

SOUS LA DIRECTION DE

Jean-François Mattéi

Philosopher en français

Langue de la philosophie
et langue nationale



QUADRIGE / PUF

Publié avec le concours
du Comité Doyen Jean Lépine, Nice

ISBN 2 13 051490 1
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2001, avril
© Presses Universitaires de France, 2001
6, avenue Reille, 75014 Paris

L'AUTRE ET L'ÉTRANGER :
ENTRE DERRIDA ET RICŒUR

Richard Kearney

Dans cet essai, je me propose d'étudier, selon deux approches, les récits contemporains concernant « l'autre ». D'une part, *l'aporétique de l'hospitalité* représentée par la déconstruction de Derrida ; d'autre part, *l'éthique du jugement* inspirée par l'herméneutique de Ricœur. Alors que le premier privilégie l'acceptation inconditionnelle de l'altérité indécidable de l'autre (*hostis/hospis*), le second recommande une ouverture conditionnelle à l'altérité, fondée sur la demande d'un discernement herméneutique entre le bien et le mal¹.

Partant de cette distinction, j'étudierai dans cet essai la frontière subtile qui différencie la notion de « l'autre » de la notion de « l'étranger ». J'utilise le terme « l'autre » – fréquemment employé dans la philosophie européenne contemporaine – pour parler d'une altérité digne de respect, de considération et d'accueil (hospitalité). J'utilise le terme « l'étranger » pour désigner l'expérience d'une altérité liée plutôt à la *sélection* (comme dans les politiques d'immigration et tout ce qui différencie les nationaux des non-nationaux, les alliés des

1. P. Ricœur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, chap. 1. J'essaierai de démontrer comment ces deux approches correspondent à deux grandes catégories du mal, le mal volontaire et le mal involontaire. Le mal involontaire est traditionnellement imputé à des causes non humaines, c'est-à-dire cosmogoniques, théologiques ou tératologiques. Citons, par exemple, les catastrophes naturelles et les épidémies ainsi que les phénomènes surnaturels tels que les possessions démoniaques, les interventions divines et, plus récemment, les invasions d'extraterrestres. Dans de tels cas, on considère que les hommes ne sont pas responsables du mal et qu'il faut réagir soit par la plainte, soit par la soumission puisqu'on ne peut pas agir sur ces calamités, on ne peut que les subir. Comme le remarque Ricœur, dans *La symbolique du mal*, le premier genre de réponse au mal involontaire est le récit mythique. La deuxième catégorie, que j'appelle le mal, attribue pour l'essentiel à l'homme l'origine du mal et impute donc la responsabilité des événements funestes à des agents personnels, ce qui implique une responsabilité morale. Ici, le genre prédominant est le récit d'aveu ou de confession.

ennemis) ou à la *méfiance* (comme dans le cas des ovnis et autres intrus indésirables). Je vais essayer enfin de démontrer la nécessité d'une herméneutique déconstructive qui permette de traiter la dialectique de l'autre et de l'étranger selon une sagesse pratique qui exige des décisions éthiques exemptes de toute logique du sectarisme et de l'exclusion. La déconstruction est nécessaire pour reconnaître l'autre dans l'étranger et l'étranger dans l'autre et mettre ainsi à mal les préjugés à l'emporte-pièce. L'herméneutique, pour sa part, nous aide à faire la différence entre les étrangers bénins et les étrangers malins et nous rappelle que l'autre n'est pas plus systématiquement innocent que l'étranger n'est systématiquement synonyme du mal.

I

Je voudrais commencer mon analyse des récits de l'altérité par quelques exemples tirés de la culture populaire. Le hit-parade des sites Internet est sans aucun doute significatif. Au cours des deux dernières années, on trouve en tête de liste les sites concernant les extraterrestres, ou ce que j'appelle d'une façon plus générale l'« aliénologie » avec près de 21 000 000 de visites par an (soit une moyenne de 64 178 visites par jour). Ces chiffres concernent les sites spécialisés dans les phénomènes paranormaux au sens large, depuis les atterrissages d'extraterrestres, l'observation d'ovnis, les cas de personnes kidnappées par les extraterrestres, les interventions extraterrestres prévues pour la fin du millénaire, les soucoupes de Roswell, le mystère de la Zone 51, Havensgate, le massacre de Waco, Texas (les « davidiens » de David Koresh disent que la Jérusalem céleste est un vaisseau spatial), les complots MJ 12 et autres phénomènes dits paranormaux qui se produisent presque tous à la frontière entre les États-Unis et le Mexique¹.

On retrouve dans les médias, et en particulier à la télévision et au cinéma, l'équivalent de ce qui se passe sur le Web. La mise en images est en effet le meilleur support pour l'hystérie et la paranoïa générées par l'aliénologie. Ces récits médiatiques servent à la fois à montrer et à occulter nos peurs inconscientes. Ils fonctionnent comme une fantasmagorie de notre imaginaire collectif car ils révèlent, en même

1. Au cours de la même période, les seuls sites Internet à avoir atteint des chiffres presque équivalents sont ceux consacrés à la mort accidentelle de la princesse Diana et au procès de O. J. Simpson. Ces statistiques sont très révélatrices comme on le verra plus loin.

temps qu'ils dissimulent, nos angoisses les plus profondes face à « l'étrange »¹.

