

Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas

Cyndie Sautereau

Fonds Ricœur

Résumé:

En quoi le soi, tel que Ricœur nous le donne à voir, peut-il être dit vulnérable? Nous soutiendrons que cette vulnérabilité peut être appréhendée à trois niveaux: réflexif, des capacités humaines et ontologique. Cependant, si Ricœur nous aide bien à penser la fragilité humaine et à définir ainsi une conception nouvelle du soi, la vulnérabilité reste envisagée dans le cadre d'une réflexion sur l'agir humain dont elle est en quelque sorte le versant négatif. L'autonomie, comme point d'orgue de l'agir, demeure la visée à atteindre. Ce point de référence à partir duquel la vulnérabilité est pensée mérite selon nous d'être questionné: nous permet-il d'en prendre toute la mesure? Nous mettrons à l'épreuve la conception ricœurienne de la vulnérabilité en nous appuyant sur l'éthique levinassienne. Levinas opère, en effet, un double renversement. Non seulement la vulnérabilité prend-elle la première place mais, de plus, celui qui est vulnérable, c'est d'abord autrui et non le soi.

Mots clés: Soi, Vulnérabilité, Levinas, Autrui, Autonomie.

Abstract:

In what sense is the self, as Ricœur conceives it, a vulnerable self? We shall argue that vulnerability, as far as it concerns the self, can be approached on three levels: reflexive, of human abilities and ontological. However, if Ricœur helps us think human fragility and thus define a new concept of self, vulnerability remains understood in the framework of a reflection on human acting (*agir*) of which it is, in a certain way, the negative. Autonomy, as the culminating point of acting, remains the ultimate goal. For us, approaching vulnerability from such a reference point ought to be put into question: does it enable us to really determine what vulnerability is? In order to answer this question, we will confront Ricœur's conception of vulnerability with levinasian ethics. Indeed, Levinas operates a double reversal: not only does vulnerability come first, but in addition, vulnerability is of the other before being of the self.

Keywords: The self, Vulnerability, Levinas, The other, Autonomy.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 2 (2013), pp.8-24

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.190

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas

Cyndie Sautereau

Fonds Ricœur

Soi-même comme un autre peut être considéré comme un ouvrage majeur dans la mesure où il reflète l'intérêt que Ricœur voit à poser aujourd'hui encore et sous une forme nouvelle une question fondamentale: celle du sujet. Poser à nouveau cette question revient à considérer que le concept même de sujet fait encore problème, c'est-à-dire qu'il peine à répondre aux défis posés par le temps présent. Cette "crise du sujet," Ricœur l'expose en ses termes dans la préface de son ouvrage. Au "sujet exalté" de Descartes, fleuron de la modernité, il oppose le "sujet humilié" cher à Nietzsche. Si l'exaltation traduit l'idéal de transparence du sujet face à lui-même qui fait le propre des philosophies de la réflexion, pour Nietzsche, à l'inverse, cette transparence est pure illusion. Bien que plongé dans cette situation de trouble, le concept de sujet est, pour Ricœur, encore porteur de promesses. Il doit cependant être transformé. Héritier, certes, des philosophies de la réflexion, Ricœur, n'en est pas moins au clair avec les limites de ces dernières. Il n'hésite pas ainsi à destituer le sujet exalté de son piédestal. Mais il ne s'agit pas non plus de le faire tomber dans les abîmes sans fin de l'humiliation. Ébranlé, certes, le sujet l'est, mais il gagne surtout en humilité. Au-delà du *cogito* exalté et du *cogito* humilié, s'atteste un *cogito* brisé ou plutôt un soi qui reconnaît sa vulnérabilité.

Soi car le sujet ricœurien n'est plus envisagé seulement comme sujet de la connaissance. Le soi dit plus que le *cogito*. Outre la *dimension réflexive* qui renvoie à la façon dont le soi s'atteste, Ricœur rend également compte de l'incarnation du sujet sous l'angle d'une analyse de l'*agir humain*. Ce sont les capacités de l'homme qui sont ici déclinées. Ricœur s'intéresse par ailleurs à l'être qui permet de rendre compte de ces différentes puissances d'agir, nous proposant ainsi des éléments pour une *ontologie du soi*. Mais en quoi le soi peut-il être dit *vulnérable*? Nous voudrions montrer que cette vulnérabilité est présente aux trois niveaux d'analyse que nous avons distingués – réflexif, de l'agir humain et ontologique – et qu'elle prend donc différentes formes. Au niveau réflexif, soutiendrons-nous, elle réside dans la façon dont le soi fait retour sur lui-même, c'est-à-dire dans l'attestation. Au niveau de l'agir humain, nous prendrons la mesure de la fragilité humaine comme envers des capacités du soi. Finalement, au niveau ontologique, la fragilité du soi nous apparaîtra dans son manque de fondement solide et stable. Nous montrerons à cet égard que l'ontologie ricœurienne n'est pas fondamentale.

À partir de là, cette vulnérabilité propre au soi n'est pas tant, selon nous, la marque d'un soi en crise qu'elle n'apporte une réponse à la crise du sujet: le "*cogito* brisé" est un soi qui reconnaît ses limites, qui reconnaît sa vulnérabilité même. Mais si Ricœur envisage le sujet autrement en faisant notamment ressortir la part de vulnérabilité qui le constitue, il semble néanmoins légitime de se demander s'il pense cette affection jusqu'au bout. En effet, la philosophie de Ricœur reste avant tout une philosophie de l'*agir* humain. À cet égard, nous permet-elle de redéfinir fondamentalement le rapport à soi et aux autres, d'opérer un changement profond? Pour répondre à cette question, nous voudrions la mettre à l'épreuve en

prenant appui sur l'éthique levinassienne dans la mesure où cette dernière propose une remise en cause radicale du soi à partir, justement, de la vulnérabilité de l'autre. Levinas opère en effet un double renversement. Non seulement la vulnérabilité a-t-elle la première place – prend-elle toute la place – mais, en plus, celui qui est vulnérable, c'est d'abord autrui et non le soi. La vulnérabilité est pensée purement en termes éthiques.

À partir du thème de la vulnérabilité, nous nous proposons ainsi de poursuivre le dialogue entre les deux penseurs. Ricœur a en effet été profondément influencé par l'éthique levinassienne et la conception de la relation à autrui qu'il développe dans *Soi-même comme un autre* en est empreinte. Cependant, Ricœur refuse de suivre Levinas jusqu'au bout. Dans une lettre à Levinas, il pointe explicitement le lieu de leur discord: "S'il y a entre vous et moi quelque différend, écrit-il, il se situe exactement au point où je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, resterait inchoative, non déployée et pour tout dire infirme hors de la puissance d'éveil issue de l'autre."¹ Si Ricœur reconnaît la force de l'appel lancé par l'autre vulnérable, il ne peut accepter la conception du soi, tout entier déterminé par cet appel, qu'implique l'éthique levinassienne. Pour lui, il faut au contraire déjà un soi pour être en mesure d'entendre l'appel de l'autre. Plus précisément, seul un soi déjà ouvert à autrui peut véritablement entendre et répondre à son appel. À la fois Ricœur et Levinas font tomber le sujet de son piédestal, mais Levinas le fait de façon beaucoup plus radicale que Ricœur et c'est finalement cette radicalité que Ricœur critique. Ricœur est un héritier des philosophies de la réflexion et s'il transforme la conception du sujet dont il a hérité, il ne la renie jamais totalement.

