Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 41 (1991)

Heft: 2

Artikel: L'accueil de l'autre et le souci de soi : la dialectique de la subjectivité et de l'altérité comme thème de l'éthique

Autor: Müller, Denis

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381442

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 195-212

L'ACCUEIL DE L'AUTRE ET LE SOUCI DE SOI[1]

La dialectique de la subjectivité et de l'altérité comme thème de l'éthique

DENIS MÜLLER

Résumé

L'éthique est aujourd'hui plus que jamais à la mode. Une clarification de son statut s'impose. A partir des travaux récents de Ricœur, et notamment de sa distinction entre visée éthique et norme morale, l'auteur s'interroge sur l'articulation de la morale commune et de l'éthique théologique. La thématique de la subjectivité et de l'altérité sert de fil conducteur; l'éthique de Foucault est mise à l'épreuve de ce modèle, ce qui permet ensuite une reprise théologique de la dialectique du soi et de l'autre (au double sens du visage d'autrui et de la transcendance de Dieu).

I. *Introduction*

1. *Le statut de l'éthique*

L'éthique est à la mode, comme en témoigne le recours croissant aux comités et aux commissions d'éthique dans notre société. Cette popularité correspond à des urgences mais n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. Il appartient au travail actuel de la réflexion éthique de prendre du recul, de s'interroger sur les questions fondamentales, d'oser avouer ses perplexités, énoncer ses apories, opérer des révisions parfois déchirantes.

Une des difficultés majeures provient certainement de l'équivoque entretenue dans l'opinion publique et dans la mémoire collective entre les notions d'éthique et de morale. La communauté théologique internationale connaît bien le problème, puisqu'on y rencontre des *moralistes* catholiques et des *éthiciens* protestants! La nuance qu'apporte le vocabulaire n'est nullement fortuite. Elle renvoie bel et bien à une divergence constitutive

[1] Texte remanié de ma leçon inaugurale à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne le 27 octobre 1989.

dans la manière même de fonder la morale; l'appellation protestante ne relève-t-elle pas, pour le moins, d'une attitude critique et, plus précisément, d'un refus de tout positivisme moral (positivisme que l'on retrouve, centralement, dans les morales de la Loi naturelle)? Cette distinction entre morale catholique et éthique protestante ne se limite cependant pas à la sphère théologique et œcuménique. Elle déploie ses effets et ses imprécisions dans l'ensemble de la réflexion éthique contemporaine. Il devient de plus en plus ardu de saisir en quel sens tel auteur emploie les termes d'éthique et de morale. Le flottement terminologique rend la communication difficile; peut-on être sûr, par exemple, que des auteurs majeurs de la pensée contemporaine comme Habermas, Ricœur, Foucault ou Lévinas parlent du même objet quand ils abordent la question morale ou la réflexion éthique?

Pour baliser le terrain, il me paraît utile de signaler deux points de partage entre la morale et l'éthique.

A un premier niveau, la morale relève du monde vécu, socialement structuré. C'est l'ordre de la *Sittlichkeit*, comme disait Hegel. La *Moralität*, en tant qu'expression individuelle et personnelle de la subjectivité, n'est pas tellement son élément contraire que son soubassement, sa condition de possibilité. *Moralität et Sittlichkeit*, s'opposent plutôt ensemble, comme les deux faces d'un même univers, à la réflexion critique et seconde que constitue à proprement parler l'éthique. L'éthique est donc méta-morale, méta-pratique.

Pourtant, une deuxième distinction s'impose, qui n'est pas sans lien avec la précédente. La dialectique de la *Moralität* et de la *Sittlichkeit* fait implicitement appel, en effet, à une dimension spécifiquement critique de la *Moralität* elle-même. Sous cet angle-là, c'est l'opposition qui doit être soulignée; la *Sittlichkeit* ne renvoie pas seulement à une «moralité» déjà constituée, structurée autour du devoir et de la loi, comme dans le modèle kantien; elle présuppose en fait une dimension éthique plus originaire, un élan ou une impulsion préalables[2].