Dans le domaine du cinéma, citons l'avalanche de films hollywoodiens à grand succès qui, en cette fin de millénaire, mettaient en scène des monstres galactiques ou des invasions d'extraterrestres : *Men in Black*, *Independence Day*, *Mars Attack*, *Contact*, *Sphere*, *Spawn*, *Alien Resurrection*, *Le cinquième élément*, *Deep Impact*, les reprises de *La guerre des étoiles*, etc. Chacun de ces films mériterait certes une analyse mais bornons-nous à noter ici qu'ils ont presque tous en commun le même thème : l'invasion de créatures inhumaines ou monstrueuses qui revêtent une apparence humaine. Ceci donne généralement un scénario énigmatique où *l'étranger devient intérieur*. Le soi devient l'hôte, souvent à son insu, d'une altérité extraterrestre. L'ego fait l'expérience d'un rapt, d'une possession ou d'une invasion de l'extérieur. C'est dans la série *Alien* que ceci est le mieux mis en évidence : une femme militaire, le lieutenant Ridley, est habitée par un monstre qui grandit en elle au point qu'il finit par sortir de sa poitrine. Comme « l'étrange » (*Unheimlich*) de Freud, l'étranger revient sous l'apparence d'un être familier et nous surprend sous le masque de ce qui est connu, ordinaire, habituel, intime, normal, domestique².

Comme le remarque Freud, l'énigme de l'étrange a toujours été présente dans l'esprit humain. C'est chose entendue. Mais ce que je voudrais souligner ici, c'est que, en ce début de millénaire, la notion d'invasion extraterrestre occupe le premier plan de notre imaginaire collectif occidental ; car, d'une part, il règne une ambiance apocalyptique et, d'autre part, nous assistons à la disparition progressive des ennemis extérieurs qui faisaient souvent jusqu'alors office de boucs émissaires : le bloc soviétique, l'Asie du Sud-Est, Cuba, le Nicaragua, l'Iran, la Libye, l'Irak. Aujourd'hui, nous voyons le pape embrasser Fidel Castro, et Kofi Annan donner l'accolade à Saddam Hussein (qui, selon Cynthia Turnidge dans son livre culte *Wars in Heaven*, a été kidnappé par des forces du mal extraterrestres). Les méchants deviennent les bons, les hors-la-loi s'intègrent socialement, les Indiens se transforment en cow-boys. Et *vice versa*. En d'autres termes, les étrangers et les

1. Voir Sigmund Freud, « L'étrange », in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 17, Londres, Hogarth Press, 1925.

2. Ce phénomène de « l'étrange » se manifeste d'une façon mélodramatique à la télévision. On peut citer le succès extraordinaire des *X-Files* (*Aux Frontières du réel*) et leur slogan irrésistible « la vérité est ailleurs », de nombreuses séries d'émissions spéciales consacrées aux abductions et aux atterrissages d'extraterrestres et l'immense succès de la série *Star Trek*. On peut citer aussi le thème de l'« ennemi intérieur » tel qu'il est apparu récemment aux informations diffusées par les médias américains.

extraterrestres prolifèrent là où règnent l'angoisse et la crise d'identité. Là ou se pose la question : Qui sommes-nous et comment nous différencions-nous des autres (qui ne sont pas nous) ? La peur de l'étranger et de l'extraterrestre, l'« aliénation » est indissociable, en tant que phénomène postmoderne, du syndrome « eux et nous ».

C'est sans doute en Amérique, la plus occidentale de toutes les nations occidentales, que cette crise d'identité est la plus évidente. Nous assistons dans ce pays à une *mondialisation*, phénomène inscrit en grosses lettres blanches sur une colline ensoleillée, Hollywood. Si, comme l'affirme Wim Wenders, l'Amérique est effectivement l'inconscient de l'Occident, la Californie est alors l'inconscient de l'Amérique, le dernier refuge de ce rêve d'exilés qui a fait de l'Amérique ce qu'elle est. Lorsqu'on atteint la côte Ouest des États-Unis, on est arrivé au bout, à l'extrême limite du monde occidental. On ne peut pas aller plus loin. Hollywood est l'inconscient de cet inconscient, l'écran argenté où tout ce qui est réprimé revient nous hanter et nous fasciner. Tout comme le petit ami dans *Scream* qui arrive une nuit par la fenêtre et est à la fois la première et la dernière personne que l'on soupçonnerait d'être l'agent du mal, la personne en qui l'on a le plus confiance et que, en même temps, on connaît le moins. Tel est le comble du film d'horreur hollywoodien qui parodie ses styles narratifs jusqu'à en devenir son double ; c'est alors que nous nous regardons dans la glace et poussons un hurlement.

À l'aube du nouveau siècle, de plus en plus de gens deviennent des « *men in black* » qui traquent sur le visage innocent de l'autre les traces d'une invasion extraterrestre. Comme au début du film qui porte ce nom où, alors qu'ils surveillent l'immigration à la frontière mexicaine, les agents du FBI découvrent des extraterrestres. Ce dont nous avons peur, c'est de découvrir trop tard l'étrangeté de l'étranger, à l'instar de la femme, toujours dans *Men in Black*, qui, ne se doutant de rien, accueille son mari qui vient d'être relâché par les extraterrestres et découvre que son visage se désintègre tandis que l'extraterrestre en lui fait sentir sa présence. Mais la découverte la plus terrifiante, c'est que l'extraterrestre n'est pas seulement au cœur de notre famille ou chez nos amis, mais *en nous*. L'étranger hante le sanctuaire du soi. Comme notre double.

