

AMOUR
ET JUSTICE

Paul Ricœur

AMOUR
ET JUSTICE

Éditions Points

Extrait de la publication

La première édition du texte intitulé « Amour et justice »
a été publiée dans une version bilingue par J.C.B. Mohr en 1990.

ISBN 978-2-7578-3813-6

© Éditions Points, octobre 2008

Extrait de la publication

À propos de cette édition

« Amour et justice » a été d'abord une conférence prononcée par Paul Ricœur lors de la remise, en 1989, du prix Leopold Lucas, qui récompense « des travaux éminents avec des publications dans le domaine de la théologie, des sciences humaines, de l'histoire ou de la philosophie ». Né en 1872, Leopold Lucas fut un savant reconnu pour ses travaux historiques sur les rapports entre juifs et chrétiens durant les premiers siècles de notre ère. Il fonda en 1902 la « Société pour encourager la science du judaïsme », qui joua un rôle important, au cours des premières décennies du ^{xx}e siècle, dans la vie intellectuelle du judaïsme. Il fut aussi, pendant près de quarante ans, le rabbin de la communauté juive de Glogau, en Silésie. Invité en 1941 par Leo Baek à la Faculté des Sciences du judaïsme de Berlin (pour y dispenser un enseignement sur « Bible et histoire »), il fut déporté avec sa femme Dorothea en 1942 à Theresienstadt, où il mourut l'année suivante (Dorothea sera déportée et assassinée à Auschwitz en 1944).

Le prix Leopold Lucas a été créé par Franz Lucas, fils de Leopold, en 1972, pour célébrer le centième anniversaire de la naissance de son père. Il fut confié, pour sa gestion, à la Faculté de théologie protestante de l'Université

de Tübingen. Ce prix commémore la mémoire du savant que fut Leopold Lucas et entend rappeler la responsabilité des intellectuels dans la promotion de la paix entre les hommes et les peuples.

Paul Ricœur a donc reçu ce prix et prononcé à cette occasion à Tübingen la conférence intitulée « Amour et justice », qui honore, avec la rectitude dont le philosophe était coutumier, autant la mémoire de la personnalité et des travaux de Leopold Lucas que l'esprit du prix créé par son fils. Le texte a été d'abord publié dans une édition bilingue, en 1990, par Oswald Bayer, chez l'éditeur allemand J.C.B. Mohr.

Cette conférence est suivie de deux autres textes, le premier entièrement, le second partiellement inédit. « Le soi au miroir des Écritures » et « Le soi 'mandaté' » sont à l'origine les deux dernières conférences (IX et X) du cycle des *Gifford Lectures*, données à l'Université d'Édimbourg en 1985-1986¹. Pourquoi adjoindre ces deux conférences à la première, prononcée trois ans plus tard ? En réalité, un fil non explicite, mais très clair à la lecture, court entre « Amour et justice », qui paraît en 1990 en Allemagne, les *Gifford Lectures* et *Soi-même comme un autre*, publié aux Éditions du Seuil également en 1990. Des lettres de 1988-1989 entre Paul Ricœur et son éditeur au Seuil, François Wahl, attestent de ces liens. Mais nous avons aussi les indications de Paul Ricœur lui-même, dans une

1. Titres anglais : *The Self in the Mirror of Scriptures* et *The 'Commissioned Self' : O my Prophetic Soul !*. « Le soi 'mandaté' » a été partiellement publié dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1988, n° 2, sous le titre : « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique ». Nous donnons ici le texte complet, avec le titre original.

note de son étude “Expérience et langage dans le discours religieux”². Comme elles concernent à la fois l’articulation entre les divers textes et l’orientation de la pensée qui leur est commune, nous la citons ici intégralement : « Je voudrais dire quelques mots concernant l’articulation entre les deux textes des *Gifford Lectures* et *Soi-même comme un autre*. L’articulation se ferait au niveau de ce que je nomme l’ontologie de l’agir. L’instauration d’un soi par la médiation des Écritures et l’application à soi-même des multiples figures de la nomination de Dieu advient au niveau de notre capacité la plus fondamentale d’agir. C’est l’*homo capax*, l’homme capable, qui est interpellé et restauré. Je crois que je retrouve ainsi l’intuition centrale de Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, telle du moins que je la reconstitue dans mon essai intégré au livre d’hommages au père Geffré³. La tâche de la religion, selon Kant, est de restaurer dans le sujet moral sa capacité d’agir selon le devoir. La régénération dont il est question dans cette philosophie de la religion advient au niveau de la disposition fondamentale, au niveau de ce que j’appelle ici le soi capable. Or cette restauration, cette régénération, cette renaissance du soi capable, est dans un rapport étroit avec l’économie du don que je célèbre dans l’étude “Amour et justice”. L’amour, dis-je, dans cette conférence, est le