La destitution ricœurienne du sujet: la triple vulnérabilité du soi

Avant de la confronter à l'approche de Levinas, nous voudrions d'abord prendre la mesure de la vulnérabilité du soi en montrant que, chez Ricœur, elle peut être appréhendée à trois niveaux.

a. Une vulnérabilité d'ordre réflexif: attestation vs certitude

Le premier niveau de vulnérabilité du soi est le niveau réflexif. La façon qu'a le soi de se rapporter à lui-même ne relève plus du legs cartésien qu'est la certitude. Le soi ne se pose pas dans la clarté et l'évidence. Déjà dans "Existence et herméneutique"² quand Ricœur caractérise le style réflexif propre à sa conception du "sujet," il ressort que le retour sur soi se produit grâce à une médiation (qu'il ne relève donc pas de la pure intuition) mais surtout qu'il ne se fait pas dans la transparence. Ricœur reconnaît donc déjà l'existence d'une zone d'obscurité du soi pour lui-même et, par là même, de fragilité. Dans *Soi-même comme un autre*, cette fragilité du soi va prendre la forme de l'*attestation*, attestation qui est la manière d'exister sur le mode de l'ipséité. Or, cette manière d'exister ne relève ni de la certitude ni de la vérification, mais plutôt de l'assurance et de la confiance. Le soi *ne pose pas* son existence sur le mode de la certitude, comme chez Descartes, il *s'atteste* plutôt toujours – dans le sens où il n'a jamais fini de s'attester – sur le mode de la créance, c'est-à-dire d'une sorte de croyance non doxique qui s'apparente à la confiance plutôt qu'à l'opinion. C'est grâce à la confiance que le soi a en ses pouvoirs qu'il peut agir et ainsi advenir à lui-même, bref, *s'attester*. Face à la certitude fondationnelle du *cogito*, Ricœur place ainsi la *confiance* en ses pouvoirs. En quittant le domaine de la certitude pour entrer dans celui de la

créance, de la croyance en soi, Ricœur renonce à toute fondation dernière, à tout fondement absolu de l'existence. Cela signifie cependant que le soi ricœurien ne se pose pas tel un fondement solide. Il est au contraire toujours fragile. "La confiance que je mets dans ma puissance d'agir, écrit Ricœur, fait partie de cette puissance même. Croire que je peux, c'est déjà être capable. Il n'en va pas autrement des figures de la non puissance et d'abord de celles du non pouvoir de dire. Se croire incapable de parler, c'est déjà être un infirme du langage."³ Le doute et le soupçon sont donc toujours sur le chemin du soi vers lui-même. Si, dans les premiers travaux d'herméneutique de Ricœur, le soupçon concerne surtout la conscience fautive, dans ses travaux plus tardifs comme *Soi-même comme un autre* ou encore le texte "Autonomie et vulnérabilité," il affecte plutôt les capacités du soi. Il convient également d'ajouter que le soupçon n'a pas le même rapport à l'attestation que l'erreur et le faux peuvent avoir à la vérité. Si le vrai et le faux sont dans un rapport d'opposition, le vrai chassant le faux, l'attestation ne met jamais le soupçon ou le doute complètement hors jeu. Cela signifie que l'attestation de soi n'est jamais définitive, que les pouvoirs du soi ne sont jamais totalement assurés. Mais cela n'est pas à déplorer dans la mesure où le soupçon se trouve ainsi toujours à renforcer l'attestation tout en lui rappelant que la puissance d'agir n'est pas une toute-puissance. Le soupçon et le doute obligent le soi à une certaine humilité, à une certaine modestie. Ils lui rappellent sa vulnérabilité, vulnérabilité qui s'atteste également au niveau des capacités du soi.

b. La vulnérabilité propre à l'agir humain: de l'homme faillible à l'homme souffrant

Déjà dans un de ses premiers travaux majeurs, *Finitude et culpabilité*, Ricœur entreprend d'explorer la vulnérabilité humaine qui se fait alors jour sous le concept de "l'homme faillible." Dans ses travaux plus tardifs, alors que son anthropologie philosophique prend résolument la forme d'une philosophie de l'agir humain, la vulnérabilité est davantage pensée en lien avec les capacités humaines de dire, d'agir, de se raconter et d'être responsable. La vulnérabilité humaine relève alors d'une puissance moindre qui peut aller jusqu'à se dire comme souffrance.

De l'homme faillible...

Dans le second tome de sa *Philosophie de la volonté*, Ricœur thématise la faillibilité humaine en rapport avec le mal. Elle s'entend alors en termes strictement moraux et se distingue donc de la vulnérabilité. Plus précisément, la faillibilité humaine est la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible. Elle est le point d'insertion du mal.⁴ "Que veut-on dire, demande Ricœur, quand on appelle l'homme faillible? Essentiellement ceci: que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme."⁵ La faillibilité est cette fragilité proprement humaine qui fait que le mal est possible.

Cette faille réside, pour Ricœur, dans le fait que l'homme est un être de médiation qui a à composer avec deux dimensions antithétiques de son être: la finitude et l'infinitude. L'homme est pris entre son caractère fini et son accès, en même temps, à l'infini. Il est composé de ces deux pôles qui ne peuvent coïncider et entre lesquels il devra donc faire médiation. Plus précisément, cette médiation est à l'œuvre à trois niveaux: au niveau transcendantal, c'est-à-dire du penser; au niveau pratique, c'est-à-dire de l'agir; et finalement au niveau affectif, c'est-à-dire du sentir, sachant que c'est uniquement à ce dernier niveau, celui du sentiment, que la disproportion pourra être tenue pour irréductible. En effet, Ricœur montre qu'aux deux premiers niveaux la scission initiale peut finalement être réduite. C'est seulement au niveau du sentiment qu'aucune synthèse n'est possible⁶ et que le mal peut alors s'immiscer en l'homme. C'est ainsi dans le

sentiment, le cœur, le *thumos* que réside la disproportion irréductible. Il s'agit, écrit Ricœur, de "comprendre la fragilité de l'homme tout entier par celle du sentiment."⁷ Dans le domaine du penser et de l'agir, le terme médiateur, le moment de fragilité (imagination transcendante et respect), se dépasse toujours vers autre chose que lui-même (chose et représentation de la personne). Au contraire, le sentiment représente la fragilité par excellence, c'est-à-dire une fragilité qui ne se dépasse pas en autre chose, mais est, au contraire, pour soi. L'affection originaire serait ainsi le lieu même de la faillibilité. Le sentiment, écrit Ricœur, "rend sensible la dualité de la raison et de la sensibilité qui trouvait dans l'objet un point de repos ; il distend le moi entre deux visées affectives fondamentales, celle de la vie organique qui s'achève dans la perfection instantanée du plaisir, celle de la vie spirituelle qui aspire à la totalité, à la perfection du bonheur."⁸ La disproportion trouve, dans le sentiment, son paroxysme. Pour le cœur inquiet, point de repos. Point de synthèse "totale" possible. Ricœur qualifie ainsi l'âme du *thumos* de "désir du désir," "désir du désir [qui] est sans fin."⁹ Le désir de bonheur ferme à jamais au soi la porte du repos procuré par la totalité. Entre plaisir et bonheur, la scission est à jamais irréductible.

Dès les débuts de son anthropologie philosophique, soit quarante ans avant *Soi-même comme un autre*, Ricœur avait déjà entrevu le caractère brisé du *cogito* qui ne peut jamais être envisagé à l'aune d'une totalité. La visée du bonheur qui est la sienne l'entraîne au contraire au sein d'une dynamique qui fait qu'il ne pourra jamais coïncider avec lui-même. Cependant, ses travaux plus tardifs et notamment le déploiement de son anthropologie philosophique de l'agir humain font montre d'un élargissement de la compréhension de la vulnérabilité humaine. Cette dernière n'est plus seulement cette faille en l'homme qui permet de rendre compte de la possibilité du mal, elle ne relève plus seulement de la morale, elle s'étend plutôt à tous les pouvoirs du soi. Ce sont l'ensemble de ses capacités, et donc finalement son autonomie, qui ne sont jamais assurées. C'est la vulnérabilité, dira Ricœur dans son article "Autonomie et vulnérabilité," qui nous permet de saisir que l'autonomie reste une condition de possibilité.