II

Avant d'examiner plus attentivement la genèse de ces récits identitaires, intimement liés à la crise de la légitimation des sociétés occidentales, je voudrais m'appuyer un instant sur l'énigme philosophique du

mal. Ma question peut se résumer ainsi : Comment pouvons-nous établir un rapport entre le mystère éternel du mal et le mystique tout aussi éternel de l'altérité ? Mon hypothèse est que ces deux énigmes se recourent au sein du phénomène de « l'autre ».

Unde malum ? est l'une des plus vieilles interrogations de l'humanité. D'où vient le mal et quelle est son origine : humaine, naturelle, surnaturelle ? Quelle est la nature du mal : le péché, la souffrance, le malheur, la mort ? La déconstruction nous met en garde contre un jugement trop hâtif. S'ils ne nient pas un seul instant l'existence du mal, Derrida et d'autres penseurs postmodernes préconisent la vigilance. En effet, la tendance du récit médiatique, si prompt à la paranoïa, est de ranger dans le tiroir du « mal » tout ce qui n'est pas familier. C'est ainsi que l'autre devient l'étranger, le bouc émissaire, le dissident, le diable. Et c'est cette propension à diaboliser l'altérité, sous prétexte qu'elle menace notre identité collective, qui entraîne ces histoires hystériques d'invasions ennemies (ce qu'Elaine Showalter appelle des *hystoires*)¹. Dès lors que la « sécurité nationale » est menacée, des mécanismes de défensive-offensive se mettent en place. On pense aux listes noires de McCarthy et au projet de la « guerre des étoiles » de Reagan, aux grands procès et au goulag soviétiques, à la révolution culturelle de Mao et à la place Tian'anmen, à l'embargo de Cuba et au minage de Minagua, aux bombardements au Cambodge et à l'attaque du *Rainbow Warrior*, au dimanche sanglant et à la mise en place de l'internement sans procès en Irlande du Nord, à la « Nuit de cristal » et à Auschwitz, aux camps palestiniens de Satilla et Chabilla, à Sarajevo et au Kosovo. La liste est interminable.

La plupart des États-nations qui veulent se préserver des virus étrangers cherchent à pathologiser leurs adversaires ou à pratiquer l'épuration. Face à un étranger menaçant, le meilleur moyen de défense devient l'attaque. Le *nous* national est défini par opposition au *eux* étranger. C'est l'une des raisons pour lesquelles les frontières existent : les nationaux sont à l'intérieur et les étrangers à l'extérieur. Avec le passeport et le visa adéquats, vous pouvez bien sûr passer la frontière et devenir un « résident étranger ». Mais pour obtenir la nationalité, il vous faudra davantage – quelque chose qui est parfois difficile à obtenir si vous arrivez du sud du Rio Grande ou de l'autre côté de la

1. Pour une analyse psychanalytique intéressante de l'actuel phénomène des invasions extraterrestres, se reporter à Elaine Showalter, *Hystories : Hysterical Epidemics and Modern Media*, New York, Columbia University Press, 1977.

bande de Gaza. C'est que la sécurité nationale dispose un *cordon sanitaire* autour de l'État-nation pour se protéger des intrus. Pensons à la ligne tracée dans le sable à Alamo, à la ligne Mason-Dixon ou à d'autres lignes de démarcation entre le Nord et le Sud telles qu'elles existent au Vietnam, en Corée, au Liban ou en Irlande.

C'est dans ce contexte de partition et de polarisation que Derrida a, au cours des dernières années, étudié la question de la justice et de l'hospitalité : chaque État-nation est logocentrique en ce sens qu'il exclut ceux qui ne se conforment pas (non A) à sa logique identitaire (A est A). Cela est nécessaire jusqu'à un certain point ; même Kant le cosmopolite l'a reconnu en disant que les personnes qui cherchaient refuge dans un pays d'accueil devaient accepter certaines conditions (par exemple que leur séjour soit temporaire, qu'elles respectent les lois du pays d'accueil, qu'elles n'engendrent pas de dissensions).

Le monde appartient à tout le monde, certes, mais à l'intérieur des frontières des États-nations, il appartient à certains plus qu'à d'autres. Quelques lois sur l'immigration sont inévitables. Derrida l'accorde ; mais il poursuit en affirmant qu'il y a quelque chose au-dessus de la loi. En d'autres termes, la justice. Et la justice exige davantage : une hospitalité inconditionnelle envers l'étranger.

Selon Derrida, l'hospitalité n'est véritablement juste que si elle résiste à la tentation de diviser les autres en bons et en mauvais, c'est-à-dire en ennemis hostiles et en hôtes inoffensifs. De même, l'hôte peut être soit celui qui accueille, soit celui qui envahit. Joli paradoxe que l'on retrouve dans l'étrange situation du lieutenant Ridley (Sigourney Weaver) dans *Alien* : la femme habitée par le monstre extraterrestre qui s'est emparé d'elle.