Réflexion sur la morale, ses langages, ses institutions et donc sur la pluralité constitutive de la *Sittlichkeit*, l'éthique nous apparaît comme une discipline seconde et dérivée; en même temps, le fait qu'il soit possible de tirer une ligne de démarcation entre réalité morale et réflexion éthique fait appel, plus profondément, à une intention éthique originaire, qui commande et précède toute régulation morale explicite.

[2] Sur la distinction hégélienne entre *Moralität* et *Sittlichkeit* et la discussion qu'elle suscite aujourd'hui en lien avec l'éthique déontologique de J. Habermas, cf. l'ouvrage collectif *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, éd. W. KUHLMANN, Francfort, Suhrkamp, 1986.

La préférence donnée au vocabulaire de l'éthique n'a donc pas pour but d'écarter le phénomène complexe des réalités morales. Bien au contraire: une meilleure appréhension de la différence entre ces deux registres de langage permet de mieux saisir les articulations internes d'une réflexion éthique incarnée.

La mise en œuvre d'une réflexion éthique distincte des réalités morales qu'elle examine de manière critique et fondamentale nous a conduit, en fait, vers l'idée d'intention éthique originaire. Dès lors se trouve écartée la confusion courante entre éthique et morale, cette dernière étant purement et simplement identifiée au légalisme moralisateur. Mettre la loi morale au commencement de l'éthique, ce serait s'interdire la perception de l'intention éthique. La norme deviendrait l'unique souci du moraliste, sans que puisse être dégagée la visée spécifiquement éthique dans laquelle ne peut que s'inscrire l'univers de la normativité.

Dans l'œuvre de Paul Ricœur, la distinction entre éthique et morale, combinée à celle entre visée et norme, joue un rôle stratégique fondamental[3]. C'est elle, notamment, qui lui permet de surmonter l'opposition moderne entre éthique téléologique et éthique déontologique[4]. Car la visée éthique peut s'énoncer comme «visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes» (SA 202). Le moment de vérité de l'éthique téléologique se voit ainsi préservé, moyennant une réflexion phénoménologique et ontologique approfondie sur le statut de la subjectivité agissante, sur sa relation à autrui et sur les médiations institutionnelles. L'éthique de Ricoeur témoigne ainsi d'un remarquable effort d'équilibre aussi bien entre la tradition d'Aristote et de Kant qu'entre les principes de la vie bonne et de la justice: «L'*autonomie* du soi y apparaîtra intimement liée à la *sollicitude* pour le proche et à la *justice* pour chaque homme» (SA 30). Une herméneutique du soi, greffée sur une gnoséologie du sujet et sur une ontologie de la personne, tient lieu de médiation obligée à une éthique de la justice et donc aussi à un affrontement du mal et de la violence. La question du sujet ne saurait être écartée ou éludée, mais elle implique d'éviter les écueils des philosophies de la conscience comme de l'anti-humanisme. «Sujet exalté, sujet humilié» (SA 27): on ne saurait, pour Ricœur, construire une éthique de la liberté et de la loi sans développer une herméneutique dialectique du soi.

[3] Cf. en particulier «Avant la loi morale, l'éthique», *Encyclopaedia Universalis*, Symposion, Les enjeux, Paris 1985, pp. 42-45 (abrégé LME); *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990, centralement les 7e et 8e études (abrégé SA).

[4] Cf. toujours de RICŒUR: «The Teleogical and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?», *Archivio di Filosofia* 55, 1987, pp. 205-217.

2. *Ethique philosophique et éthique théologique*

Comme théologien réfléchissant au statut de l'éthique, nous rencontrons sur notre chemin des adversaires résolus et des complices d'horizon très divers. A un extrême, l'éthique se voit complètement déconnectée non seulement de toute référence théologique mais aussi de toute tradition religieuse; à l'autre extrême, l'éthique profane ou laïque semble n'être qu'un soubassement de la morale chrétienne (par exemple dans le modèle catholique à deux étages ou dans certaines apologétiques néo-calvinistes)[5]. Dès lors, en nous appuyant aussi directement sur l'œuvre de Ricœur, ne succombons-nous pas pour notre part à la tentation d'une certaine récupération théologique de cette philosophie d'inspiration protestante et donc aussi au danger d'amalgame onto-théologique dénoncé par Ricœur lui-même?

