

L'éthique de l'amour en tant que traduction de l'histoire et de la finitude. Un essai à partir de Paul Ricœur

*(The Ethics of Love as Translation of History and Finitude:
An Essay from Paul Ricoeur)*

Madalina Guzun

Abstract:

Could an ethical reasoning give an answer to the crisis of historicity ? The scope of the present article is to address the question of ethics along with Paul Ricoeur, by analyzing the relation between love and justice and by drawing a parallel between this relation and the way in which Jacques Derrida defines translation. Through the Ricœurien description of love as Christian love of enemies and through the description of justice as distributive justice, we show that love corresponds to an anhistorical dimension, which transgresses our facticity, while justice belongs to facticity, finitude and historicity. Their conflict is overcome by Ricoeur, who shows that the two are reciprocally dependent. Their relation is nonetheless marked by an asymmetry which does not allow us to consider it as a mere dialectic. Along with Jacques Derrida, we may conceive this relation as a translation and we may thus hermeneutically reconsider the nature of translation itself. This approach sheds a new light both on the Ricœurien relation between love and justice and on the question of historicity.

Keywords: historicity, ethics, translation, love, law

Résumé

À une crise de l'historicité pouvons-nous répondre avec une démarche éthique ? Le but du présent travail est de repenser l'éthique à partir de Paul Ricoeur. Nous analysons le rapport ricœurien entre l'amour et la justice, en mettant cette analyse en parallèle avec le sens donné par Jacques Derrida à la traduction. En décrivant, avec Ricoeur, l'amour chrétien des ennemis et la justice distributive, nous montrons que l'amour correspond à une dimension anhistorique, qui dépasse la facticité, et que la justice relève de la facticité, de la finitude et de l'historicité. Leur conflit est surmonté par Ricoeur, qui montre qu'il s'agit, en effet, d'une interdépendance. Celle-ci est marquée par une asymétrie qui interdit de la considérer comme une simple dialectique. Avec Jacques Derrida, nous pouvons la concevoir comme une traduction, tout en repensant, dans une démarche herméneutique, la nature de la traduction elle-même. Cela met également dans une nouvelle lumière le rapport entre amour et justice, tout comme la question de l'historicité.

Mot-clés: historicité, éthique, traduction, amour, loi

1. Introduction

Y a-t-il¹ un lien possible entre l'historicité et l'éthique ? La question de fond qui accompagne notre travail concerne la possibilité de donner un sens éthique à la dimension historique de notre existence, en interrogeant le rapport entre historicité et anhistoricité du point de vue de l'éthique et, plus précisément, de l'éthique de l'amour. En gardant un œil ouvert vers ce questionnement, dirigeons-nous vers

¹ Cet article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche « Finitude and Meaning. Phenomenological Perspectives on History in the Light of the Paul Ricoeur - Jan Patočka Relationship » (code du projet : PN-III-P1-1.1-TE-2016-2224), soutenu par le Ministère de la recherche et de l'innovation, CNCS-UEFISCDI (PNCDI III) et réalisé auprès de l'Institut de Philosophie Alexandru Dragomir (Société Roumaine de Phénoménologie).

l'interrogation principale : en quoi consiste une telle éthique ?

L'expression « éthique de l'amour » contient un génitif qui pourrait être lu d'une double manière. D'une part, il peut exprimer un commandement concernant l'amour, à savoir un commandement qui nous enseigne comment aimer. D'autre part, il peut être l'expression d'un impératif venant de l'amour lui-même, à savoir l'impératif d'aimer tout court. Lequel des deux est en question dans notre cas ? Afin de répondre à cette question, nous devrions commencer par interroger la possibilité même de l'amour. Sommes-nous capables d'aimer ? Répondre de manière affirmative à cette question serait hâtif et peu phénoménologique. L'amour est quelque chose qui se montre comme étant toujours « déjà présent », sans que nous puissions le saisir à son commencement. D'une part, nous aimons notre famille, nos proches, tout comme notre langue, notre pays ou la maison dans laquelle nous avons grandi. Nous sommes nés dans l'amour, qui fait partie de notre « facticité » (Heidegger, 1967: 175) et, ainsi, de ce qui est déjà donné dans notre vie. D'autre part, nous aimons ceux que nous rencontrons et dont nous pourrions dire que nous ne les aimions pas avant. La connaissance que nous avons de l'amour demeure, pourtant, dans ce cas-ci aussi, une connaissance d'après-coup : nous nous découvrons en tant qu'amoureux seulement lorsque nous aimons déjà. Ceux que nous n'aimions pas « avant » ne se découvrent en tant que tels qu'à partir du moment où nous les aimons. Dans le cas de l'amour, l'« avant » lui-même n'existe qu'à partir de l'« après ». L'amour se précède ainsi toujours lui-même, de telle sorte que nous ratons inmanquablement son commencement : nous avons une idée du fait d'aimer ou de ce que c'est que l'amour seulement lorsqu'il nous est déjà arrivé. Lorsqu'il a *déjà commencé*.