Dans son ouvrage *De l'hospitalité*¹, Derrida a beaucoup à dire sur une telle aliénologie. Dans le sens habituel, l'hospitalité décrit un hôte qui, étant maître de son logis, décide qui inviter chez lui. Mais c'est précisément à cause de la souveraineté qu'il exerce chez lui que l'hôte en vient à craindre certains autres qui menacent d'envahir sa maison et le feraient passer de l'état d'hôte à celui d'otage. Selon la loi de l'hospitalité, chaque hôte se réserve le droit de juger, de sélectionner, de choisir ceux qu'il veut inclure ou exclure, en d'autres termes de discriminer. Cette discrimination, indispensable à l'« hospitalité en droit », exige de chaque visiteur qu'il s'identifie, qu'il décline son identité avant de pénétrer chez quelqu'un. Et ce processus d'identification implique au moins un certain degré de violence. Derrida commente ce

1. J. Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

paradoxe avec sagacité : « Pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, mais comme il n'y a pas non plus d'hospitalité sans finitude, la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence. L'injustice, une certaine injustice, voire un certain parjure, commence tout de suite, dès le seuil du droit à l'hospitalité. Cette collusion entre la violence du pouvoir ou la force de loi (*Gewalt*) d'une part et l'hospitalité d'autre part, elle semble tenir de façon absolument radicale, à l'inscription de l'hospitalité dans un droit [...] » (p. 53).

Derrida poursuit en rattachant à l'éthique au sens large du terme cette loi de l'hospitalité qui inclut et qui exclut. Le paradoxe de l'étranger (*xenos/hostis*), qui est soit un envahisseur indésirable soit un visiteur bienvenu, « dépasse le champ circonscrit de l'*ethos* ou de l'éthique, de l'habitation ou de la visite en tant qu'*ethos*, du *Sittlichkeit*, de la moralité objective, notamment dans les trois instances déterminées par le droit et par la philosophie du droit de Hegel : la famille, la société bourgeoise ou civile et l'État (ou l'État-nation) » (p. 45). Derrida résume ainsi l'aporie de l'étranger-autre : « L'étranger (*hostis*) accueilli comme hôte ou comme ennemi. Hospitalité, hostilité, *hostipitalité* » (p. 45). Pleinement conscient de la manière dont cette dialectique indécidable confond nos conventions éthiques, Derrida affirme la priorité d'une hospitalité de justice, ouverte à l'autre absolu en tant qu'autre sans nom. Nous sommes ici au-delà de l'hospitalité de droit. Ce qui distingue l'autre absolu, c'est que rien ne le distingue, c'est-à-dire qu'il n'a pas de nom ou de nom de famille. Et l'hospitalité absolue ou inconditionnelle qu'il mérite est une brèche dans les conventions habituelles de l'hospitalité qui sont gouvernées par les droits, les devoirs, les contrats et les pactes. Selon Derrida, « l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.), mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom » (p. 29).

Si l'hospitalité absolue exige de nous de rompre avec l'hospitalité de droit telle qu'elle est accréditée, cela n'implique pas pour autant de répudier cette dernière, mais peut-être, nous concède Derrida, de la conserver dans un « mouvement incessant de progrès ». « L'hospitalité juste est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable » (p. 29).

Mais Derrida conclut de façon éloquente sa brillante déconstruction du « droit de l'hospitalité ». L'autre n'est pas seulement un étranger parfaitement extérieur à la maison, à la famille, à la nation ou à l'État. Ce serait le reléguer dans une extériorité absolue, barbare, sauvage, préculturelle et préjuridique. Pour que l'hospitalité soit juste, nous devons permettre à l'autre absolu de pénétrer d'une certaine manière dans notre maison, notre famille, notre nation, notre État. Et c'est pourquoi la justice ne peut jamais se départir de la loi du droit : « Le rapport à l'étranger est réglé par le droit, par le devenir-droit de la justice » (p. 69).

La difficulté de cette analyse de l'hospitalité ne réside pas seulement dans sa difficulté (en tant que logique déconstructive). C'est qu'elle semble ne pas tenir suffisamment compte de notre besoin de faire la différence entre les bons et les mauvais étrangers, entre les saints et les psychopathes (même s'il faut bien admettre que 99 % d'entre nous nous situons quelque part entre les deux). Si l'hospitalité doit rester absolument juste, ceux qui se présentent à nos portes doivent rester non identifiables et indécidables. C'est ce que semble exiger Derrida quand il déclare que « pour qu'il puisse y avoir une hospitalité pure ou un don pur, il doit y avoir une surprise absolue, une ouverture sans l'ombre à une attente (...), envers le nouvel arrivant, quel qu'il soit. Le nouvel arrivant peut être bon ou méchant mais si vous excluez la possibilité qu'il est peut-être venu pour détruire votre maison, si vous voulez rester maître de la situation et éliminer d'avance cette terrible possibilité, alors il n'y a pas d'hospitalité. (...) L'autre, comme le Messie, doit pouvoir arriver quand il le décide »¹.

Pour Derrida, les étrangers n'arrivent que dans l'obscurité (comme les voleurs la nuit) ; et nous sommes nous-mêmes toujours dans l'obscurité lorsqu'ils arrivent. Nous ne sommes jamais sûrs de qui ils sont ni de ce qu'ils sont ; nous ne sommes même pas sûrs non plus de ne pas avoir d'hallucinations. Car l'autre absolu n'a ni nom ni visage, c'est une « surprise impossible, inimaginable, imprévisible, incroyable, absolue »². Quel choix avons-nous sinon s'efforcer de lire entre les lignes et faire confiance, totalement, aveuglément, comme Abraham, comme Kierkegaard et on pourrait ajouter – et c'est là la difficulté que j'éprouve envers l'indécidable – comme Jim Jones, David Koresh ou

ces personnes illuminées d'une folie mystique qui se croient missionnées par un Autre mystérieux ?