... à l'homme souffrant

Caractériser l'homme comme "homme capable" ainsi que le fait Ricœur dans *Soi-même comme un autre* consiste à le définir par ses capacités, par son pouvoir-faire qui se décline en pouvoir de dire, d'agir, de se raconter – c'est-à-dire de donner une certaine cohérence à sa vie – et d'être responsable. Cependant, quand cette capacité d'agir est empêchée, d'homme agissant, il devient homme souffrant. Cette conceptualisation de l'homme comme homme capable est particulièrement intéressante dans le cadre d'une réflexion sur la vulnérabilité dans la mesure où elle rend compte du paradoxe même de l'autonomie et de la vulnérabilité: l'homme capable est le même que celui dont la puissance d'agir est empêchée.

Plus précisément, au niveau de l'agir humain, la vulnérabilité peut être analysée en fonction de deux axes: l'axe soi-autrui, d'une part, l'axe agir-pâtir, d'autre part.¹⁰ Selon le premier axe, le subir, dont la forme extrême est la souffrance, se comprend à la fois comme une altération du rapport à soi et comme une altération du rapport à autrui. En vertu du second axe, il relève d'une diminution de la puissance d'agir. Ainsi que nous l'avons déjà évoqué, seul l'homme agissant peut également être homme souffrant. Le subir s'atteste à tous les niveaux de l'analyse de l'homme capable en vertu de ces deux axes. L'impuissance à dire a déjà été quelque peu évoquée précédemment. Elle se traduit notamment par une maîtrise moindre de la parole qui peut être accentuée par un manque de reconnaissance ou de soutien de la part d'autrui. Au

niveau du faire, si la maladie ou le vieillissement peuvent participer à la diminution de notre pouvoir d'action sur et dans le monde, l'action de l'homme sur l'homme, également, qui fait montre du pouvoir de l'un sur l'autre, participe à la destruction de notre capacité de faire. On pensera, bien entendu, à toutes les formes de violences physiques et morales¹¹, mais nous dit Ricœur, "[s]ont [aussi] à prendre ici en considération les modalités de distribution inégale de la puissance d'agir, plus particulièrement celles résultant des hiérarchies de commandement et d'autorité dans des sociétés d'efficacité et de compétition comme les nôtres. Trop de gens ne sont pas simplement démunis de puissance, mais privés de puissance."¹² Au niveau narratif, la vulnérabilité s'atteste par la difficulté à se raconter. On a affaire ici à une impuissance à donner une cohérence à sa vie à travers le récit. Notre rapport à autrui, également, est affecté dans la mesure où, comme Schapp nous l'a appris, l'histoire de notre vie ne cesse de recouper l'histoire de la vie des autres.¹³ En vertu de l'axe soi-autrui, une vulnérabilité d'ordre éthique est déjà en jeu à ces trois premiers niveaux (du dire, du faire et du se raconter); elle est rendue explicite au dernier niveau où elle peut aller jusqu'à prendre la forme extrême de la souffrance. Le souffrir se révèle notamment comme impuissance à s'estimer soi-même, sachant que l'estime de soi ne recouvre pas seulement le rapport à soi-même, mais comporte également une dimension relationnelle. En ce sens, l'estime que l'on a de nous-même dépend également du rapport que l'on entretient avec les autres et ce rapport est donc source de vulnérabilité. La vulnérabilité ne touche cependant pas uniquement l'estime de soi, mais aussi, plus généralement, notre capacité à être responsable. Ricœur distingue, à cet égard, deux acceptions de la responsabilité: d'une part, l'imputabilité qui consiste à *répondre de* (ses actes) et, d'autre part, la responsabilité proprement dit comme capacité à *répondre à* (autrui).¹⁴ Si l'imputabilité concerne le rapport de soi à soi et est donc ancrée dans le phénomène réflexif, la responsabilité entendue dans le deuxième sens concerne avant tout le rapport à autrui et relève donc du phénomène relationnel. Quant à l'imputabilité, la fragilité vient de l'incapacité à se comporter comme un agent auteur de ses actes. Dans le second cas, l'appel vient d'autrui qui nous enjoint à la responsabilité. C'est alors l'autre fragile qui a besoin de nous. Le fragile est celui qui compte sur nous, qui a confiance dans le fait que nous répondrons à son appel. La fragilité du soi reviendrait alors ici à faillir dans la réponse à cet appel.¹⁵ En faisant référence à cette seconde acception de la responsabilité, Ricœur reconnaît et assume son "tournant levinassien."¹⁶ Cependant, pour lui, cette dimension éthique ne va pas sans la dimension réflexive. L'appel du fragile ne se comprend pas sans la capacité à se désigner soi-même comme auteur de ses actes. "Si nous ne pouvions, après coup, reprendre dans une brève remémoration le cours de nos actes et les rassembler autour d'un pôle que nous disons être nous, auteur de nos actes, écrit Ricœur, nul ne pourrait non plus compter sur nous, attendre que nous tenions nos promesses."¹⁷ Ricœur est ici d'accord avec Levinas quant au fait que c'est l'appel de l'autre qui initie la relation intersubjective, qui est même alors relation éthique. Cependant, pour Ricœur, cet appel ne peut trouver écho que chez un soi qui est déjà, d'une certaine manière, un soi éthique, responsable, c'est-à-dire capable de se reconnaître comme l'auteur de ses actes. Cela apparaît de nouveau clairement dans ces mots que Ricœur a adressés à Levinas lors d'un entretien avec ce dernier: "Si je ne suis pas constitué responsable de mon dire, sujet d'énonciation, sujet responsable, capable de tenir mes promesses, etc., je ne pourrais pas comprendre ce que l'autre exige et requiert de moi, pour la simple raison que je ne peux comprendre l'idée même de l'autre que comme un autre moi, un *alter ego*."¹⁸ Pour être en mesure d'apporter une réponse à la vulnérabilité d'autrui, il faut un soi capable d'imputation morale.

Au niveau des capacités du soi, Ricœur comprend donc la vulnérabilité comme l'envers de l'agir humain ou, dit autrement, comme l'envers de l'autonomie. L'homme est d'abord défini

comme homme capable et autonome. L'autonomie est ce que l'homme a à atteindre par-delà les aléas de la vulnérabilité. Ainsi, si l'autonomie est comprise en termes de puissance, la vulnérabilité l'est comme non-puissance. Ricœur écrit d'ailleurs explicitement dans "Autonomie et vulnérabilité" que "[s]i le socle de l'autonomie a pu être décrit dans le vocabulaire de la puissance, c'est dans celui de la non-puissance, ou de la puissance moindre, que s'exprime à titre primaire la fragilité humaine."¹⁹ La vulnérabilité semble en ce sens relever du négatif, d'un négatif qu'il conviendrait de surmonter.²⁰ Et même s'il est vrai que cette autonomie n'est jamais totale, n'est jamais totalement effective, elle n'en demeure pas moins l'horizon de l'homme. Ainsi, même si Ricœur intègre l'expérience de la vulnérabilité, l'autonomie reste le point de départ et la visée de l'homme capable. Or, ce rapport de l'autonomie et de la vulnérabilité, mérite, selon nous, d'être questionné. Cette caractérisation de la vulnérabilité ne risque-t-elle pas de participer à une forme de dépréciation de la vulnérabilité? En effet, cette dernière apparaît comme inhérente à la condition humaine certes, mais elle est surtout à dépasser. Dans une réflexion sur le normal et le pathologique et la question du handicap, Ricœur nous permet cependant d'apporter quelques nuances. Il nous propose, en effet, de sortir d'une conception de la santé et de la maladie pensées comme ce que "je peux" et ce que "je ne peux pas," bref, de la maladie comme un défaut, un manque, un terme négatif et d'envisager plutôt la maladie comme une autre manière d'être au monde.

c. Une vulnérabilité ontologique: de l'altérité dans l'être du soi

Nous voudrions finalement montrer que l'on peut également parler d'une fragilité du soi au niveau ontologique. La question est alors de savoir en quoi l'ontologie de l'acte et de la puissance à laquelle Ricœur aboutit à la fin de *Soi-même comme un autre* fait place à la vulnérabilité.