Il peut être affirmé ainsi sans faute que nous pouvons aimer. Pourtant, cette capacité, si elle en est une, se doit au fait que nous nous trouvons dans l'amour de la même manière que nous nous

trouvons dans le monde : sans trop le *pouvoir* effectivement, sans en être la cause et sans l'avoir choisi. Mais si nous découvrons l'amour lorsque nous aimons déjà, cela signifie que nous aimons seulement ceux que nous aimons déjà. Nous aimons, tautologiquement, ceux que nous aimons. Pourrions-nous, alors, jamais aimer ceux que nous n'aimons pas ? Cette question ne marque pas une différence temporelle, située entre un « avant » et un « après », mais une différence intrinsèque, un creux intérieur, qui tient à l'essence de la chose : peut-on aimer non seulement ceux que nous n'aimons pas *encore*, mais ceux que nous n'aimons pas *par principe* ? Peut-on aimer ceux qui sont *a priori* et une fois pour toutes exclus de notre amour, c'est-à-dire nos ennemis ?

Le commandement chrétien d'aimer nos ennemis fait de l'éthique de l'amour un double génitif : en nous indiquant comment aimer, qui aimer, elle nous dit également qu'il faudrait aimer, à savoir précisément ceux que nous n'aimons pas. C'est à partir de ce commandement et de son lien avec le thème de la justice, tels que les deux sujets sont analysés par Paul Ricœur, que l'interprétation qui suit sera menée.

La première remarque, qui nous aidera à tracer le chemin à parcourir, consiste dans le fait que le mot « amour » ne saurait nommer ici un sentiment. Cela est dû non seulement au fait qu'un sentiment ne pourrait être commandé (Ricœur, 2008: 20), mais aussi au fait qu'il n'aurait pas besoin de l'être : lorsqu'il surgit, le sentiment se montre comme étant déjà présent. À quel autre type d'amour se réfère, alors, l'éthique chrétienne, si ce n'est pas tout à fait la pure affectivité entendue comme « sensation » ou sentiment ? L'hypothèse qui accompagnera notre parcours est qu'un tel amour coïncide avec l'accueil et l'hospitalité. Compris ontologiquement en tant qu'une manière *d'être* envers l'autre, l'amour en tant qu'accueil consiste dans le fait de s'ouvrir à l'autre de telle sorte qu'il puisse retrouver, à partir de nous, son « chez soi ». Un tel geste est un des seuls moyens à

travers lesquels nous arrivons nous-mêmes à être qui nous sommes. L'amour recouvre ainsi les traits d'une éthique de l'altérité tout autant que ceux d'une éthique du soi, les deux n'en faisant qu'une du moment que l'amour se laisse comprendre, avec les mots de Paul Ricœur (2013), en tant que « *dessaisissement de soi dans un autre qui confère au soi initial une dimension qu'il n'aurait pas s'il restait seul avec soi* » (124).

La seconde remarque concerne le pôle opposé à l'amour. Si l'on comprend l'amour à partir de l'hospitalité, alors le fait de ne pas laisser à l'autre une place dans notre maison, le fait de ne pas l'accueillir à partir de ce qu'il est, revient à le considérer à partir de ses traits objectifs ou bien à partir de ses actes. Cela signifie juger l'autre, en le faisant entrer dans une logique de réciprocité qui présuppose que la place qu'on devrait lui rendre correspond à ce qu'il est ou à ce qu'il fait. Plus largement, cet acte se laisse voir dans la pratique de la justice en général. Mais est-ce que cette justice est vraiment de part en part opposée à l'amour ou bien les deux se retrouvent dans un lien indissoluble ?

Dans ce qui suit nous allons présenter, tout d'abord, la manière dans laquelle Paul Ricœur conçoit l'interdépendance de l'amour et de la justice, en faisant voir le fait qu'elle va de pair avec le rapport entre l'anhistoricité et l'historicité. Deuxièmement, nous allons analyser ce rapport en tant que tel afin de montrer qu'il est de l'ordre de l'amour. Ce dernier s'avère jouer, ainsi, un double rôle : il représente non seulement un élément du rapport analysé, mais aussi le rapport comme tel. Nous allons essayer de démontrer qu'un tel double rôle fait que l'éthique de l'amour se comprenne en tant que traduction.

2. Paul Ricœur : Amour et justice

L'opposition de l'amour et de la justice est reconduite par Ricœur au contraste entre, d'une part, le commandement d'aimer ses ennemis, énoncé par Jésus, et, d'autre part, la loi de l'Ancien Testament qui nous

est connue aujourd'hui en tant que « Règle d'Or ». La dernière expose une logique de l'équivalence, dont l'essence calculatrice s'exprime dans la parfaite « réversibilité entre ce que l'un fait, et ce qui est fait à l'autre » (Ricoeur, 2008: 36). Sa formulation la plus rudimentaire est à trouver dans la loi du talion : « œil pour œil, dent pour dent ». L'autre logique, prêché par la parole de Jésus (*L'Évangile selon Matthieu*, 5:38), est une logique de la non-équivalence par excellence, et elle se traduit par une surabondance ou une outre-mesure. Au premier regard, les deux perspectives semblent être situées dans un conflit insolvable – mais en est-il vraiment ainsi ?