Si toute lecture est aveugle, comment pouvons-nous reconnaître les esprits empreints de sainteté des esprits impies, faire la distinction entre les divinités de la justice et les démons de la destruction ? Joseph Campbell, pour ne citer que lui, a beaucoup à dire sur le caractère immoral des monstres messianiques, comme on peut le lire dans son ouvrage *The Power of Myth* : « Par monstre, j'entends une présence ou une apparition épouvantable qui fait exploser toutes nos normes concernant l'harmonie, l'ordre et la conduite éthique (...). C'est Dieu dans le rôle du destructeur. De telles expériences dépassent le jugement éthique. L'éthique est balayée (...) et Dieu est horrible. »¹

Accueillir de façon absolue, c'est renoncer à tout critère de discrimination éthique ou juridique. Et dans cette attitude d'ouverture non discriminante à l'altérité, nous devenons incapables de faire la différence entre le bien et le mal. Ce qui est une belle leçon de tolérance mais pas nécessairement de jugement moral. S'il y a une différence entre Jésus et Jim Jones, entre saint François et Staline, entre Melena et Mengele, entre Siddhartha et le marquis de Sade – et je pense que la plupart d'entre nous sommes d'accord pour dire qu'il y en a une –, alors il est nécessaire de prolonger la réflexion philosophique pour compléter l'attitude déconstructive concernant l'hospitalité. Il est nécessaire de compléter le non-jugement de la déconstruction par l'herméneutique de la sagesse pratique.

III

En effet, la déconstruction n'est pas la seule réponse postmoderne au défi du mal. Si je pense que c'est une condition nécessaire de la sagesse postmoderne, elle me paraît néanmoins insuffisante. Une critique herméneutique de l'action est également nécessaire. Car si la déconstruction affine notre sensibilité intellectuelle à la nature complexe et souvent interchangeable de l'autre et de l'étranger, l'herméneutique reconnaît le besoin d'un jugement éthico-politique avisé. Il n'est pas suffisant d'être ouvert à l'autre (bien que ce soit une condition nécessaire de l'éthique) ; il faut également s'efforcer de discerner, au moins de façon provisoire, le bien du mal.

1. J. Derrida, « Hospitality, Justice and Responsibility », in *Questioning Ethics*, sous la direction de R. Kearney et M. Dooley, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 65 et s.

2. J. Caputo, *The prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, p. 73. Voir également M. Dooley, « The Politics of Exodus : Derrida ; Kierkegaard and Levinas », in *International Kierkegaard Commentary : Works of Love*, sous la direction de R. Perkins, Macon, Mercer University Press, 1999.

1. J. Campbell, *The Power of Myth*, New York, Doubleday, 1988, p. 222.

Dans un essai intitulé « Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie » (1985)¹, Paul Ricœur offre une critique herméneutique des différentes réponses discursives au mal : la plainte et le reproche, le mythe, la sagesse et la théodicée.

La première distinction discursive – entre la *plainte* et le *reproche* (comme on le voit par exemple dans la Bible hébraïque) – fait la différence entre le mal qu'on fait et le mal qu'on subit. La plainte s'applique au mal que l'on subit de l'extérieur. À l'opposé, le reproche s'applique au mal en nous et dont nous sommes responsables. En d'autres termes, la plainte nous envisage comme victimes et le reproche nous rend coupables². Le fait est, bien sûr, que ces deux catégories se recoupent presque toujours comme dans l'histoire d'Adam ou les témoignages des rescapés de l'holocauste qui parlent d'une division intérieure entre celui qui « fait » et celui qui « subit »³. Nous pouvons nous sentir coupables de commettre un acte criminel et en même temps être sous l'emprise d'une force extérieure irrésistible. Mais pour l'instant, conservons cette distinction.

Le genre discursif suivant, le *mythe*, permet d'incorporer le mal dans les « grands récits des origines » (Mircea Eliade). Ces récits généalogiques tentent d'expliquer l'origine du mal en termes de cosmogénèse. Ils offrent une « intrigue » qui met en scène la monstruosité du mal, explique l'origine de l'horreur et en adoucit par là même un peu le choc. Ces grandes fresques mythiques rendent l'étranger curieusement familier, l'insoutenable supportable et l'atrocité accessible. (Comme l'a noté Aristote dans sa *Poétique* : « Il y a le plaisir que tirent toujours les gens des représentations (...) ». Nous aimons regarder ce qui imite avec précision les choses qui sont elles-mêmes douloureuses à voir, telles que les bêtes féroces et les cadavres »). Dans les récits mythologiques, les considérations d'ordre moral sont inextricablement liées aux cycles cosmogoniques, du destin ou de la prédestination. La figure du mal est une figure aliénée, c'est-à-dire un être déterminé par une force qui le dépasse.

Le mythe conduit à la *sagesse* – la catégorie discursive suivante – en ce sens que nous relatons les origines du mal, mais cherchons également à justifier les raisons de cet état de fait pour chacun d'entre nous. En bref, le mythe raconte et la sagesse argumente⁴. La sagesse s'efforce

de répondre à la question du *pourquoi* mais aussi du *pourquoi moi ?* La sagesse, en tant que genre, légalise en quelque sorte la plainte. Elle essaie de trouver un sens moral au monstrueux. Le livre de Job, où Dieu et l'homme sont engagés dans un dialogue sur la nature de la création, est un exemple du genre. Dans cette littérature consacrée à la sagesse, l'énigme du mal devient moins une question métaphysique qu'une affaire de relations interpersonnelles (entre humains ou entre les humains et le divin). À la fin du livre de Job, les châtiments et la justice se transforment en une sage contemplation de l'amour : Job apprend à aimer Yahvé gratuitement, au mépris de ce qu'avait parié Satan au début de l'histoire.