2. Repris dans (sous la dir. de Jean Greisch) *Paul Ricœur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

3. La contribution de Paul Ricœur à cet hommage (*Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Éditions du Cerf, 1992) est reprise dans *Lectures 3*, Seuil, « Points essais », 2006, p. 19-40, sous le titre : « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant ».

gardien de la justice, dans la mesure où la justice, de la réciprocité et de l'équivalence, est toujours menacée de toujours retomber, en dépit d'elle-même, au niveau du calcul intéressé, du *do ut des* ("je donne pour que tu donnes"). L'amour protège la justice contre cette mauvaise pente en proclamant : "Je donne parce que tu m'as déjà donné." C'est ainsi que je vois le rapport entre la charité et la justice comme la forme pratique de la relation entre le théologique et le philosophique. C'est dans la même perspective que je propose, comme je l'ai dit dans la note précédente, de repenser le théologico-politique, à savoir la fin d'un certain théologico-politique, construit sur le seul rapport vertical domination/subordination. Une théologie politique autrement orientée devrait, selon moi, cesser de se constituer comme théologie de la domination pour s'instituer en justification du vouloir vivre ensemble dans des institutions justes.

Cette étude est issue de l'avant-dernière conférence prononcée dans le cadre des *Gifford Lectures*. Elle était suivie de l'étude publiée dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris* [...] [cf. note précédente]. Ces deux conférences ont été détachées de l'ensemble dont la reprise a abouti à mon dernier ouvrage, *Soi-même comme un autre*. J'aimerais, dans un avenir prochain, regrouper ces deux études dans un ensemble où seraient repris à leur suite le texte publié à Tübingen sous le titre *Liebe und Gerechtigkeit* (*Amour et Justice*). L'ensemble aurait pour conclusion une réflexion sur le théologico-politique, en confrontation avec la problématique du "désenchantement du monde"⁴. »

4. « Expérience et langage dans le discours », publié dans *L'Herméneutique à l'épreuve de la théologie*, *op. cit.* p. 179. Dans une note au début du texte de Paul Ricœur, l'éditeur de ce livre,

La publication d'« Amour et justice » et des deux dernières *Gifford Lectures* comble donc un souhait non réalisé de Paul Ricœur lui-même, malheureusement sans la réflexion annoncée sur le théologico-politique. À bien des égards, « Amour et justice » constitue ainsi, avec les deux *Gifford Lectures*, un jalon essentiel d'une des lignes majeures de la pensée du philosophe : relier le texte et l'action⁵.

Jean-Louis Schlegel

Jean Greisch, souligne que « la conférence de Paul Ricœur dont on lira le texte ici se rattache à un contexte plus vaste qui a fait l'objet des *Gifford Lectures*. Dans ces grandes leçons, l'auteur entreprend de déployer systématiquement toutes les implications de la théorie du sujet esquissée dans la "Postface" de *Temps et Récit 3*. L'ensemble de cette recherche sera reprise dans *Soi-même comme un autre* (1990). Le lecteur pourra se reporter à cet ouvrage pour prolonger la réflexion dont cette conférence n'est qu'une des étapes ».

Compte tenu de l'absence de cette réflexion sur le théologico-politique, il nous a semblé plus judicieux de faire précéder les deux *Gifford Lectures* de la conférence « Amour et justice ». (N.d.E.)

5. Que soit remerciée en particulier Catherine Goldenstein pour les textes du Fonds Ricœur qu'elle a mis à ma disposition et les nombreuses informations qu'elle m'a fournies sur les origines et les circonstances des textes composant ce livre, ainsi que sur les liens dont ils sont tissés – J.-L. S.

I

AMOUR ET JUSTICE

Parler de l'amour est trop facile, ou bien trop difficile. Comment ne pas verser soit dans l'exaltation, soit dans les platitudes émotionnelles ? Une manière de se frayer la voie entre ces deux extrêmes est de prendre pour guide d'une pensée méditante la dialectique entre amour et justice. Par dialectique, j'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche des médiations pratiques entre les deux extrêmes, – médiations, disons-le tout de suite, toujours fragiles et provisoires.