Des trois dialectiques qui traversent la compréhension du soi, c'est celle de l'ipséité et de l'altérité qui joue ici un rôle majeur. Selon cette dernière, on ne peut pas penser le soi sans penser également toutes les formes d'altérité qui le font être tel qu'il est. Pour Ricœur, elles sont plus précisément au nombre de trois: la chair, autrui et la conscience. Or, ces trois figures d'altérité qui agissent au sein même de l'ipséité interdisent au soi d'occuper la place du fondement. Ici, précisément, peut être décelée la fragilité ontologique du soi. L'ipséité ne peut pas se poser dans la simple coïncidence de soi avec soi, elle est plutôt toujours inquiétée par son autre. L'altérité propre au soi marque l'impossibilité de tout fondement stable, de toute position assurée d'existence.

Cet autre, Ricœur le pense d'abord sous la forme de la chair. Cette dernière se présente comme le lieu de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité en vertu à la fois de son caractère d'appartenance – n'est-elle pas le lieu par excellence de la familiarité avec soi-même? – et de la part d'étrangeté qu'elle recèle. Pour le dire autrement, dans un vocabulaire plus proche d'une ontologie de l'acte et de la puissance, la chair est le support des capacités du soi (dimension praxique) mais d'elle relève également son être-affecté (dimension pathique). Activité et affection trouvent dans la chair un lieu privilégié de tension.²¹

La relation intersubjective est le deuxième lieu où se déploie la dialectique de l'ipséité et de l'altérité. Ricœur fait apparaître la tension dialectique en opposant l'approche husserlienne qui privilégie le mouvement qui va de l'*ego* vers l'*alter ego* à la position levinassienne selon laquelle prime le mouvement inverse d'autrui vers moi. La position ricœurienne consiste à faire tenir ensemble les deux mouvements en vertu du fait que, selon lui, chacun a son lieu d'être dans le

domaine qui lui est propre, respectivement épistémologique et éthique. C'est seulement parce qu'autrui est mon semblable, quelqu'un qui comme moi dit "je" (mouvement par lequel le sens *ego* est affecté à autrui), que je peux entendre et répondre à son appel (mouvement par lequel le soi est affecté par autrui).

La conscience est le troisième foyer d'altérité mis de l'avant par Ricœur. L'altérité s'y fait jour sous la forme de l'*appel* de la conscience. Plus précisément, ce sont les dimensions de hauteur et d'extériorité propres à cet appel qui viennent briser la simple coïncidence de soi avec soi. Ricœur se tourne ici vers les analyses de Heidegger et de Levinas.²² Chez Heidegger, à une hauteur qui n'indique aucune transcendance répond une extériorité sans altérité. En effet, alors que cet appel lui vient de son for intérieur, il vient pourtant également de plus haut que le *Dasein*. Cependant, cette hauteur ne renvoie à aucune transcendance dans la mesure où ce que la conscience atteste, c'est le pouvoir-être soi-même. Il en va tout autrement dans l'éthique levinassienne: hauteur et extériorité se trouvent du côté du visage. C'est du visage que vient l'appel. Visage qui ne se laisse englober dans aucun concept dans la mesure où il comporte toujours un surcroît inassimilable par la conscience qui le vise. C'est grâce au terme d'"infini" que l'on peut prendre la mesure de la transcendance qui luit dans le visage. L'idée de l'infini est en effet une idée qui vise plus que ce qu'elle peut embrasser. L'infini ne peut jamais coïncider avec l'idée que l'on en a. Toujours il l'excède. Ici la transcendance est donc portée au plus haut. L'extériorité est, par ailleurs, absolue dans la mesure où l'injonction à responsabilité provient du visage et qu'elle est à entendre comme commandement. Elle ne fait nullement appel aux capacités ou à la liberté du soi mais plutôt l'ordonne au bien. Toute initiative se trouve du côté d'autrui. Face à cette tension, Ricœur propose comme figure de la conscience l'*être-enjoint*: l'attestation de soi ne peut être pensée sans l'injonction venue de l'autre²³ et réciproquement.

Avec sa conceptualisation de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité qui se déploie au sein de la chair, de la relation intersubjective et de la conscience, Ricœur prend donc résolument en compte l'altérité inhérente au soi, cette altérité qui inquiète le soi et lui interdit tout fondement. Trois autres aspects de l'ontologie ricœurienne viennent, par ailleurs, soutenir le fait que cette ontologie ne soit pas fondamentale et donc toujours fragile.

Premièrement, au niveau ontologique, si Ricœur parle bien d'un "agir fondamental" auxquelles les différentes acceptions de l'agir humain se rapportent, il rompt néanmoins avec toute ontologie de la substance pour préférer une compréhension analogique de l'unité qui prend pied dans le concept wittgensteinien de "ressemblance de famille." Ce qui lie les différentes entités entre elles n'est plus à chercher dans une essence qui leur serait commune mais réside plutôt dans les analogies et les affinités qu'elles partagent. En ce sens, elles peuvent toutes être tenues pour le premier *analogon* en fonction de la perspective sous laquelle on les envisage. Tout comme on pourrait prendre la couleur des yeux ou la forme du nez pour établir les ressemblances entre des membres d'une même famille, on peut prendre le parler ou le raconter (ou bien encore le faire ou l'imputation morale) pour évaluer les affinités entre les diverses acceptions de l'agir.

Deuxièmement, que l'ontologie du soi n'ait aucune prétention de fondement se confirme dans le fait que l'ontologie, pour Ricœur, ne peut être qu'une visée, ce qu'il affirmait déjà dans "Existence et herméneutique" et qui sous-tend encore les analyses de *Soi-même comme un autre*.

Dans cette exploration de la fragilité ontologique du soi, nous voudrions finalement nous arrêter sur le concept de puissance dans la mesure où l'ontologie ricœurienne s'entend comme

ontologie de l'acte et de la *puissance*. Certes, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur "recour[t] [avant tout] au terme de puissance pour dire soit la puissance d'agir de l'agent à qui une action est ascrée ou imputée, soit le pouvoir de l'agent *sur* le patient de son action (pouvoir-sur, qui est l'occasion de la violence sous toutes ses formes), soit le pouvoir-en-commun d'une communauté historique."²⁴ Mais, ainsi que l'analyse Gaëlle Fiasse, "[b]ien que Ricœur ne le mentionne pas toujours explicitement, on peut [...] affirmer que [l]es notions de 'potentialité', de 'capacité' signifient également la faiblesse, l'être en puissance par opposition à l'être en acte."²⁵ La puissance réfère donc ici à une capacité d'agir empêchée, à une potentialité qui est incapable de passer à l'acte. Cette caractérisation de la puissance permet notamment de donner un fondement à l'analyse de la souffrance comme capacité d'agir diminuée, comme ce qui n'est plus qu'en puissance d'agir.²⁶ "Le concept de puissance, résume Gaëlle Fiasse, a donc tantôt un sens actif, tantôt un sens passif. Lorsque la puissance prend un sens actif, elle se rapproche de l'acte. [...]. Mais la puissance signifie également la possibilité de souffrir. Dans ce cas, on parlera de puissance empêchée d'être actualisée."²⁷

Des analyses qui précèdent, il ressort sans conteste que la conceptualisation ricœurienne de l'ipséité fait la part belle à la vulnérabilité, qu'elle reconnaît la fragilité propre au soi. Pourtant, il n'en reste pas moins que c'est avant tout une philosophie de l'agir humain que Ricœur nous a léguée ainsi qu'il l'avoue lui-même: "Je n'ai cessé de dire: l'homme agissant et souffrant; et pourtant l'action a occupé tout le champ d'attention."²⁸ La question est dès lors de savoir si Ricœur est celui qui nous permet le mieux d'appréhender la vulnérabilité humaine. Au-delà de l'appréhension de l'autre dans l'être du soi, ne faut-il pas se tourner, plus radicalement, vers l'autrement qu'être de l'éthique levinassienne?