Au fur et à mesure que la théologie chrétienne se développe, le discours de sagesse cède le pas au discours « spéculatif ». Avec sa réponse aux gnostiques, saint Augustin est le premier à y avoir eu recours. Afin de démontrer que le mal n'est pas une substance implantée dans l'univers mais un châtiment (*poena*) du péché humain (*peccatum*), saint Augustin invente une nouvelle catégorie, le « néant » (*nihil*). Le mal est alors présenté comme une déficience de l'être qui correspond à une privation de la bonté (*privatio boni*). Si le mal existe, il ne peut donc être que le résultat de l'action humaine – c'est-à-dire le fait de se détourner de la bonté de Dieu vers un *manque* d'être. Saint Augustin propose ainsi une vision radicalement morale du mal qui remplace la question généalogique *Unde malum ?* par la question de la malice humaine *Unde malum faciamus ?* Dès lors, la cause du mal ne se trouve plus dans la cosmogonie mais dans une action néfaste, le péché de la malveillance. Ceci entraîne bien sûr une vision pénale de l'histoire selon laquelle personne ne souffre injustement. Chacun a ce qu'il mérite et toute souffrance est le châtiment du péché.

Pour saint Augustin et les théologiens qui l'ont suivi, la difficulté fut de pouvoir réconcilier cette hypothèse extrême du mal moral et la nécessité de conférer au péché une explication générique « supra-individuelle » et historique afin de justifier le fait que la souffrance n'est pas toujours proportionnelle aux péchés de chacun. Dans de nombreux cas, cette souffrance est de toute évidence excessive. En d'autres termes, si nous, en tant qu'humains, commettons le mal, nous le subissons également : le mal est quelque chose dont nous héritons, quelque chose qui est présent avant nous. Afin de rationaliser ce paradoxe apparemment irrationnel, saint Augustin s'est efforcé de réinterpréter de la façon suivante le péché originel tel qu'il est expliqué dans la Genèse : nous sommes responsables, mais pas entièrement, du mal que nous commettons et subissons. « En unissant dans le concept

1. P. Ricœur, *Figuring the Sacred : Religion, Narrative and Imagination*, Indianapolis, Fortress Press, 1995.

2. *Ibid.*

3. Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 47.

4. P. Ricœur, *op. cit.* Voir également P. Ricœur, *La symbolique du mal*, Aubier, 1960.

d'une nature pécheresse les deux notions hétérogènes d'hérédité biologique et de culpabilité individuelle, la notion de péché originel devient un quasi-concept. »¹

Des spéculations augustinienes sur le péché originel aux grandes théodicées occidentales, il n'y avait qu'un pas à franchir. C'est ainsi que nous voyons Leibniz, par exemple, invoquer le principe de « raison suffisante » pour expliquer le judicieux équilibre qui règne entre le bien et le mal dans le « meilleur des mondes possibles ». Et si Leibniz attribue à l'esprit infini de Dieu cet équilibre entre le châtement et la récompense, Hegel et les idéalistes allemands l'humanisent dialectiquement. « La ruse de la raison » hégélienne réduit au silence le scandale de la souffrance en en subsumant le tragique dans une logique triomphante selon laquelle tout ce qui est réel est rationnel. Ici, la présomption démesurée de la spéculation systématique atteint des proportions insoutenables. « Plus le système prend de l'ampleur, plus ses victimes sont marginalisées. Le succès du système réside dans son échec même. La souffrance, comme ce qui est exprimé par les voix de la lamentation, est ce qu'exclut le système. »²

Mais aucune de ces deux versions de théodicée – celle de Leibniz ou celle de Hegel – ne fournit une réponse convaincante au cri qui s'élève contre la souffrance injuste : « Pourquoi moi ? » Ces cris de protestation, si justifiés, continuent à résonner dans les mémoires du mal, depuis Job ou les jardins de Gethsémani jusqu'à Hiroshima et Auschwitz. La théodicée ne résiste pas non plus au discrédit de la « théologie rationnelle » de la troisième partie de la *Critique de la raison pure* de Kant. La grandeur de Kant réside d'ailleurs dans le fait qu'il a reconnu le besoin de passer d'une explication purement « théorique » à une explication plus pratique du mal. Le fait de s'éloigner d'une explication spéculative pour se diriger vers une action politico-morale nous fait comprendre que le mal ne *devrait* pas exister et que c'est quelque chose *contre* quoi il faut lutter. En désaliénant le mal et en en faisant une question de contingence plutôt que de nécessité (cosmogonique, théologique, métaphysique ou historique), Kant nous met face à la responsabilité de l'action.

Je pourrais ajouter ici, en guise d'addenda, que si Kant nous a libérés des excès de la spéculation métaphysique sur le mal, il nous a également mis en garde contre l'extrême opposé, celui de l'ivresse irrationnelle (qu'il appelle *Schwärmerei*), sorte de folie mystique qui se

1. P. Ricœur, *Figuring the Sacred*, op. cit.

2. P. Ricœur, op. cit.

soumet au mal considéré comme une force extérieure qui s'empare de nous selon ses caprices. Cette attitude caractérise non seulement la croyance en la possession démoniaque, mais aussi la profession de foi mystique qui admet le « côté sombre de Dieu » et que l'on retrouve chez les gnostiques et Giordano Bruno, jusqu'à Boehme, Schelling et C. J. Jung (voir, par exemple, sa *Réponse à Job*).