Un doute s'insère à partir du fait qu'il y a plusieurs passages dans la Bible où les deux lois sont mentionnées ensemble, comme si elles devaient se compléter l'une l'autre (Ricoeur, 2008: 32–33 ; *Évangile selon Luc* 6:27 et 6:31). Jésus lui-même, en défendant l'amour des ennemis, affirme qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi, voire celle de l'équivalence et de la réciprocité, mais pour l'accomplir (*Évangile selon Matthieu*, 5:17). Dans quel sens l'amour pourrait-il donc non seulement nous faire sortir du présumé conflit avec la loi de l'équivalence, mais nous offrir un correctif pour elle ? La réponse se retrouve dans l'analyse de Paul Ricoeur.

Le fait que ce soit *l'amour* qui se présente comme un accomplissement de la loi de l'équivalence, et non pas l'inverse, cela nous indique que le rapport des deux est caractérisé par une asymétrie essentielle, qui fait que l'amour représente non seulement un terme de ce rapport, mais, pour ainsi dire, également le terme dans les termes duquel le rapport lui-même devrait être conçu. Afin de comprendre comment cela est-il possible, suivons Ricoeur, en esquissant une description plus élaborée tant de l'amour, que de la justice.

2.1. *L'amour chrétien*

En se penchant sur l'éthique chrétienne, le philosophe français (Ricœur, 2008) découvre le fait que, à l'origine, le commandement d'amour « jaillit du lien entre Dieu et une âme solitaire » (17). Il s'agit, en ce sens, d'un commandement anhistorique, qui précède toute loi et dont la forme impérative ne fait qu'un avec son contenu : « Aime-moi ! » représente la parole que l'amant adresse à la personne qu'il aime et l'appel que Dieu adresse à l'homme dans sa solitude. Cet appel, loin d'être une exigence *ex nihilo*, se confond avec l'amour de l'appelant : un amour offert depuis toujours, et qui n'exige rien en retour, ni même l'amour de l'autre. Dieu ne conditionne pas son don en fonction de notre réponse, mais adresse, par son amour, un appel à l'amour en tant que tel. Dans ce sens, l'amour divin n'a pas d'intérêt, ni de but – ou, du moins, il n'a pas d'autre but que lui-même : il n'existe qu'afin que celui qui est aimé apprenne, à son tour, à aimer.

Que se passe-t-il, toutefois, à partir du moment où il apparaît un *tiers* par rapport à Dieu ? Que se passe-t-il lorsqu'il s'agit d'aimer l'autre homme et, par cela, les autres ? C'est à ce moment-là qu'une dimension historique est introduite dans la question de l'amour (Ricœur, 2008: 17), en faisant celui-ci sortir du colloque solitaire, atemporel, entre Dieu et l'homme. Le problème de l'éthique entre en jeu dès qu'il y a un autre et des autres avec lesquels nous nous trouvons en rapport. La question qui se pose alors est la suivante : Comment transformer le commandement d'amour, à sa façon infini et atemporel, en une loi qui régisse des rapports concrets, factices, sans que l'on trahisse par cela l'essence de l'amour ? Selon Ricœur, pour entrer dans le monde, tout en demeurant supra-moral et arraché aux contextes historiques, l'amour doit emprunter la forme de *l'économie du don*, qui développe une logique de surabondance.

Ricœur (2000: 621, 622–624) emprunte ce concept à Marcel Mauss (1923-1924), qui montre que le don implique un excès par

rapport à la réalité, en appelant toujours une nouvelle donation, afin que la logique de la surabondance ou de l'excès soit entretenue. Dans quel sens l'excès de la donation de l'ordre de l'amour devrait-il être compris ? Si le champ pratique est toujours régi par une certaine finitude, qui implique une mesure des choses et, par cela, également la possibilité du calcul, l'amour ne pourra à *la fois* rester fidèle à son essence et se formuler en termes pratiques qu'à condition d'introduire, dans la mesure mondaine, pratique, une logique de la démesure ou de la surabondance (Ricœur, 2008: 33). Celle-ci s'exprime en prononçant la nullité de la distinction entre ceux que nous aimons et ceux que nous n'aimons pas. Cette distinction entre amis et ennemis est invalidée précisément par le commandement *d'aimer ses ennemis*, qui prêche ainsi le défaut de mesure comme la seule bonne mesure (Ricœur, 1994a: 279 ; Évangile selon Luc 6:36 et 6:38).