Le soi entre vulnérabilité et passivité absolue

Levinas, en effet, pense la vulnérabilité du soi²⁹ – le fait, pour le soi d'être exposé à l'autre – jusqu'au bout. Cet autre, cependant, n'est plus la chair, la conscience ou encore le divin mais uniquement autrui. D'ailleurs, celui qui est vulnérable, ce n'est pas d'abord le soi mais bien plutôt autrui.

a. La vulnérabilité d'autrui: une éthique sans ontologie vs une ontologie soucieuse de l'éthique

Dans l'éthique levinassienne, la vulnérabilité est avant tout celle d'autrui et non du soi. C'est ce que traduit le concept de "visage." Nous voudrions appréhender cette vulnérabilité propre au visage en faisant écho à notre analyse de la vulnérabilité chez Ricœur et donc en montrant qu'elle n'est ni d'ordre réflexif, ni de l'ordre des capacités humaines, ni d'ordre ontologique, mais entièrement d'ordre éthique. Pour Ricœur la vulnérabilité du soi s'entend certes dans la sphère éthique, mais touche également d'autres déterminants du soi alors que chez Levinas, la vulnérabilité se comprend uniquement dans la sphère éthique. C'est en effet de par sa vulnérabilité que le visage oblige le soi à la responsabilité. On a donc affaire à un double renversement par rapport à la façon dont Ricœur envisage la vulnérabilité: le vulnérable c'est d'abord autrui et cette vulnérabilité s'entend tout entière dans la sphère éthique.

Le visage, en effet, n'ouvre pas une brèche dans l'ordre de la connaissance, il le bouleverse complètement. Comment? En ne relevant pas de l'apparaître, en n'étant pas compris comme un phénomène. Le visage ne se livre pas à la visée signifiante de l'*ego*. L'entrée d'autrui

n'est pas de l'ordre de la manifestation. Plutôt, il fait sens avant toute donation de sens. Le visage a un sens à partir de lui-même. Il échappe ainsi à l'intentionnalité et par là même à la connaissance que l'on peut avoir de lui. Il ne laisse pas à l'intentionnalité le temps de se mettre en marche. Il surprend la conscience, conscience thématique, conscience constituante et cela en s'exprimant. Le mode de manifestation d'autrui n'est pas l'apparaître ou la donation mais *l'expression*. Dire que le visage s'exprime, c'est dire qu'il se montre à partir de lui-même et non pas à partir d'un autre qui lui donnerait sens. Le visage, en tant que signifiant qui émet le signe, se présente directement. Il n'est pas ce qui est signifié par le signe. Le signe n'est pas le porteur de l'intériorité d'autrui qu'il donnerait alors à voir. S'exprimer, ou se présenter en personne, ce n'est donc pas se manifester comme phénomène, c'est-à-dire comme "un être qui se manifeste précisément en étant absent de sa manifestation"³⁰ et qui n'ayant donc pas son assistance doit être éclairé, compris par le contexte, par le système dans lequel il s'intègre. Le phénomène est, en effet, ce qui est compris en tant que ceci ou cela et non pas à partir de lui-même. Or, dans l'expression, c'est-à-dire dans la parole – puisque s'exprimer, c'est parler –, il en va tout autrement. En effet, "[l]a parole, nous dit Levinas, consiste pour autrui à porter secours au signe émis, à assister à sa propre manifestation par signes, à remédier à l'équivoque par cette assistance."³¹ Dans le langage, autrui est immédiatement présent sans détour aucun par le signifié. Là est la nudité du visage, c'est-à-dire sa vulnérabilité. "L'autre se présente alors comme Autrui, montre un visage, ouvre la dimension de la hauteur, c'est-à-dire déborde infiniment la mesure de la connaissance. Ce qui signifie positivement: l'autre met en question la liberté qui tente de l'investir; il s'expose dénudé à la négation totale du meurtre, mais l'interdit par le langage originel de ses yeux sans défense."³² Paradoxalement, c'est par sa vulnérabilité que le visage offre une forme de résistance à toute tentative de connaissance, à toute tentative de l'englober dans un concept. Résistance qui est une résistance éthique. Il ne s'agit pas ici d'une "lutte" entre deux pouvoirs. Plutôt, la vulnérabilité du visage empêche le pouvoir même de pouvoir du soi en ouvrant la dimension de l'infini. "L'infini, écrit Levinas, ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de 'force qui va'."³³ La vulnérabilité d'autrui n'est pas de l'ordre de la puissance moindre ou de l'impuissance. Elle lui vient plutôt de sa dimension de hauteur, de sa transcendance. On a ici affaire à une supériorité qui s'impose absolument. La vulnérabilité d'autrui ne ressort donc pas d'abord d'une vulnérabilité propre aux capacités humaines. Si Ricœur pense la vulnérabilité dans le cadre des capacités humaines, si pour lui elle représente la limite de l'homme capable, Levinas, lui, pose un regard différent sur la vulnérabilité. Il nous enseigne que l'on ne peut pas être indifférent à la vulnérabilité d'autrui et que là est proprement notre humanité. Il a su voir la force qui réside dans la vulnérabilité d'autrui. Force dans le sens où elle nous oblige, mais aussi force dans le sens où elle fait advenir le sujet à lui-même. Elle l'ouvre au bien, c'est-à-dire à ce qui le fait être proprement humain et révèle par là même sa vulnérabilité. Chez Levinas, la vulnérabilité n'est plus pensée en termes de limites, comme quelque chose à dépasser.

Par ailleurs, ainsi que l'analyse Maillard, "[d]u fait de l'altérité absolue d'Autrui à l'égard du sujet, du fait de sa non-phénoménalité radicale, l'autre ne peut précisément pas se donner comme 'être vulnérable'; et ce n'est pas l'appréhension de cette 'qualité' qui peut motiver, ensuite, le comportement du sujet. La vulnérabilité, chez Levinas, ne peut donc être envisagée, d'un point de vue anthropologique, comme une dimension essentielle de l'homme."³⁴ C'est en effet en vertu de sa transcendance qu'autrui peut être dit vulnérable et non pas de qualités empiriques qu'il posséderait. Le visage d'ailleurs n'apparaît pas en tant qu'individu, en tant

qu'un individu particulier, en tant que tel individu, que cet individu-ci. C'est ce que Jean-Luc Marion soutient quand il écrit qu'"il [le visage] apparaît comme 'personne', comme nul individu, comme aucun Untel, bref n'apparaît pas en personne, ni comme une personne. [...]. Le visage tait et masque l'individualité, même si, voire *parce qu'il* révèle l'infini de sa transcendance anonyme." Ainsi, "[l]e visage ouvre à l'humanité de l'homme autre, mais non pas à telle altérité de tel Autrui."³⁵