La richesse de pensée promise par cette approche dialectique me paraît masquée par une méthode d'analyse conceptuelle qui s'emploierait à extraire d'une sélection de textes de moralistes ou de théologiens parlant de l'amour les thèmes les plus systématiquement récurrents. C'est l'approche de plusieurs de nos collègues, philosophes ou théologiens formés par la discipline de la philosophie analytique. Je n'ai retenu pour cette conférence que le remarquable ouvrage de Gene Outka, *Agapê*, dont le sous-titre indique l'orientation : *An Ethical Analysis*. Il s'agit pour cet auteur d'isoler les « contenus normatifs de base » que l'amour chrétien ou l'*agapê* « a été dit

posséder sans égards pour les circonstances ». En suivant quelle méthode ? La réponse proposée est celle que mon approche veut mettre en question : « Une telle enquête est formellement similaire à celles que les philosophes ont menées dans leurs discussions par exemple de l'utilitarisme en tant que modèles (*standard*) normatifs ultimes, que critères ou principes pour des jugements de valeur et des obligations. » Toute la question est bien là : l'amour a-t-il, dans notre discours éthique, un statut normatif comparable à celui de l'utilitarisme ou même de l'impératif kantien¹ ?

1. Je laisse provisoirement de côté les trois traits fondamentaux que Outka tient pour les plus systématiquement récurrents. Loin de les négliger, je les retrouverai dans la partie de mon étude consacrée aux médiations pratiques entre amour et justice liées à l'exercice du jugement moral en situation. Je me borne à les citer sans commentaire pour donner une idée du terme ultime de mon investigation. « Un égard égal (*equal regard*), c'est-à-dire un égard pour le prochain qui est fondamentalement indépendant et inaltérable », – « le sacrifice de soi, c'est-à-dire le trait en vertu duquel l'*agapê* ne fait pas de concession à l'intérêt propre », – enfin « la mutualité, caractéristique des actions qui établissent ou exaltent un échange de quelque sorte entre des parties développant ainsi un sens de communauté et peut-être d'amitié ». On ne peut reprocher à Outka de ne pas avoir aperçu les incohérences conceptuelles que cette sorte de typologie met à découvert. Chaque trait est construit aux dépens de variations, de désaccords et de confusions que l'auteur ne cesse de déplorer tout au long de son œuvre ; bien plus, le troisième trait, qui lui paraît le plus décisif, est fortement discordant avec le second. Ces déceptions rencontrées sur la voie d'une analyse éthique vouée au « contenu normatif de base » sont, à mon avis, l'indice que cette méthode directe est inappropriée et qu'il faut partir plutôt de ce qui, dans le *topos* de l'amour, résiste à ce traitement de l'amour comme « modèle normatif ultime, critère ou principe de valeur et d'obligation », selon les expressions citées plus haut.

I

J'aimerais placer la première partie de mon étude, consacrée à la *disproportion* entre amour et justice, sous le signe d'une citation de Pascal : « Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. – De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel². » Je ne cache pas que le jugement abrupt de Pascal rendra ultérieurement plus difficile la recherche des médiations que requiert le jugement moral en situation, provoqué par la question : que dois-je faire ici et maintenant ? Nous retrouverons cette difficulté plus loin. Pour le moment la question est celle-ci : si nous donnons d'abord le pas à la disproportion, comment ne pas retomber dans l'un ou l'autre des dangers évoqués en commençant : l'exaltation ou la platitude ; autrement dit : la sentimentalité qui ne pense pas ?

Il m'a paru qu'une voie s'offrait qui consistait à recenser les formes de discours – parfois très élaborées – qui résistent à l'aplatissement à quoi condamne la sorte d'analyse conceptuelle des analytiques. Car l'amour parle, mais

2. *Pensées*, Éd. Brunschvicg, section 12.

dans une autre sorte de langage que la justice, comme je le dirai à la fin de cette première partie.

J'ai retenu trois traits qui marquent ce que j'appellerai l'étrangeté, ou la bizarrerie (*the oddities*), du discours de l'amour.

J'ai retenu d'abord le lien entre amour et *louange*. Le discours de l'amour est d'abord un discours de louange. Dans la louange, l'homme se réjouit à la vue de son objet régnant au-dessus de tous les autres objets de son souci. Dans cette formule abrégée, les trois composantes – se réjouir, voir, placer au plus haut – sont également importantes. Évaluer comme étant le plus haut, dans une sorte de vue plutôt que de volonté, voilà qui remplit de joie. Ce disant, retombons-nous dans l'analyse conceptuelle, ou versons-nous dans la sentimentalité ? Nullement, si nous sommes attentifs aux traits originaux de la louange, pour lesquels des formes verbales aussi admirables que l'*hymne* sont particulièrement appropriées. Ainsi, la glorification de l'amour par Paul, dans 1 *Corinthiens* 13, est parente des « chants de louange », selon le titre même des *Psaumes* en hébreu « *tehillim* ». De l'hymne, il faudrait en outre rapprocher le discours de bénédiction : « Heureux est l'homme, celui-là qui ne va pas au conseil des impies... Il est comme un arbre planté près du cours des eaux... » (*Psaume* 1,1.3). Et encore : « Yahwé Sabaot, heureux qui se confie en toi » (*Psaume* 84,13).