Pourtant, l'amour continue à rester, nous dit Ricœur, supra-moral, supra-éthique, voire même « anéthique », pour autant qu'il contredise la mesure des choses. Une fois le commandement énoncé, la question que nous avons posée demeure toujours présente : de quelle manière l'amour peut-il avoir une place dans le monde, au sens d'une action ou d'une pratique, si, en contredisant la mesure, il semble contredire la finitude dont le monde lui-même est constitué ? La réponse de Ricœur brise le paradoxe en l'assumant entièrement : pour se manifester, l'amour a besoin précisément de ce qu'il contredit, à savoir de la mesure, de la finitude et de la réciprocité. Il a besoin ni plus ni moins que de la justice. Dirigeons notre regard vers celle-ci afin d'apprendre ses caractéristiques principales, qui nous mèneront au rapport qu'elle entretient avec l'amour.

2. 2. La justice

Toute pratique sociale de la justice demeure, au vu de Ricœur (2008), « une reformulation en termes formels de la Règle d'Or » (37)², bien que la justice ne se soit pas limitée, au cours des siècles, à la Règle d'Or ou à la version encore plus restrictive de celle-ci, formulée dans la Loi du Talion. La loi qui résume le principe de justice est la suivante : *audi alteram partem*, traitez de façon semblable les cas semblables », « rendez à chacun son dû » (Ricœur, 2008: 29, 37). Cette loi de l'équivalence stipule une réciprocité et une réversibilité entre ce qui est agi et ce qui est subi, « entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre » (Ricœur, 2008: 36), de telle manière que, tout en demeurant irremplaçables, l'agent et le patient s'avèrent toutefois substituables l'un à l'autre.

Si la justesse de cette perspective semble fondée sur son manque de parti-pris, elle risque néanmoins, nous dit Ricœur (2008), « de toujours retomber, en dépit d'elle-même, au niveau du calcul intéressé, du *do ut des* ("je donne pour que tu donnes") » (9-10 ; voir aussi Ricœur, 1994b: 271). Pourquoi ? L'intérêt, si tant est qu'il y en a un dans cette logique justicière, est porté sur la *chose*. Sans égard au fait qu'il s'agisse d'une chose au propre sens du terme ou bien d'un acte ou d'un geste, toujours est-il que la justice distributive, de même que tout calcul, concerne des choses ou des faits, et non pas des personnes considérées dans leur singularité irréductible à tout jugement. En recourant au langage kantien, nous pourrions affirmer que ce qui manque dans le calcul de l'équivalence est une prise en compte de l'humanité de l'homme, en tant qu'élément incalculable par excellence. Pourtant, c'est précisément au vu de cette humanité en nous que nous avons besoin de la justice, en souhaitant notamment qu'elle soit juste

² Dans ce qui suit, nous allons suivre cette affirmation ricœurienne. Pour une réflexion critique de cette perspective sur la justice, le lecteur devra se diriger vers l'analyse de Alain Thomasset (1996: 516-563).

et non seulement égalitaire ou calculatrice. Comment, donc, assurer la justesse de la justice, sans la laisser tomber dans un calcul qui s'avère forcément injuste par rapport à son but initial ? La réponse vient, tout comme pour l'amour, de la perspective de la donation. Si nous admettons, avec Ricœur (2000), que la justice s'inscrit dans une certaine dimension du don (622), alors nous devrions retrouver, parmi les différentes formes de donation, celle qui correspondrait au mieux à l'idéal de justice.

Il existe, tout d'abord, le don qui comporte un certain intérêt marchand et qui vient d'être nommé plus haut : à savoir, le don qui est considéré comme moyen vers un but. *Do ut des*, « je donne *pour que* tu donnes », voire « pour que tu *me* donnes, à moi, quelque chose en retour ».

Deuxièmement, il y a une dimension plus neutre du don, qui correspond également à la pratique courante de justice, dans la mesure où celle-ci sert à rétablir un état initial « zéro », voire un état de non donation : « je donne ou je prends *parce que* tu as donné ou pris », et « je devrais donner ou prendre exactement la même quantité qui a été donnée ou prise auparavant, afin que l'équilibre initial soit rétabli ».

Mais il existe encore, troisièmement, une manière d'offrir qui est essentiellement non marchande et qui est aussi la seule à impliquer un *don* au vrai sens du terme. Ce troisième type de don nous offre également la clé du lien entre l'amour et la justice. Dépourvu d'un intérêt calculable, le don s'avère paradoxal d'une double manière : tant en ce qui concerne sa motivation, qu'en ce qui concerne son but. Considéré à partir de sa motivation, le paradoxe du don vient du fait qu'il se fonde sur la prise de conscience d'une donation impersonnelle. Le devoir de donner est engendré par une donation préalable, sans donataire : « je donne *parce qu'il* m'a été donné » (Ricœur, 1994a: 278). Considéré à partir de son but, ce don est aussi paradoxal parce qu'il ne vise pas la chose donnée, mais la personne même qui le reçoit :

« je ne donne pas *pour que* tu rendes quelque chose, mais tout simplement *pour toi*, par égard à la personne que tu es, dans ta singularité et dans ta finitude, et pour que tu puisses t'accomplir dans ton humanité ».