La vulnérabilité d'autrui n'est pas non plus ontologique. "L'orientation de la conscience sur l'être dans sa persévérance ontologique ou dans son être-à-la-mort, où la conscience est sûre d'aller à l'ultime – tout cela est interrompu devant le visage de l'autre homme," écrit Levinas.³⁶ Avant ma propre mort, c'est la mort de l'autre qui me concerne. Le visage m'appelle et me requiert: il m'enjoint à ne pas commettre de meurtre. Il m'enjoint, de par mon éventuelle indifférence, à ne pas me faire le complice de la mort de l'autre. Dès lors,

[l]e moi, c'est la crise même de l'être de l'étant dans l'humain. Crise de l'être, non pas parce que le sens de ce verbe aurait encore à être compris dans son secret sémantique et en appellerait à l'ontologie, mais parce que moi, je m'interroge déjà si mon être est justifié, si le Da de mon Dasein n'est pas déjà l'usurpation de la place de quelqu'un. Mauvaise conscience qui me vient du visage d'autrui qui dans sa mortalité m'arrache au sol solide où, simple individu, je me pose et persévère naïvement – naturellement – dans ma position.³⁷

Si le visage d'autrui vient stopper le soi qui persévère dans son être, c'est pour mieux l'ordonner à ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire pour l'autre. Pour Levinas, le rapport à l'autre passe avant le rapport à soi. Si, en réponse à la "crise du sujet," Ricœur met notamment en avant la vulnérabilité inhérente au soi, Levinas, quant à lui, déplace entièrement notre regard sur la fragilité d'autrui.³⁸ Pour ce dernier, l'éthique est première; elle vient avant l'ontologie. Certes, chez Ricœur, l'ontologie, dans la mesure justement où il s'agit d'une ontologie du soi, n'est plus fondamentale, mais plutôt toujours fragile. Cependant, la rupture qu'opère Levinas est beaucoup plus marquée. À cet égard, il écrit, dans *Autrement qu'être* que "[l]a philosophie occidentale n'a jamais douté de la structure gnoséologique – et par conséquent ontologique – de la signification. Dire que cette structure est secondaire dans la sensibilité et que, cependant, la sensibilité en tant que vulnérabilité, signifie, c'est reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification d'au-delà de l'essence."³⁹ Levinas pense ainsi l'éthique hors l'ontologie. L'éthique nécessite une sortie de l'ontologie et plus précisément de la totalité. Au contraire, pour Ricœur, l'éthique peut être pensée au sein de l'ontologie dans la mesure où l'ontologie du soi n'est pas envisagée à l'aune de la totalité. Ricœur, plutôt que de chercher à fonder l'éthique hors l'ontologie comme Levinas, nous propose plutôt une autre compréhension de l'ontologie, une compréhension de l'ontologie qui rend l'éthique possible. Alors que Ricœur pense l'ontologie autrement, Levinas cherche à penser autrement que l'ontologie.

b. La passivité du soi: passivité absolue vs réciprocité

La vulnérabilité, dans la conception levinassienne, n'est cependant pas uniquement à entendre du côté d'autrui. L'assignation à responsabilité par le visage découvre en effet un soi vulnérable, vulnérabilité qui doit être comprise comme exposition à autrui, comme passivité absolue. Ainsi que l'écrit fort justement Maillard, "la présence d'Autrui *affecte* [le sujet] et le place

dans une situation de passivité radicale.⁴⁰ Mais que faut-il entendre par "passivité radicale" et comment le sujet est-il affecté par autrui? Dans quelle mesure, de plus, cette affection du soi par autrui diffère-t-elle de la vulnérabilité éthique que Ricœur nous donne à voir?

Du fait que le soi est *assigné* à responsabilité par le visage, la responsabilité pour autrui ne résulte dès lors pas d'un choix, elle est plutôt "malgré soi." La liberté du sujet n'est plus première. La responsabilité du soi envers l'autre ne s'ancre pas dans la liberté du sujet mais la précède au sens où elle en est l'origine. C'est dire que cette responsabilité incombe au sujet alors qu'il ne l'a pas voulu, pas choisi, pas décidé. Le soi perd le pouvoir même de pouvoir. C'est en ce sens là que l'on peut parler d'une passivité et même d'une passivité absolue. Cette passivité ne peut en effet être reprise par aucune activité, même sous la forme d'un consentement, c'est-à-dire, par exemple, dans le fait d'assumer cette responsabilité. La passivité radicale traduit plutôt une forme de passivité antérieure à la distinction entre activité et passivité.

La responsabilité semble, dès lors, prendre l'apparence d'un fardeau. Pourtant il n'en est rien. En effet, la responsabilité, pour Levinas, est ce qui structure la subjectivité. C'est par la responsabilité pour autrui qui lui est imposée que le sujet advient à lui-même, qu'il s'individue comme "sujet" éthique. Là est son unicité. En effet, dans la mesure où le sujet est celui qui a à répondre – à répondre d'autrui –, il ne s'entend plus au nominatif – comme "je" – mais à l'accusatif – comme celui qui répond "Me voici!" au commandement d'autrui. "Me voici!," deux mots qui individuent le sujet plus que tous les nominatifs parce que le moi qui répond à l'autre, qui répond de l'autre, c'est moi et pas un autre. Ainsi, le moi se trouve ou se découvre véritablement comme subjectivité dans la relation éthique, relation éthique marquée par la responsabilité. Le moi est véritablement soi dans le "pour l'autre." Personne ne peut répondre à sa place à l'appel qu'autrui lui lance. Personne ne peut se substituer à lui. Responsabilité, unicité qui font du moi un sujet. Mais, comme nous l'avons vu, cela implique que le sujet soit à découvert, totalement exposé à autrui, et en ce sens, vulnérable.

Ricœur et Levinas envisagent ainsi de façon différente la passivité propre au soi. Levinas pousse la passivité à son comble puisqu'elle n'est reprise par aucune activité. Pour Levinas, cette "passivité plus passive que toute passivité," qu'il nomme "archi-passivité," est en deçà de la distinction entre activité et passivité telle que la conçoit Ricœur, pour qui la passivité est le revers de l'activité. Ricœur et Levinas reconnaissent tous les deux la passivité originare propre au soi, mais si, chez Levinas, elle est plus passive que toute passivité, chez Ricœur, elle est toujours ressaisie par l'activité du sujet. En effet, dès *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur affirme que l'involontaire n'aurait pas de sens s'il n'était pas repris dans un acte de volonté. Ricœur reconnaît l'involontaire, l'altérité, la passivité – tous ces termes sont ici équivalents – propres au soi, mais "c'est [...] la compréhension du volontaire qui est première dans l'homme." "Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire,"⁴¹ écrit encore Ricœur, c'est à la volonté de le ressaisir et de lui donner un sens. Or, chez Levinas, l'archi-passivité n'est pas pensée en rapport avec l'activité. Cette archi-passivité se joue en deçà de toute relation de réciprocité ou de première activité.

Cette vulnérabilité comme exposition à l'autre, Levinas la pense avant tout comme vulnérabilité de la chair. Par exemple, il évoque "la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage" et il écrit encore que "[l]e Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité."⁴² Ce n'est ainsi pas par le biais de la conscience que le moi est affecté par l'autre, mais par celui de sa sensibilité. Passivité radicale comme sensibilité dans la mesure où la sensibilité est pure immédiateté, où elle n'a pas le temps de se retourner pour prendre conscience

de cette affection et décider d'y répondre ou non. Plutôt, "[à] découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position – est la vulnérabilité même."⁴³ La sensibilité marque l'absence de toute volonté préalable. On est dans un pur "malgré soi." Penser cette archi-passivité tout entière comme sensibilité ajoute à la radicalité de la réponse apportée par Levinas à la "crise du sujet" et à la profondeur de la transformation du concept de sujet qu'il propose. En effet, alors que Ricœur reste un héritier de la tradition réflexive, comme il le reconnaît lui-même, et continue ainsi de penser à l'intérieur de ce style réflexif – même s'il le renouvelle – Levinas, lui, privilégie l'immédiateté du sensible. Avec Levinas, on n'a donc pas du tout affaire à une vulnérabilité d'ordre réflexif comme chez Ricœur.