On aura reconnu là la forme littéraire des macarismes, familière aux lecteurs des Béatitudes : « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux » (Matthieu 5,1). Hymne, bénédiction, macarismes, voilà tout un faisceau d'expressions littéraires qu'on peut grouper autour de la louange. À son tour, la louange ressortit au domaine plus général, bien délimité de la poésie

biblique dont Robert Alter, dans *The Art of Biblical Poetry*, rappelle le fonctionnement discordant par rapport aux règles d'un discours qui chercherait l'univocité au niveau des principes : en poésie les mots-clés subissent des amplifications de sens, des assimilations inattendues, des interconnexions inédites³.

Telle est la première résistance que l'amour oppose à l'« analyse éthique », au sens fort de l'analyse, c'est-à-dire la clarification conceptuelle.

La seconde étrangeté du discours de l'amour concerne l'emploi troublant de la forme *impérative* dans des expressions bien connues telles que : « Tu aimeras le Seigneur ton

3. À titre d'exemple, il faudrait faire une analyse détaillée des stratégies rhétoriques tour à tour mises en œuvre dans 1 *Corinthiens* 13. Ainsi, la première strophe exalte la hauteur de l'amour par une sorte d'hyperbole négative, prononçant l'anéantissement de tout ce qui n'est pas l'amour : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit, etc. » ; et à cinq ou six reprises revient la formule : « quand j'aurais... si je n'ai pas l'amour... je ne suis rien ». La deuxième strophe développe la vision de la hauteur sur le mode indicatif, comme si tout était déjà consommé : « La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » On aura noté le jeu d'alternance entre l'assertion et le déni et le jeu de synonyme qui rend parentes des vertus distinctes, à l'encontre donc de notre souci légitime d'isoler des significations. Enfin, dans la troisième strophe, l'emporte un mouvement de transcendance au-delà de toute limite : « La charité ne passe jamais. Les prophéties ? elles disparaîtront. Les langues ? elles se tairont. La science ? elle disparaîtra... », et le dernier passage à la limite : « Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles c'est la charité. »

Dieu... et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Si on prend l'impératif au sens usuel d'obligation, si fortement argumenté par la morale kantienne, il y a quelque scandale à commander l'amour, c'est-à-dire un sentiment⁴.

En ce point de notre réflexion, la difficulté ne concerne pas le statut de l'amour dans l'empire des affects (j'en parlerai un peu plus loin), mais bien le statut du commandement, s'agissant du commandement d'aimer. A-t-il, au plan des actes de discours, la même force illocutoire que, disons, les commandements ordinaires faisant appel à l'obéissance ? Et, au plan éthique, est-il comparable aux principes moraux, c'est-à-dire à des propositions premières gouvernant des maximes subordonnées, comme peuvent l'être le principe utilitariste ou l'impératif kantien ?

J'ai trouvé un secours inattendu dans *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig⁵. On se rappelle que cet ouvrage, lui-même hors du commun, est divisé en trois sections, correspondant respectivement à l'idée de Création – ou de l'éternel *avant* –, à celle de Révélation – ou de l'éternel *présent* de la rencontre, – enfin à celle de Rédemption – ou de l'éternel *pas encore* de l'attente messianique. Ouvrant la seconde section – Révélation –, nous sommes prêts à être enseignés au sujet de la torah. En un sens, c'est le cas ; mais la torah, à ce stade de la médita-

4. Kant écarte la difficulté en distinguant l'amour « pratique », qui n'est rien d'autre que le respect des personnes comme fins en elles-mêmes, de l'amour « pathologique », qui n'a pas de place dans la sphère de la moralité. Freud s'indigne plus franchement : si le soi-disant amour spirituel n'est qu'un amour érotique sublimé, le commandement d'aimer ne peut être qu'une expression de la tyrannie du surmoi sur la sphère des affects.

5. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, nouv. éd. 2007 (trad. fr. par A. Derczanski et J.-L. Schlegel).