C'est précisément ce dernier type de don qui pourrait accomplir l'essence de la justice. Refaisons brièvement le chemin qui nous a menés à ce point : si, *primo*, on a besoin de la justice afin de rendre justice à la personne qui est en cause, compte tenu du fait que l'essence du juste se définit par rapport à l'humanité en nous – et si, *secondo*, la justice implique un certain type de donation, *alors* il s'ensuit, au bout de cette analyse, que le type de don qui correspond à la justice, en l'empêchant de tomber dans un pur calcul intéressé, est précisément le don non marchand. Celui-ci, comme Ricoeur le note, brise le schéma de la pure équivalence au nom d'une logique de surabondance : donne plus qu'il ne t'a été donné, donne sans attendre rien en retour, donne pour donner et pour briser ainsi tout calcul et toute mesure.

Nous aurons rejoint ainsi précisément la dimension de l'amour. En ayant réfléchi sur la mesure même de l'acte mondain de justice, c'est-à-dire sur le côté auquel l'amour s'opposait, nous avons découvert que, loin d'être située dans un pur conflit avec l'amour, la justice s'accomplit lorsqu'elle se penche en faveur du côté « amoureux » de la donation, en se laissant orienter par une donation qui ne vise plus un échange marchand, mais le destinataire du don. Ce n'est donc peut-être pas par hasard que le commandement d'amour ne dit pas *quoi* donner ou aimer, ni *combien*, mais *à qui* : à la personne qui dépasse la mesure de l'amour conçu habituellement ; il faut aimer l'ennemi.

Nous avons découvert ainsi que la juxtaposition de la justice avec l'amour fait que la justice suive son penchant juste, voire éthique. Quelles sont les implications de cette première conclusion ? Nous pourrions affirmer que la mondanité du monde, la mesure et la

finitude des lois historiques ont besoin, afin d'acquérir un sens éthique, d'être traversées par une dimension qui les dépasse. Cela signifie qu'elles ont besoin d'être traversées par une dimension de surabondance, qui s'avère anhistorique et, en un certain sens, *in-finie*, c'est-à-dire non soumise à des distinctions et à des contraintes factices.

Est-ce que nous aurons démontré ainsi également que l'amour entre dans le monde par le biais de la justice ? Ce n'est pas encore le cas. Car il ne s'ensuit pas, de cette première analyse, que l'amour ait nécessairement besoin de la justice, mais seulement que, *parmi d'autres moyens* d'entrer dans le monde, l'amour pourrait également se servir de la justice. Ce que Ricœur voudrait nous faire voir, néanmoins, c'est que la relation de besoin qui lie les deux éléments l'un à l'autre opère dans les deux sens. Le philosophe français prétend qu'il y a quelque chose dans l'essence même de l'amour des ennemis qui requiert le rapport à la justice, et cela précisément pour que l'amour puisse *être* – cette fois-ci concrètement, facticement – ce qu'il est. Pourquoi ?

2.3. *L'entre-deux*

Conformément à l'impératif qu'il énonce, l'amour des ennemis, en tant que suspension de toute mesure, risque de suspendre également toute action, et par cela-même toute éthique (Ricœur, 2008: 38–39, 41 ; Ricœur, 1994a: 278–279). Ainsi, l'amour lui-même risque soit de tomber dans la simple couardise – qui est une manière d'« agir » tout en restant fidèle à l'inaction –, soit de se transformer dans un idéal à jamais inatteignable. Par conséquent, l'amour prêché dans la Bible a besoin de sortir de l'absoluité de son exigence afin de pouvoir se manifester dans le monde et d'être un amour dirigé vers les hommes et non pas seulement vers Dieu. Cela signifie que l'amour, afin de se concrétiser, a besoin précisément du cadre de la justice, qui représente la finitude, la mesure et l'équité. Mais l'amour a besoin d'un tel cadre

également pour ne pas trahir son essence ; afin de pouvoir continuer à être un amour littéralement infini et ab-solu, c'est-à-dire qui n'est pas *lié* à la différence entre amis et ennemis, il requiert précisément un cadre qui trace cette différence, pour la briser. Il la brise, pourtant, non pas en la détruisant, mais en donnant un nouveau sens à la mesure et à l'équité – en un mot, à la réciprocité.

Conformément à la logique de surabondance mise en jeu par l'amour, la donation démesurée dans laquelle celui-ci consiste apparaît, à première vue, comme étant entièrement gratuite et sans attentes. Quelle réciprocité pourrait-elle donc engager ? Y a-t-il une possible demande de réciprocité qui puisse demeurer non marchande et non égoïste ? La réponse affirmative vient, à nouveau, de l'économie du don mentionnée plus haut, qui demande à tout destinataire d'un don qu'il entretienne cette chaîne de la surabondance, en donnant à son tour. C'est précisément ce qu'implique l'amour, au vu de Ricœur : « Le commandement d'aimer ses ennemis commence par briser la règle de réciprocité, en exigeant l'extrême ; fidèle à la rhétorique évangélique de l'hyperbole, le commandement voudrait que seul soit justifié le don fait à l'ennemi, dont, par hypothèse, on n'attend rien en retour. *Mais, précisément, l'hypothèse est fautive : ce qu'on attend de l'amour, c'est qu'il convertisse l'ennemi en ami* » (Ricœur, 2000: 625). Cela devrait se comprendre, à nos yeux, de la manière suivante : ce que l'amour attend, ce n'est pas que l'ennemi soit converti en un ami à « moi », mais en un ami « en lui-même » : à savoir, en quelqu'un qui aime à son tour. L'autre devient, désormais, quelqu'un qui aura appris, par notre amour, *comment aimer*, et qu'il faut *aimer* – notamment, ses ennemis.