Ricœur, c'est vrai, n'a jamais fait mystère de ses convictions et de ses engagements. L'ensemble de son œuvre, surtout depuis *La symbolique du mal*[6], atteste un dialogue exigeant et critique avec la tradition chrétienne. Les malentendus que ces interactions assumées ont pu susciter conduisent de plus en plus explicitement Ricœur à distinguer ses convictions personnelles de l'argumentation proprement philosophique à laquelle il entend se livrer. En ce sens, nous ne pouvons que nous rallier, comme théologien, à la précision récente du philosophe: «Même au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats 'bon' et 'obligatoire' appliqués à l'action. L'*agapè* biblique relève d'une *économie du don* de caractère méta-éthique qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l'histoire des mentalités, mais une morale commune (...) que la foi biblique place dans une *perspective* nouvelle, où l'amour est lié à la 'nomination de Dieu' (SA 37)»[7].

En faisant route avec le philosophe, nous reconnaissons en fait l'existence et la signification de cette morale commune; c'est bien sur elle que porte la réflexion particulière de l'éthique théologique. Mettre cette morale commune en perspective religieuse, c'est en signaler le sens, la direction, non pas vouloir en élucider le fondement ultime. Le travail de pensée que la philosophie effectue en raison ne saurait faire l'économie ni de l'histoire, ni de la tradition, ni de l'existence de convictions personnelles. Accepter

[5] On lira ici avec profit l'excellent ouvrage de J. STOUT: *Ethics after Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Cambridge, James Clarke & Co, 1988.

[6] Publiée en 1960 comme deuxième section de la deuxième partie de la *Philosophie de la volonté* (Paris, Montaigne). L'ensemble de cette œuvre a été réédité en deux volumes, Paris, Aubier, 1988.

[7] Cf. dans le même sens: «Entre philosophie et théologie: la règle d'or en question», *RHPR* 69, 1989, pp. 3-9, cf. p. 8; *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1990, pp. 40ss.

que la morale commune puisse être mise ne perspective, ou interprétée, c'est admettre que la morale n'épuise pas, comme telle, le champ de l'expérience humaine, qu'elle renvoie toujours à des instances de légitimation.

Ainsi, l'éthique théologique n'a pas la prétention d'énoncer la vérité ultime de la morale commune; ce serait priver cette dernière de son espace légitime d'autonomie; jouant pleinement le jeu des formes de langage et du débat des légitimations, l'éthique théologique vise seulement à éclairer, dans sa perspective propre, le sens des valeurs morales et la direction de l'intention éthique.

3. *Le soi et l'autre*

La question de la relation entre le soi et l'autre, ou, en termes plus abstraits, entre la subjectivité et l'altérité, est au cœur des débats éthiques contemporains. Le mode de leur articulation est étroitement lié à celui du passage entre éthique et morale, mais pose également le problème du méta-éthique, de ce qui pourrait transcender l'altérité et sa configuration morale. L'éthique théologique ne peut se désintéresser de ces discussions. Le christianisme a connu de manière répétée dans son histoire la tentation de disqualifier l'estime de soi (dénoncée alors comme amour égoïste de soi, comme négation radicale de l'autre et de Dieu) et d'accentuer unilatéralement l'amour exclusif d'autrui (sous couvert d'une interprétation altruiste de l'amour de prochain). La dialectique du soi et de l'autre est lourde d'options théologiques relatives aussi bien à l'image de l'homme qu'à celle de Dieu.

La prise en compte de l'intention éthique, dans ce qu'elle a d'originaire, implique la ratification du concept d'estime de soi. Cette estime de soi a souvent été confondue avec l'amour exclusif de soi. Comme le note Ricœur, l'amour de soi, en ce sens restrictif et péjoratif, n'est plus qu'une estime de soi amputée, parce que pervertie par le penchant au mal (SA 251).

