui, selon Kant, est aussi absurde que ridicule (*ungereimt*). Or, puisque ces deux thèmes appartenant à l'éthique kantienne interviennent dans la discussion, nous pouvons nous y attarder quelque peu.

Se sachant parfaitement innocent, Job refuse de jouer le jeu de ses amis et de mentir à propos de sa disposition morale. Tout au long de son épreuve Job demeure « consciencieux », c'est-à-dire qu'il rentre dans son for intérieur pour écouter la voix de sa conscience. Or, il convient ici de porter attention au fait que Kant dans son opuscule compare cette voix de la conscience morale à celle d'un « juge ». La métaphore n'est pas purement accidentelle puisque cette image est abondamment exploitée dans les autres textes de Kant sur la morale, où la conscience est systématiquement identifiée à une sorte de tribunal. Cela signifie qu'il y a place, selon Kant, pour un tribunal interne chargé d'évaluer la conduite morale, en l'occurrence celle de Job. Dès lors, si Kant exclut d'entrée de jeu un procès en bonne et due forme impliquant Dieu en vue de savoir s'il gouverne le monde de manière juste, en revanche le sujet moral est appelé pour sa part à comparaître devant son propre tribunal. En elle-même, cette métaphore judiciaire ne soulève pas de problème particulier, mais dans la perspective d'une comparaison avec Levinas, il importe de noter que Kant introduit de la sorte le thème de la justice au cœur même de sa conception du sujet moral. Cela ne veut pas dire que Kant confonde la doctrine du droit avec la doctrine de la vertu, mais il importe néanmoins de souligner la présence au sein de sa doctrine de la vertu de cette métaphore empruntée au monde juridique. Or, l'allusion au tribunal de la conscience, fût-elle simplement métaphorique, est très certainement significative eu égard à ce que nous savons de la conception lévinassienne de la justice. Sans doute Levinas conçoit-il la nécessité de la justice, mais pour lui celle-ci n'intervient qu'à une étape ultérieure de l'expérience humaine. Au plan des principes, la justice vient après l'éthique en tant que telle, dont elle diffère en ceci qu'elle fait intervenir un « tiers », ce qui signifie la fin de la relation en face-à-face propre à l'éthique. En accédant au plan de la justice, nous sommes placés dans une situation qui fait en

sorte que les relations humaines deviennent impersonnelles, et au même moment réciproques, ce qui fait contraste avec la pure relation éthique au sens lévinassien, laquelle est asymétrique. Mais je ne crois pas qu'il faille tirer des conclusions hâtives à propos du recours par Kant à la métaphore du tribunal et en déduire que celui-ci introduit une dimension impersonnelle dans son éthique. Au contraire, le tribunal dans ce cas exprime tout simplement la structure réflexive du phénomène de la conscience. Il convient au demeurant de rappeler que la conscience n'est pas le critère du bien. Elle consiste plutôt en un examen de soi afin de savoir si l'on a dans les faits agi en fonction ce que l'on considère être le bien. Dès lors l'image du tribunal, avec son prévenu, son procureur, son avocat de la défense et son juge, n'est là que pour illustrer le processus réflexif de cette autocritique au sein du sujet moral²². Bien sûr, il y a dédoublement, mais uniquement dans le but de savoir si le sujet moral a agi conformément à ce qui pour lui constitue le bien. Ainsi, par exemple, résistant aux insinuations de ses amis, Job est suffisamment sincère avec lui-même pour reconnaître qu'il n'a rien à se reprocher. On le voit, l'examen de conscience nous plonge au cœur de la personnalité morale, mieux : il est essentiel à l'existence même de quelque chose comme une personnalité morale. D'où l'importance chez Kant de l'authenticité et de la franchise, face à soi-même d'abord. Ce qui n'est pas tout à fait le cas chez Levinas. Pour marquer le contraste, on peut faire mention de quelques définitions du concept de sincérité telles qu'elles se font jour dans *Autrement qu'être*. On ne surprendra personne en disant qu'elles sont toutes tournées vers autrui plutôt que vers le soi. Sur le thème de la sincérité, Levinas affirme par exemple : « l'un s'expose sans retenue à l'autre » ; et lorsqu'il est question de « pure transparence », celle-ci se manifeste dans la confession et dans l'aveu. Enfin Levinas décrit la sincérité comme la « fission de l'ultime substantialité du Moi²³ ».