Nous pourrions ainsi tirer, avec Ricœur, une deuxième conclusion de l'analyse, qui consiste à affirmer que l'amour chrétien, démesurée et surabondant, a besoin de la mesure présente dans la justice pour se concrétiser. Afin de prendre la forme d'une éthique, l'amour doit

dépasser, de quelque manière, son caractère anhistorique. Il requiert, pour cette raison, le partage factice et historique entre amis et ennemis, de même que le cadre de l'équité et de la réciprocité. Le geste éthique amoureux se manifeste dans le monde en donnant un nouveau sens à ce cadre lui-même.

En considérant les deux conclusions de l'analyse, nous pouvons affirmer avoir dépassé, avec Paul Ricoeur, le conflit de première instance entre amour et justice, en montrant leur interdépendance³. Néanmoins, la nature cette interdépendance n'est pas si facile à saisir, dans la mesure où l'amour est d'une toute autre nature que la justice. Leur rapport demeure, ainsi, asymétrique. Les deux termes ne se différencient pas au sein d'un horizon mondain qui les situe sur le même plan, mais ils se retrouvent sur des *plans* différents, qui correspondent à la distinction entre l'anhistorique et l'historique. Et si l'anhistorique ne représente pas une loi transcendante, qui se tient au-delà de toute action mondaine et qui règne sur le monde comme une dictature des principes⁴, mais qu'il traverse de part en part le plan factice, la question qui se pose est la suivante : comment penser le rapport de conflit et d'interdépendance entre l'amour et la justice, tout en gardant l'asymétrie des deux plans ? Nous voudrions montrer qu'il s'agit d'un rapport de *traduction*, dans un sens qui n'est pourtant pas celui que Paul Ricoeur donne à la traduction, mais que nous empruntons au philosophe français Jacques Derrida.

3. Le rapport : Derrida et la traduction « relevante »

Quel est le fondement de ce choix méthodique ? La manière dont Paul Ricoeur pense la traduction nous servirait très peu pour comprendre le

³ Cette interdépendance, que certains considèrent comme une dialectique, est non seulement à la base d'une éthique de l'amour, telle que nous la concevons, mais aussi d'une « éthique du jugement judiciaire », comme le démontre l'étude de Christelle Landheer-Cieslak (2012).

⁴ Sur le rôle des principes métaphysiques dans l'éthique, voir Schürmann 2013.

rapport que nous avons en vue ici. Cela est dû, tout d'abord, au fait que la pensée de la traduction chez Ricoeur n'est pas liée à la problématique qui a été discutée jusqu'à présent. Dans son opuscule sur la traduction, Ricoeur (2004: 63–66) ne se réfère pas à l'amour et à la justice, et leur rapport ne renvoie pas non plus à la question de la langue. Deuxièmement, l'explicitation ricœurienne de la traduction contredit l'asymétrie du rapport entre amour et justice que nous avons décelée dans notre démarche, dans la mesure où la traduction est, pour Ricoeur, une construction de *comparables*. Les « comparables » sont des plans symétriques, ou bien, nous pourrions dire, des éléments d'une même nature.

Jacques Derrida (2005), en revanche, nous offre deux points d'appui très importants : tout d'abord, pour aboutir à la question de la traduction, il prend comme point de départ deux pôles qui pourraient correspondre à l'amour et à la justice. Ces pôles sont, notamment, la charité (ou le pardon) et la justice (ou le droit), qui s'avèrent porter eux-mêmes, dans leur rapport, un nouveau sens de la traduction. Ensuite, ces deux plans se retrouvent dans la même asymétrie que celle que nous avons décelée dans l'analyse ricœurienne de l'amour et de la justice : ces deux plans sont, à proprement parler, des *incomparables*. Pour cette raison, si nous nous proposons de comprendre la spécificité du rapport entre l'amour et la justice, il serait bienvenu d'ouvrir ce rapport avec la clef que l'analyse derridienne nous offre. Quel est le chemin pris par cette analyse ?