Quant à la sensibilité, il peut cependant apparaître frappant que Levinas l'envisage avant tout en termes de douleur, de souffrance plutôt que de plaisir et de jouissance. Pour ajouter aux exemples précédents, on peut encore citer ce passage d'*Autrement qu'être* dans lequel Levinas renvoie la passivité du "pour autrui" à "la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité."⁴⁴ Que la sensibilité soit pensée en termes de souffrance s'explique par le fait que, pour Levinas, la jouissance ressort encore de l'ontologie et plus précisément même de l'égologie. La jouissance traduit en effet un rapport à soi avant tout rapport à autrui. La jouissance traduit un rapport à l'altérité qui consiste à combler ses besoins. Dans la possession, le moi fait sien ce qui auparavant était extérieur. Dans une certaine mesure, il réduit l'autre au même. Certes, la jouissance est sensibilité, mais elle consiste à être pour soi, dans un rapport égoïste à soi sans référence à autrui. Dans la jouissance, on a bien affaire à un rapport au monde qui relève de la sensibilité et non pas de la pensée, de la représentation, mais ce rapport au monde est rapport à soi et, dans une certaine mesure, clôture sur soi, égoïsme. La souffrance, au contraire, traduit l'idée d'un "malgré soi" sans aucun retour à soi. Mais en même temps, ce qui donne sens à la souffrance, c'est l'égoïsme propre à la jouissance. "[S]'arracher à soi malgré soi, écrit Levinas, n'a de sens que comme s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche."⁴⁵ Ainsi, le seul don possible à autrui est un don qui coûte⁴⁶ ou, dit autrement, "la seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre."⁴⁷

Que Levinas pense la souffrance en termes de sensibilité et d'immédiateté le place ici loin de Ricœur pour qui la souffrance relève plutôt du rapport à soi. Dans son texte "La souffrance n'est pas la douleur," Ricœur prend en effet soin de distinguer ces deux notions. Si la douleur est circonscrite au corps, si elle est une affection du corps, la souffrance, elle, concerne "des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement."⁴⁸ Alors que Levinas pense la souffrance à partir de l'immédiateté de la sensibilité, Ricœur privilégie une approche réflexive.

Dans la *réponse* à la souffrance d'autrui se fait également jour une différence d'importance entre les éthiques des deux penseurs. Nous avons vu que Ricœur, et c'est son "tournant levinassien," intègre à son éthique, dans *Soi-même comme un autre*, une conception de la responsabilité entendue comme "réponse à" l'appel de l'autre fragile. Cependant, cette réponse n'est pas comprise de la même façon par Ricœur et Levinas: alors qu'elle renvoie à une conception unilatérale du rapport à autrui chez Levinas, elle ouvre, pour Ricœur, à une relation réciproque. Pour poursuivre avec le thème de la souffrance, prenons, avec Ricœur le cas de la

compassion, qu'il évoque dans un contexte de soins palliatifs.⁴⁹ Il voit en effet dans la compassion cette *réponse* à la souffrance d'autrui. Or, écrit-il, la compassion, "n'est pas un gémir-avec, comme la pitié, la commisération, figures de la déploration, pourraient l'être ; c'est un lutter-avec, un accompagnement."⁵⁰ La compassion ne relève nullement d'une quelconque qualité médicale du geste d'accompagnement. Est plutôt à l'œuvre ici une qualité éthique. Geste qui peut aussi se faire parole. Dire qui, au-delà d'un sens médical, confessionnel ou encore poétique, a pour sens une humanité partagée. On touche là à l'essentiel: faire sentir au mourant qu'il n'est pas seul, pas seul dans la mort. Simplement, mais de façon magnifique, Ricœur écrit que bien que le mourant soit alors "seul à mourir, [...] il ne meurt [cependant] pas seul."⁵¹ On est ici proche de l'éthique levinassienne dans le sens où l'on rejoint l'idée de fraternité humaine. Mais, en même temps, demeure une différence entre les deux pensées. La fraternité humaine s'entend en effet chez Levinas dans le "pour autrui." En revanche, chez Ricœur, et la "compassion" le dit bien, il y va non seulement d'un "pour autrui," mais d'un "avec autrui." Résonne ici la formulation de sa petite éthique: "viser la vie bonne, *avec et pour autrui*, dans des institutions justes."

Levinas porte, en quelque sorte, le concept de vulnérabilité à son plus haut, à son extrême et, à partir de là, nous propose une conception radicalement différente du sujet. Alors que Ricœur, même s'il intègre la dimension de vulnérabilité, pense avant tout le soi en fonction de ses pouvoirs, Levinas, à l'inverse, donne priorité à sa passivité absolue. Dit autrement, Ricœur nous montre certes que la vulnérabilité fait partie de la condition humaine, mais, en même temps, il la conçoit encore en rapport à l'autonomie. Au début de son article "Autonomie et vulnérabilité," il précise d'ailleurs que si l'autonomie est fondamentale, la vulnérabilité, elle, relève davantage de l'historique, que ce sont les conditions historiques, contextuelles qui la font se déployer. Or, si employer le terme de fondement n'était pas impropre dans le cas de l'éthique levinassienne, on pourrait dire que, pour le philosophe, c'est plutôt la vulnérabilité qui est fondamentale. Dans un vocabulaire levinassien, on pourrait parler d'une "vulnérabilité anarchique." Ainsi, nulle valorisation de l'autonomie chez Levinas, mais plutôt de la relation à autrui et, plus précisément, de la réponse à l'appel que, du fait de sa vulnérabilité, il nous lance. Toute l'éthique levinassienne est un rappel de la responsabilité qui nous incombe envers l'autre vulnérable. À l'attention portée, à l'heure actuelle, à l'autonomie et à sa valorisation, Levinas oppose la valorisation de l'attention à autrui. Sans porter pour autant au pinacle l'éthique levinassienne, elle nous semble cependant porteuse d'un message essentiel en un temps de crise qui tend à exacerber les manifestations de la vulnérabilité que ce soit au plan économique, social, etc.: la fragilité d'autrui nous concerne et ne doit pas nous laisser indifférent. D'un autre côté, Ricœur, tout en nous invitant également à porter attention à autrui – lui-même n'étant pas resté indifférent à la voix de Levinas –, nous montre qu'une relation réciproque est néanmoins possible. La relation à l'autre vulnérable n'est pas condamnée à l'unilatéralité. Au niveau éthique, il a ainsi su conjuguer les apports de l'éthique de Levinas, penseur de l'altérité, et ceux de l'éthique d'Aristote, penseur de la mutualité. Par ailleurs, si Ricœur et Levinas ont tous deux articulé le souci d'autrui au souci de soi – qui prend la forme de l'estime de soi chez le premier et de la jouissance chez le second – seul Ricœur en a déployé la dimension éthique et en a montré la nécessité pour le souci d'autrui prenant par là même en compte les dérives possibles d'un souci pour autrui sans limites dans lequel le soi peut se perdre. Cependant, au-delà de cette façon différente qu'ont les deux penseurs de mettre en crise le concept même de sujet, ils se rejoignent sur ce qui est, peut-être, l'essentiel: "l'unicité humaine du pronom je', irréductible à l'intégration, à la généralité d'un genre."⁵²