Si nous en venons maintenant au second thème, le mensonge, il est pertinent de prendre note de la réaction de nos deux auteurs face à ce manquement moral dont se rendent coupables les faux amis de Job. Ces deux réactions prennent ici la forme de considérations générales sur l'éthique. Commençons par Levinas, qui voit dans la « justification de la souffrance de l'autre » (ce que font précisément les amis de Job) la « source de toute immoralité²⁴ ». Comme il fallait s'y attendre, Levinas prend d'emblée en compte les conséquences du mensonge. Il songe à Job,

²² Voir à ce sujet la Préface d'A. Grandjean à sa traduction de l'opuscule de Kant, p. 62-64 ; Allen Wood, « Kant on Conscience », allenw@stanford.edu.

²³ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 225.

²⁴ Levinas, « La souffrance inutile », p. 109.

la victime. Il pense à l'autre. Selon lui, cette tentative malhonnête de justification de la part des amis de Job est en elle-même un scandale. Il faut en effet se mettre à la place de Job : souffrir et au même moment être faussement accusé de mériter ses souffrances ! Voilà la faute ultime derrière le mensonge. Pour sa part, Kant s'exprime sur cette faute en des termes généraux, tout comme Levinas. Dans son opuscule sur la théodicée, il affirme que la « *faute la plus grave de la nature humaine* » est l'« insincérité » (*Unlauterkeit*). Mais à nouveau, l'argument moral de Kant s'adresse au sujet agissant. On apprend donc sans surprise que cette faute concerne d'abord celui qui la commet, et non pas la victime du mensonge. Le mensonge est avant tout une faute personnelle. En conséquence, l'action et ses suites n'entrent pas en ligne de compte. Kant est très clair à ce propos dans sa Doctrine de la vertu. D'un point de vue purement moral, le mensonge ne doit être jugé qu'en regard de l'individu qui le commet. C'est la raison pour laquelle au § 9 de la *Métaphysique des mœurs*, le mensonge est déclaré être le plus grave manquement contre le devoir d'un homme (en tant qu'être moral) « envers lui-même²⁵ ». « Envers lui-même » signifie ici que mentir équivaut à la « renonciation à sa propre personnalité », ou encore à l'« annihilation de sa propre dignité humaine ». C'est la personnalité morale elle-même qui est remise en question par le mensonge. Telle est la raison pour laquelle Kant accorde autant d'importance au cas du mensonge dans ses écrits. L'intégrité du sujet moral est ce qui apparaît crucial à ses yeux, ou encore son identité.

Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas de constater que Kant voit un danger additionnel dans une forme spécifique de mensonge : le « mensonge à soi ». Le problème est abordé dans l'opuscule, comme plus tard dans la *Métaphysique des mœurs*. Ce cas est important à ses yeux puisque le sujet agissant est susceptible à cette occasion de perdre contact avec lui-même, se laissant prendre à ses propres mensonges comme cela aurait pu être le cas de Job. Cette faute risque en fait de devenir une seconde nature, en sorte qu'il sera d'autant plus facile de mentir aux autres sans remords. En vérité, il n'est pas aisé de décrire en détail le fonctionnement du mensonge interne : sa structure est à ce point intriquée que Kant lui-même désespère d'expliquer comment est possible un tel acte de duperie de soi. Sa possibilité théorique pose certainement de grandes difficultés, encore que du point de vue des faits de la vie réelle, chacun de nous selon Kant peut en constater la présence. Quoiqu'il en soit, ce qui doit être retenu pour notre propos, c'est *a contrario* l'importance qu'accorde Kant à l'intégrité de la personnalité

²⁵ Kant, *Métaphysique des mœurs*, AK VI, 429 ; tr. p. 715.

morale. Le sujet doit être au clair avec lui-même, il est tenu de toujours coïncider avec lui-même. Or, si dans la morale kantienne tout prend place *coram foro interno*, il convient de nous interroger sur le statut de la sphère de l'intimité chez Levinas. Connaissant sa critique systématique du « Moi » qui, dans l'ontologie traditionnelle, incarne la mêmeté, peut-il y avoir dans l'éthique lévinassienne quelque chose comme une intériorité ? L'article de Levinas « La souffrance inutile » comporte à vrai dire une très brève définition de ce qui représente l'« ultime intimité de la subjectivité », et celle-ci se lit comme suit, en deux mots : « pour-l'autre ».