En privant le mal de son côté mystique, Kant lui a enlevé une partie de son pouvoir de fascination. Il nous a permis de voir que le mal n'était pas la propriété de quelque démon ou divinité extérieurs, mais un phénomène profondément ancré dans la condition humaine. Le mal cesse d'être une question de projection paranoïaque et de boucs émissaires sacrifiés pour devenir une affaire de responsabilité humaine. La dualité absolutiste est dépassée. Le soi devient soi-même comme un autre et son autre devient l'autre comme soi-même.

Cependant, même Kant ne put pas ignorer totalement le caractère aporétique du mal. Car s'il a clairement exprimé la nécessité d'une réponse dans les limites de la raison humaine pratique, il n'a jamais pu nier complètement l'existence d'une impénétrabilité résiduelle (*Unerforschbarkeit*) du mal. À un moment donné en effet, Kant affirme qu'il ne peut pas y avoir « d'origine concevable au mal moral en nous »¹. Le cri « Pourquoi ? », « Pourquoi moi ? », « Pourquoi mon enfant aimé ? » reste une énigme aussi troublante que jamais. On ne peut faire taire le cri des victimes du mal ni avec une explication rationnelle (théodicée) ni avec une soumission irrationnelle (mysticisme). L'histoire des victimes réclame à grands cris des réponses capables de prendre en compte tant l'altérité que l'humanité du mal.

Mais de telles réponses existent-elles ? Comment admettre le mystère du mal – que nous avons fait apparaître en passant en revue les différents genres de la pensée occidentale – et répondre en même temps à la question de Tolstoï : *Que faire ?* En m'inspirant une fois encore de la lecture herméneutique de Ricœur, je propose une double approche : a) la compréhension pratique (*phronesis-mimesis-praxis*), et b) la catharsis (*Durcharbeitung*).

a) *La compréhension pratique*. — C'est ainsi que j'appelle la capacité limitée qu'a l'esprit humain de *penser* le mystère du mal. Je m'appuie ici sur des modèles aussi variés que la « sagesse » biblique (comme nous l'avons vu plus haut), la « sagesse pratique » d'Aristote (*phronesis*), la « raison pratique » de Kant (le jugement indéterminé)

1. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, cité par Ricœur, *ibid.*

et la « compréhension narrative » de Ricœur. Ce que ces différents modèles ont en commun, c'est la faculté de transposer l'aporie du mal du domaine théorique (*theoria*) – qui convient aux critères d'exactitude de la logique, de la science et de la métaphysique spéculative – au domaine d'une compréhension plus pratique (*technè/praxis*) qui permet d'appréhender les phénomènes de façon approximative, c'est-à-dire selon ce qu'Aristote appelle « la règle souple de l'architecte ». Alors que la théorie spéculative, dont la théodicée est le meilleur exemple, fait remonter le mal à des causes primordiales ou cosmogoniques, la compréhension pratique s'oriente davantage vers une compréhension herméneutique de tout ce que le mal comporte d'indéterminé, de contingent et de singulier, mais n'en revendique pas moins des critères quasi universels (expliquant le plus petit dénominateur commun de la notion de mal).

Cette compréhension pratique emprunte à l'action la conviction que le mal est quelque chose qui ne devrait pas exister et contre quoi il faut lutter. En ce sens, elle résiste au fatalisme de l'archéologie du mal – le mythe et la théodicée – au profit d'une praxis orientée vers l'avenir. La réponse offerte par la compréhension pratique est d'agir contre le moi. Au lieu de prôner une soumission à une fatalité originelle, l'action oriente notre compréhension vers l'avenir « par une tâche à accomplir ». L'action – exigence politico-morale – n'implique donc pas de renoncer à la quête légitime d'un modèle minimal et raisonnable de discernement. Bien au contraire, l'action appelle le discernement. Car, comment agir contre le mal si l'on ne peut pas l'identifier, c'est-à-dire si l'on n'a pas le sens critique de discerner le bien du mal. C'est pourquoi la véritable lutte contre le mal présuppose une herméneutique critique de la suspicion. Et cette compréhension herméneutique fait sienne l'insistance de Kant sur la nécessité d'une raison pratique qui cherche une manière de penser l'impensable et de le faire avec une « sobriété de pensée qui s'applique à ne pas transgresser les limites de la connaissance »¹.

Notre compréhension critique du mal ne surpassera peut-être jamais la nature provisoire du jugement indéterminé (esthétique réflexif) de Kant. Mais au moins elle juge, et d'une manière qui prend à la fois en compte l'altérité singulière du mal et son caractère quasi universel tel que l'entend le *sensus communis*. Non un jugement exact ou adéquat, mais néanmoins une forme de jugement, fondée sur la sagesse pratique transmise par le narratif et mue par la justice morale.