L'intrigue de l'interprétation entamée par Jacques Derrida commence avec un vers de William Shakespeare, présent dans l'œuvre intitulée *Le Marchand de Venise*. L'intrigue de l'histoire est la suivante : Shylock, le juif usurier qui a prêté de l'argent au marchand Antonio, avait signé avec celui-ci un contrat stipulant le fait que, si Antonio se retrouve en défaut de paiement, ce dernier autorisera qu'il lui soit prélevée une livre de chair en échange. Venu le moment de l'échéance

sans qu'Antonio puisse rendre la somme due, Shylock demande que le contrat soit respecté à la lettre. L'issue du conflit se décide à la cour du doge qui, en se proposant de sauver Antonio sans détruire le contrat, demande l'avis des spécialistes en droit. C'est le moment où Portia, personnage féminin clef déguisée en « docteur de la Loi », demande à Shylock d'être *merciful*, c'est-à-dire « miséricordieux », « clément », « indulgent ». En décrivant les qualités de la miséricorde ou du pardon – en anglais, *the qualities of mercy* – Portia finit par déclamer : *And earthly power doth then show likest God's / When mercy seasons justice*. Dans la traduction de Derrida, nous pouvons lire : « Et le pouvoir terrestre ressemble le plus à Dieu / Quand le pardon *tempère* la justice ». Le mot central, « tempérer », n'est qu'une traduction provisoire du *season* anglais, traduction empruntée par Derrida à la plume de Victor Hugo. Tout le travail de Derrida consiste, ensuite, dans l'effort de traduire soi-même le mot *season*, en réfléchissant en même temps sur la signification du dernier vers tout entier : *When mercy seasons justice*.

Pour comprendre le vers, nous devons commencer par remarquer que le philosophe français traduit *mercy* par le mot « pardon ». À un premier regard, il n'est pas question d'« amour » chez Derrida. Pourtant, il y a deux raisons qui nous autorisent à associer le pardon à l'amour chrétien dont parle Ricoeur. Tout d'abord, la richesse du mot anglais *mercy* fait qu'il implique également la charité, la pitié et le don de grâce, touchant ainsi de près à l'amour des ennemis. Deuxièmement, l'interprétation derridienne du pardon s'appuie explicitement sur la dimension chrétienne de « transformation » christique qui caractérise le rapport entre le pardon et la justice (Derrida, 2005: 73). Cette dernière, exprimée par le même mot anglais, *justice*, est à comprendre dans la perspective du droit, du contrat équitable et de la mesure. Nous retrouvons, ainsi, deux termes qui peuvent être mis en parallèle avec l'amour et la justice analysés par Ricoeur. Tout l'enjeu, maintenant, est

de réfléchir sur leur rapport, en suivant Derrida sur la voie de la traduction du mot *season* par « relever ».

Le premier sens de ce mot que Derrida mentionne est, si surprenant que cela puisse paraître, un sens relatif à la cuisine. En tant que synonyme d'« assaisonner », de même que son correspondant anglais *season*, « relever » exprime le fait de donner à quelque chose un autre goût que le goût initial. Cela n'a lieu qu'« en lui donnant aussi, et par là même, *plus* de goût, en cultivant son goût naturel, en lui donnant encore plus le goût de son goût » (Derrida, 2005: 60). De la même manière, le pardon *relève* la justice, en la transformant en quelque chose d'autre qu'elle seulement afin de la porter vers le sens qui lui est, à elle, le plus propre.

Ce geste est renforcé par le deuxième aspect du verbe « relever » : l'élévation, l'aspiration vers le haut. Comme le remarque Derrida (2005), « grâce au pardon [...] la justice est encore plus juste [...] que le droit [...], en se relevant ainsi elle-même au-dessus d'elle-même » (62–63).

Troisièmement, « relever » sert, pour Derrida, à traduire l'*aufheben* hégélien, en rassemblant ainsi les deux aspects susnommés : la suppression et l'élévation. Ce mouvement est décrit par Derrida (2005) comme une « spiritualisation sublimante » (66), un remplacement qui intériorise et qui porte vers un domaine d'un autre ordre l'élément qui a été transformé, voire « assaisonné ».

Une telle opération de « relevance », dans sa triple rythmicité, surprend de la manière la plus fidèle qui soit l'essence de la traduction. Celle-ci consiste dans une opération de change qui transforme la chair initiale seulement pour la porter, sublimée – transformée, « assaisonnée » – vers une dimension différente, d'un tout autre ordre. La chair de l'original n'est toutefois pas perdue à jamais, mais elle est élevée vers ce qui lui appartient le plus intimement : elle est élevée vers un goût qui, bien que présent de quelque manière *déjà* en elle-

même, ne pouvait sortir à la lumière qu'à condition de se marier avec un autre goût, avec une autre lueur, avec une autre langue.

Mais si le rapport du pardon à la justice s'avère être un rapport de « relevance », c'est-à-dire de traduction, nous devons alors remarquer, en marge de Derrida, que l'un des termes du rapport coïncide avec le rapport comme tel. Le pardon est lui-même « une relève, il est en son essence *Aufhebung* » (Derrida, 2005: 66). Cela signifie que, dans le cas de la relation entre pardon et justice, nous sommes mis face à une traduction d'une nature très particulière : la langue dans laquelle nous traduisons coïncide avec l'opération de traduction en tant que telle. Cet aspect ne fait pourtant pas de la justice – c'est-à-dire, de la langue à traduire – un élément d'une moindre importance, mais affirme seulement l'asymétrie foncière du rapport en cause.