Dans leurs textes respectifs, Kant et Levinas trouvent un point de départ commun dans le constat de l'injustice manifeste d'une souffrance qu'aucune explication théorique ne saurait justifier. Nous avons vu que ce constat recèle pour tous deux une portée éthique, que l'on pourrait résumer de façon très approximative de la manière suivante : l'attitude morale appropriée devant un tel état de choses sera pour Kant le *souci de soi* et pour Levinas le *souci de l'autre*. S'agit-il là de deux attitudes complémentaires ? La question est sans doute prématurée, car il faudrait d'abord savoir si en général l'éthique kantienne et l'éthique lévinassienne sont compatibles.

Le concept de théodicée faisant explicitement référence à Dieu, le sujet kantien se voit placé devant quelque chose d'inconditionnel. Dans le cas présent, il ne s'agit pas de l'inconditionnel moral, à savoir l'impératif catégorique, mais plutôt de ce que Kant nomme dans son texte le « décret divin inconditionné²⁶ ». En d'autres termes, la foi morale enjoint au sujet pratique d'accepter de manière inconditionnelle l'ordre du monde, malgré l'absurdité apparente du cours des choses, malgré le caractère à première vue injustifiable, par exemple, des malheurs de Job. Cette acceptation est un acte de foi, un acte de foi rationnelle, qui pour se maintenir dans sa pureté exige des qualités morales bien spécifiques de la part de l'être fini. Nous l'avons vu, Kant note que Job remplit le premier devoir moral de l'homme envers lui-même, c'est-à-dire la connaissance de soi. En d'autres mots, la morale commande ici la sincérité et l'authenticité dans l'évaluation de sa propre attitude morale et dans sa foi en Dieu. Si l'éthique de Levinas repose sur le face-à-face, celle de Kant exige que le sujet soit en mesure de se regarder lui-même en face, sans fards, sans dérobades, sans arrière-pensées. C'est en effet le mensonge, dont l'interdiction constitue le premier devoir strict envers soi-même, qui permet aux faux amis de Job

²⁶ Kant, « Sur l'échec... », AK VIII, 265 ; tr. p. 90.

de faire comme s'ils comprenaient l'ordre du monde et de chercher à s'attirer les faveurs divines, alors que pour Kant, il n'y a pas de foi digne de ce nom sans sincérité, sans une adhésion de soi à soi exempte de toute opacité. Telle est la condition d'une foi qui prend place en l'absence de théodicée intelligible. Le souci de soi est ici motivé par la crainte de se perdre soi-même.

Nous avons vu par ailleurs que chez Levinas, le souci d'autrui n'est pas un phénomène spontané. Le sujet est d'emblée et volontiers replié sur lui-même, reclus dans son indifférence. D'où la portée éthique éminente de la souffrance de l'autre qui fait appel, de manière impérieuse et urgente, à la responsabilité du moi. Elle provoque ainsi ce que Levinas nomme une « rupture de l'immanence », qui prend la forme de la compassion, c'est-à-dire de la seule souffrance qui ne soit pas « inutile », la seule qui soit justifiable. Dès lors, si les qualités éthiques requises par Kant sont de l'ordre de la sincérité et de l'authenticité, Levinas évoque la gratuité de l'attention portée à autrui et de l'assistance prodiguée, si bien qu'en dernière analyse il fait appel à cette qualité morale qu'est la bonté, et qui doit être distinguée de la bienveillance.

Si nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer sur la compatibilité de ces deux éthiques, une chose est toutefois certaine, c'est qu'aucune des deux positions esquissées ici n'est à vrai dire confortable : dans les deux cas l'attitude morale s'accompagne d'une inquiétude constante. D'un côté, la souffrance d'autrui constitue pour le moi une menace qui ne connaît pas de répit et qui commande une mobilisation. Elle apparaît d'emblée comme excès et conduit au-delà des frontières de la vie quotidienne bien ordonnée. De l'autre, si la souffrance dans le monde s'accompagne de la tentation pour le moi de marchander des faveurs et, par là, de sombrer dans la perte de soi, il importe à tout prix de sauvegarder l'intégrité de la personnalité morale. Ce qui ne peut se produire qu'au prix d'une vigilance sans relâche, voire d'une méfiance inquiète face à soi.