La juste articulation du pôle Je, du pôle Tu et du pôle Il ressortit, dans l'argumentation de Ricœur, à la description pour ainsi dire propédeutique de l'intention éthique. Dans une optique dialogale, le Je et le tu sont appelés à reconnaître leur réciprocité: «*Je* veux que *ta* liberté soit» (LME 42). La règle ou l'institution, médiatisant le pôle Il, ne sont pas, comme telles, entachées d'une marque de conflit ou de violence. Pourtant, nous savons d'expérience qu'à la pureté de la règle s'oppose la réalité contraignante et comme irrépressible de notre désir (la chair, comme dit saint Paul), qui vient faire obstacle à la règle et dérégler notre liberté originaire.

De la requête entièrement affirmative et positive de l'autre, qui me demande de l'aimer comme moi-même, nous passons à l'affrontement des libertés: «La tâche de devenir libre est contrariée originellement par le mal primordial du meurtre de la liberté» (LME 43).

II. *L'éthique du souci de soi chez Michel Foucault*

Dans un deuxième temps, nous voulons mettre à l'épreuve le modèle éthique élaboré ci-dessus. L'œuvre du dernier Foucault nous servira de test. Trois questions guideront notre lecture: la relation entre éthique et morale, le statut du soi (ou du sujet), la signification de l'altérité pour la constitution de l'éthique.

1. *Genèse d'une éthique*

Il nous est apparu plus haut que la nécessaire distinction de l'éthique et de la morale ne devait pas signifier l'occultation de leur articulation. Pour première qu'elle soit, l'éthique, disions-nous avec Ricœur, ne saurait se passer du moment de la règle et de sa formulation en termes de normativité et d'obligation. «Il est nécessaire de soumettre la visée éthique à l'épreuve de la norme» (SA 237). Cette vérification par l'effectuation, rendue inévitable par l'expérience au fil du réel, revient à tester de fait l'usage subjectif de la liberté dans son combat avec et contre le mal. L'autonomie du sujet éthique est indissociable de la dialectique entre l'action et la passion, entre l'exercice de la liberté et son affection par les forces qui la minent (de l'intérieur déjà). Une authentique éthique de la liberté suppose donc une conception différenciée de l'autonomie du sujet. Dans les termes plus anciens de *La symbolique du mal*, la profondeur de la liberté demande que soit pensée et prise en compte l'énigme même du serf-arbitre, de l'auto-aliénation.

L'œuvre de Foucault est aux antipodes de celle de Ricœur, comme aussi, à des titres divers, de celle de Habermas[8]. En quel sens peut-elle constituer une contre-épreuve féconde, et pas seulement antithétique, de la problématique qu'à la suite de Ricœur nous avons esquissée ci-dessus?

[8] Cf. les essais réunis dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989 (surtout la quatrième section «Ethique et sujet»); j'ai esquissé pour ma part les linéaments d'une critique de Foucault dans mon article «Ethique et sujet», *Le Supplément* 170, 1989, pp. 181-194.

Ce qui nous interroge, dans le parcours de Foucault, est le déplacement auquel il a lui-même soumis la question éthique. Comment a-t-il pu se clore sur le projet d'une éthique du souci de soi, comme pratique de la liberté, alors même qu'il s'était ouvert sur une critique radicale de l'humanisme? A priori, toute éthique n'est-elle pas rendue impossible par la déconstruction archéologique et généalogique de la connaissance?

Dans *Les mots et les choses*, en 1966, Foucault annonçait la dissolution prochaine de l'homme, cette invention récente d'une culture européenne vieille de quatre siècles à peine. L'*épistémé* post-classique se caractérise à ses yeux par le dédoublement empirico-transcendantal: l'homme, comme sujet, se prend en même temps comme objet de son propre savoir. La positivité du savoir renvoie à un sujet évanescent, mais omniprésent. L'Homme, en tant que sujet transcendantal, devient le principe constitutif de l'humanisme moderne. C'est précisément cette figure contingente que Foucault désigne à la disparition prochaine[9].