- ¹ Emmanuel Levinas – Paul Ricœur, "L'unicité humaine du pronom Je," in Jean-Christophe Aeschlimann (ed.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur* (Neuchâtel: Éditions À la Baconnière, 1994), 37.
- ² Paul Ricœur, "Existence et herméneutique," in *Le conflit des interprétations* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Points Essais, 1969), 23-50.
- ³ Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in *Le Juste 2* (Paris: Éditions Esprit, 2001), 90.
- ⁴ Dans la huitième étude de *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Points Essais, 1990), Ricœur explique la nécessité du passage par la morale par l'existence du mal, le mal pouvant venir s'immiscer dans la dissymétrie inhérente aux relations humaines. Cependant, dans cet ouvrage, il ne reprend pas en détails cette question de la faillibilité humaine.
- ⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1960), 149.
- ⁶ D'ailleurs si les chapitres concernant les deux premiers niveaux s'intitulent respectivement "La synthèse transcendantale" et "La synthèse pratique," montrant donc bien qu'une synthèse est possible, le chapitre concernant le troisième niveau s'intitule, lui, "La fragilité affective." À ce niveau en effet la scission ne peut être réduite.
- ⁷ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 108. On pourra également consulter l'article de Ricœur intitulé "Le sentiment" in *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 315-331, ainsi que l'étude de Yasuhiko Sugimura, "L'homme, médiation imparfaite. De *L'homme faillible* à l'herméneutique du soi," in *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 195-217.
- ⁸ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 148.
- ⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 146 et 143.
- ¹⁰ On pourra consulter à ce propos le texte de Ricœur intitulé "La souffrance n'est pas la douleur" in Claire Marin et Nathalie Zaccā-Reyners (ed.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur* (Paris: PUF, 2013). Disponible en ligne: <http://www.leblogdephil.info/00PDF/601SouffranceDouleurRicoeur.pdf> (consulté le 29 août 2013).
- ¹¹ On rejoint ici le niveau éthique, sachant que ce recoupement entre les différentes sphères de l'agir humain est rendu possible du fait qu'au niveau ontologique, si Ricœur parle bien d'un "agir fondamental" auquel les différentes acceptions de l'agir se rapportent, il rompt néanmoins avec toute ontologie de la substance. Nous abordons d'ailleurs ce point plus loin dans notre analyse.
- ¹² Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 91.
- ¹³ Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, traduit de l'allemand par Jean Greisch (Paris: Éditions du Cerf, Coll. La nuit surveillée, 1992).
- ¹⁴ On consultera à ce propos l'article de Ricœur intitulé "Responsabilité et fragilité," *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 76-77 (2003): 127-141.
- ¹⁵ On peut rapprocher ce point de l'analyse que fait Ricœur de la promesse.
- ¹⁶ Ricœur, "Responsabilité et fragilité," 130.
- ¹⁷ Ricœur, "Responsabilité et fragilité," 129.

- ¹⁸ David Banon, Ami Bouganim, Catherine Chalier et Ady Steg autour d'un entretien entre Emmanuel Levinas et Paul Ricœur, *Emmanuel Levinas. Philosophe et pédagogue* (Paris: Édition du Nadir de l'Alliance israélite universelle, 1998), 13.
- ¹⁹ Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," 89.
- ²⁰ "Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, écrivait déjà Ricœur dans 'Négativité et affirmation originaire', nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit acte plutôt que forme, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister," Paul Ricœur, "Négativité et affirmation originaire," in *Histoire et vérité* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Points Essais, 1955), 405.
- ²¹ Afin de penser cette tension, Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, ne fait que poser quelques jalons à travers de brèves analyses des conceptions de Maine de Biran, Husserl et Heidegger et renvoyer aux pensées de Gabriel Marcel, Merleau-Ponty et Michel Henry. Une analyse approfondie de la façon dont cette dialectique fonctionne au sein de la chair et qui s'inspirerait de ces pensées mérite très certainement d'être entreprise et gagnerait à s'appuyer également sur les travaux de Ricœur concernant le volontaire et l'involontaire.
- ²² Outre la partie que Ricœur consacre à la conscience dans *Soi-même comme un autre*, on pourra consulter son article "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage," in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Points Essais, 1994), 81-103.
- ²³ Cependant, quant à la caractérisation de cet autre, Ricœur écrit que "partageant avec E. Levinas la conviction qu'autrui est le chemin obligé de l'injonction, je me permettrai de souligner, plus qu'il ne le voudrait sans doute, la nécessité de maintenir une certaine équivocité au plan purement philosophique du statut de l'Autre" (*Soi-même comme un autre*, 409).
- ²⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 352.
- ²⁵ Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques* (Louvain – Paris: Éditions Peeters, 2006), 111.
- ²⁶ En rapport avec le concept de puissance chez Aristote, le cours de Ricœur de 1953-1954 est à cet égard éclairant: "Au premier sens, la puissance est puissance de faire, c'est la capacité d'un agent de produire un mouvement 'dans un autre'. Au deuxième sens, la puissance est puissance de subir, de recevoir un changement ou mouvement d'un autre (ou de soi-même comme autre)" (*Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1957), 121).
- ²⁷ Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, 108-109.
- ²⁸ Paul Ricœur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie," in Jean Greisch et Richard Kearney (ed.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris: Les éditions du Cerf, 1991), 400.
- ²⁹ Il nous faut constater la difficulté qu'il y a à trouver un terme adéquat pour dire le "sujet" dès lors que l'on entre dans la pensée levinassienne. Levinas écrit d'ailleurs: "Mais quel embarras du langage ou quelle ambiguïté dans le moi ! Voilà que nous parlons du moi comme d'un concept alors que dans

chaque moi la 'première personne' est unicité et non pas individuation d'un genre. Le moi, si on peut dire, est *moi*, non pas là où on parle de lui, mais là où il parle à la première personne: moi s'évadant du concept malgré le pouvoir que le concept reprend sur lui dès qu'on parle de cette évocation, de cette unicité, de cette élection" ("Diachronie et représentation," in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1991), 175, note 1).

³⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: La Hague, Martinus Nijhoff, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1961), 193.

³¹ Levinas, *Totalité et infini*, 91-92.

³² Emmanuel Levinas, "Transcendance et hauteur," in Catherine Chalier et Miguel Abensour (ed.), *Emmanuel Levinas* (Paris: Éditions de l'Herne, 1991), 97-98. Et encore: "Son épiphanie même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Étranger, de la veuve ou de l'orphelin" (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 76).

³³ Emmanuel Levinas, "La philosophie et l'idée de l'infini," in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 2001), 244.

³⁴ Nathalie Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?* (Genève: Éditions Labor et Fides, 2011), 317.

³⁵ Jean-Luc Marion, "D'autrui à l'individu suivant Levinas," in *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida* (Paris: Vrin, 2012), 84-85 et 86.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance* (Saint Clément de rivièrre: Éditions Fata Moragana, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1995), 47.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, 48-49.

³⁸ Chez Levinas, en effet, il y va bien également de la question du sujet. Dans *Totalité et infini*, par exemple, il écrit que "[c]e livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini" (11).

³⁹ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 104.

⁴⁰ Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, 297.

⁴¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 8-9.

⁴² Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Saint Clément de rivièrre: Éditions Fata Moragana, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1972), 104.

⁴³ Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 104.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Hague: Martinus Nijhoff, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1974), 86-87.

- ⁴⁵ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 119.
- ⁴⁶ On pourra consulter à ce propos l'ouvrage de Marcel Henaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (Paris: Éditions du Seuil, 2012), 116ss.
- ⁴⁷ Emmanuel Levinas, "Philosophie, justice et amour," in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, Le livre de poche, Coll. Biblio Essais, 1991), 119.
- ⁴⁸ Paul Ricœur, "La souffrance n'est pas la douleur." Ricœur précise cependant que la ligne de partage entre les deux est loin d'être nette.
- ⁴⁹ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments* (Paris: Éditions du Seuil, Coll. La couleur des idées, 2007).
- ⁵⁰ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, 46-47.
- ⁵¹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, 50.
- ⁵² Emmanuel Levinas – Paul Ricœur, "L'unicité humaine du pronom Je," 37.