1. P. Ricœur, *ibid.*

C'est pourquoi nous pouvons dire que le jugement pratique n'est pas seulement « phronétique » mais aussi « narratif ». Ce recouplement de la *phronesis* d'Aristote et du jugement de Kant est habilement rendu par Ricœur lorsqu'il parle du rôle éthique du récit : « L'éthique telle qu'Aristote la concevait et telle qu'on peut encore la concevoir aujourd'hui traite, pour parler succinctement, de la relation entre la vertu et la poursuite du bonheur. C'est la fonction de la poétique dans sa forme narrative et dramatique de proposer à l'imagination et à sa médiation les différentes figures qui constituent autant d'*expériences de pensée* par lesquelles nous apprenons à relier l'aspect éthique de la conduite humaine, du bonheur et de l'infortune. Grâce à la poétique, nous apprenons comment les revers de fortune résultent de telle ou telle conduite comme cela apparaît dans l'intrigue du récit. C'est parce que notre culture nous a familiarisés avec les différents types d'intrigues que nous apprenons à relier les vertus, ou plutôt les formes d'excellence, au bonheur et au malheur. Ces "leçons de la *poïesis*" constituent les "universaux" dont parle Aristote ; mais ce sont là des universaux d'un degré moindre que ceux de la pensée logique et théorique. Nous devons néanmoins parler de compréhension mais dans le sens qu'Aristote donnait à la *phronesis*. » À cette condition, conclut Ricœur « Je suis prêt à parler de compréhension phronétique afin de la différencier de la compréhension théorique. Le récit appartient à la première et non pas à la seconde. »¹

b) *La catharsis*. — La compréhension pratique traite certes de la réponse au mal par l'action, mais elle néglige parfois la réponse par la souffrance. En effet, comme nous l'avons vu, le mal n'est pas simplement quelque chose contre quoi nous luttons, c'est aussi quelque chose que nous subissons. Ne pas prendre en compte l'aspect passif du mal subi, c'est ignorer à quel point le mal nous laisse démunis et nous frappe par sa choquante étrangeté. C'est également sous-estimer l'*altérité irréductible* du mal que le mythe et la théodicée ont tendance à surestimer. Une des plus sages réponses au mal consiste donc à reconnaître ses effets traumatisants et à les traverser (*durcharbeiten*) du mieux que nous pouvons. La compréhension pratique ne peut nous réorienter vers l'action que si elle reconnaît au préalable qu'un élément d'altérité est presque toujours attaché au mal, surtout lorsqu'il s'agit de la maladie, de l'horreur, d'une catastrophe naturelle ou de la mort.

1. P. Ricœur, « Life in Quest of Narrative », in *On Paul Ricœur : Narrative and Interpretation*, Londres, David Wood, 1991, p. 23.

Même si l'on est prêt à donner un sens au mal, on n'est jamais assez prêt. C'est pourquoi le « travail du deuil » est tellement important : c'est un moyen de ne pas laisser la nature inhumaine de la souffrance devenir une complète « perte du soi » (ce que Freud appelle la « mélancolie »). Il est nécessaire d'opérer une forme ou une autre de catharsis pour ne pas sombrer dans le fatalisme qui aboutit trop souvent au désespoir et à l'autodestruction. Le détachement critique qu'apporte le deuil cathartique fait naître une sagesse qui donne à la *plainte passive* la possibilité de se transformer en *plainte active*, c'est-à-dire en protestation¹.

À cet égard, le rôle joué par les récits autobiographiques est primordial, qu'ils émanent des survivants de l'holocauste ou de victimes de traumatismes. Car le récit de tels souvenirs invite la victime à échapper à l'aliénation du mal, c'est-à-dire à passer d'une position d'impuissance muette à l'action : prise de parole de révolte et, lorsque c'est possible, régénération personnelle. Pour que les survivants ne soient pas paralysés par un sentiment de culpabilité (parce que les autres sont morts et qu'eux ont survécu), ni ne succombent au jeu de la « victime expiatoire », il semble qu'une forme de catharsis narrative soit nécessaire. Et cette catharsis de narration de deuil rend possible de nouvelles actions *malgré le mal subi*. Elle nous libère des répétitions obsessionnelles et des refoulements du passé et nous permet de nous ouvrir à l'avenir. C'est à cette seule condition que nous pouvons échapper aux cycles débilissants du châtement, de la fatalité et du destin qui nous privent du pouvoir d'agir en distillant dans notre esprit l'idée que le mal est une force extérieure contre laquelle on ne peut rien. Traverser l'expérience du mal – de façon narrative, pratique, cathartique – nous permet de priver le mal de la fascination qu'il exerce sur nous et donc de commencer à pouvoir distinguer le possible de l'impossible dans les modes de protestation et de résistance. La catharsis est fondamentale dans l'herméneutique de l'action. Elle permet de résister au mal.

Somme toute, en transformant l'aliénation des récits de plainte en récits de lutte juste, l'herméneutique de l'action offre une réponse (sinon une solution) au défi du mal.

Si la philosophie veut traiter de notre crise postmoderne de l'identité, je pense qu'elle doit s'engager sur trois points : 1 / opérer

une déconstruction de toutes les polarisations extrêmes entre les autres et les étrangers (et, par extension, de l'autre et du soi) ; 2 / poursuivre une analyse herméneutique des principaux discours utilisés pour représenter l'altérité du mal ; et enfin, 3 / proposer des modes de reconnaissance et de renouveau. Car s'il est vrai que nous avons besoin d'une *aporétique de l'altérité*, une *éthique du jugement* est également nécessaire. Il ne suffit pas d'interpréter ce monde étrange qui est le nôtre ; nous devons également agir pour le faire changer.

1. Voir S. Freud, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1955, vol. 12.