Bien qu'asymétrique, le lien se tisse toujours dans les deux sens, le besoin demeure réciproque. L'importance de l'élément représenté par la justice commence à se faire voir à partir du fait qu'il est toujours nécessaire de prendre comme point de départ un texte de base, une langue première, un élément concret et factice, voire historique, sans lequel la question de la traduction ne se poserait pas. Ensuite, le besoin de justice s'exprime à un autre niveau : quant à sa propre nature, la traduction implique forcément une dimension de « justice », c'est-à-dire une dimension de mesure, de calcul, d'équité et de change. Elle prend le texte original en tant que mesure et se laisse guider par lui dans l'acte même d'élévation, de sublimation et de dépassement surabondant. Troisièmement, nous pourrions remarquer le fait que, lorsque le « texte originaire » est précisément *la justice* en tant que telle, le pli du rapport entre pardon et justice se dédouble. Nous apprenons ainsi que, loin d'être un pur acte quelconque de traduction, le rapport du pardon à la justice – le *season* shakespearien – représente le cas paradigmatique de la traduction comme telle. Ce rapport nous montre, en acte, ce que c'est que traduire. En même

temps, il nous montre le fait que, loin de se limiter au rapport entre deux textes ou entre deux langues, la traduction représente la manière d'être de notre facticité historique, qui est toujours en train d'être traversée par un sens qui la relève et la transforme, tout en l'ouvrant vers une dimension éthique.

4. Conclusions

Nous pouvons à présent revenir sur nos pas vers l'analyse de Ricœur, qui se montre comme un correspondant fidèle du rapport entre le pardon et la justice envisagé par Derrida. À la fin de l'interprétation derridienne nous pouvons affirmer que l'amour chrétien traduit, lui aussi, la justice, en la menant vers ce qui lui est, à elle, le plus propre. Ce rapport se distingue de l'amour sans lui être complètement étranger, mais il se distingue également de la justice, puisqu'il la relève vers son essence. Si l'asymétrie de l'amour et de la justice concerne le fait que leur rapport est plutôt de l'ordre de l'amour que de celui de la justice, alors cette asymétrie nous fait buter sur deux sens de l'amour, qui ne sont pas entièrement superposables. Le premier sens de l'amour est celui de l'amour des ennemis, qui s'oppose à la justice tout en la traversant. L'autre sens consiste dans le domaine de cette traversée elle-même, qui mène de l'amour des ennemis à la justice et réciproquement.

L'asymétrie en question, la seconde acception de l'amour, représente le geste de la traversée qui brise et relie du même coup : c'est le sens retrouvé de la *traduction*, en tant que « relevance » de la justice vers et par l'amour chrétien. Ainsi, l'éthique de l'amour s'avère être elle-même une éthique de la traduction, qui relève la dimension de la facticité et de l'historicité représentée par la justice non pas pour l'altérer, mais précisément pour la préserver dans son essence. À une crise de l'historicité pourrait répondre, ainsi, le geste translatif de l'éthique au sens de l'amour chrétien, qui ramène la facticité à elle-

même tout en la portant vers autre chose qu'elle-même. L'issue de la crise ne présuppose ainsi pas un sens transcendant, ni le renfermement dans une horizontalité des faits déjà donnés, mais une transformation de l'ordre de la « relevance », qui fait que la chose qui se transforme soit portée, à travers un autre, vers ce qui lui appartient le plus intimement. Ainsi, à la question « pourquoi l'éthique ? », la réponse est une autre que celle qui était donnée traditionnellement. Nous avons besoin de l'éthique non pas « pour que le monde soit autrement », mais bien plutôt « pour que le monde soit, précisément, ce qu'il est ».

Références

Derrida, J. (2005). *Qu'est-ce qu'une traduction relevante ?*. Paris: Éditions de l'Herne.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Landheer-Cieslak, C. (2012). Paul Ricœur et l'éthique du jugement judiciaire : Quelles relations entre justice et sollicitude?. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2012/1 (Volume 68), 1–47.

Mauss, M. (1923 – 1924). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique, Nouvelle Série, 1^{ère} Année (1923 – 1924)*, 30–186.

Ricœur, P. (1994a). Entre philosophie et théologie I : la *Règle d'Or* en question. Dans Paul Ricœur, *Lectures. Tome 3 : Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 273–279.

Ricœur, P. (1994b). Phénoménologie de la religion. Dans Paul Ricœur, *Lectures. Tome 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 263–271.

Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (2004). *Sur la traduction*. Paris: Bayard.

Ricœur, P. (2005). *Le juste, la justice et son échec*. Paris: Éditions de

l'Herne.

Ricœur, P. (2008). *Amour et justice*. Paris: Éditions Points.

Ricœur, P. (2013). D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique. Dans Paul Ricœur, *Cinq études herméneutiques*. Genève: Éditions Labor et Fides, 115–130.

Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes.

Thomasset, A. (1996). *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Peeters.