L'éthique n'échappe pas à cette interrogation. A la différence de la morale antique (stoïcienne centralement), articulée sur l'ordre du monde et de la loi, l'éthique des temps modernes dissout toute extériorité. C'est la pensée elle-même qui se voit érigée en impératif et constitue le mode même de l'action. Ce mouvement de dissolution et de réduction, par lequel la morale se résorbe dans la pensée, était déjà amorcé chez Kant lui-même, dès lors que le sujet, en tant que raisonnable, «se donne à lui-même sa propre loi qui est la loi universelle» (MC 339 n. 1).

Sur cette base, comment expliquer que Foucault, à partir de 1979, ait progressivement conçu le projet d'une morale, et, qui plus est, d'une morale centrée sur le rapport à soi? Est-ce à dire qu'il ait rompu avec sa critique antérieure de l'humanisme moderne?

Il importe au contraire de bien comprendre le sens de cette critique de l'humanisme et sa portée pour une éthique nouvelle. De 1966 à 1979, la critique sociale de Foucault (liée à l'archéologie du savoir puis à la généalogie des pratiques) prenait pour cible l'enfermement de l'homme concret, le quadrillage de l'individu. Ce quadrillage découlait justement, aux yeux de Foucault, de la fusion humaniste moderne de la pensée et de l'action. Le sujet était encorseté dans les filets d'une raison englobante et totalitaire et soumis au dédoublement empirico-transcendantal. La genèse d'un sujet pratique[10], porteur d'une authentique liberté, s'inscrit naturellement dans la

[9] Cf. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 385-398; pour le statut de l'éthique en modernité, cf. pp. 338-339 (abrégé MC).

[10] L'expression «sujet pratique» a été utilisée d'un point de vue interprétatif et systématique dans la reconstruction de l'éthique de Foucault par R. Schürmann; cf. son article fondamental «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», *Etudes philosophiques* 4, 1986, pp. 451-471. Foucault parle lui-même plutôt de sujet moral

logique d'une critique de l'humanisme transcendantal. Si l'éthique semble renaître des cendres de l'humanisme, c'est que Foucault a pris conscience, d'une manière plus nette et plus explicite, de la nécessité de donner place à l'homme concret, dans son irréductible singularité et dans son dynamisme spécifique. Que la catégorie de sujet refasse surface n'a donc rien à voir avec un quelconque idéalisme transcendantal[11], mais relève d'une perspective résolument pratique, culminant dans une résistance (anarchique ou pour le moins sceptique, plutôt que nihiliste) à tout ce qui prive l'homme de liberté. En réduisant ainsi la pensée à l'action, Foucault fait surgir, en dépit des quadrillages du savoir et du pouvoir, la possibilité d'un langage éthique neuf et d'une éthique du rapport harmonieux à soi, de ce qu'il appelle aussi une esthétique de l'existence.

Comme souvent chez Foucault, la quête réflexive et pratique prend la forme latérale d'une enquête, d'un dossier. Mais il ne faut pas s'y tromper: *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*[12] nous livrent, en fait, la clef d'un projet personnel. Sous les détours subtils de la recherche historique et littéraire et dans la beauté même du style se manifeste une thèse. *La généalogie de la morale a pour but la constitution d'une éthique.* Le souci de soi, qu'il va patiemment reconstruire chez les Anciens et entrevoir, même profondément amendé et remanié, dans le christianisme antique, habite la réflexion éthique de l'auteur Foucault comme penseur du présent.

Comment se produit, dans ces conditions, le passage de la morale à l'éthique? L'enquête historique et littéraire se donne pour tâche d'aborder «les formes et les transformations d'une morale» afin d'en dégager cet ensemble de valeurs et de règles d'action qui, dans toute société, constitue le code moral nous prescrivant ce que nous devons faire (UP 32). Mais ce code moral, comme stratification objective, renvoie toujours au comportement des individus, à la moralité subjective. Il n'y a en vérité ici rien que de très classique, voire de banal, dans la description foucaldienne des divers niveaux de la morale.

Ce qui intéresse en premier chef Foucault, c'est plutôt la manière même dont l'homme doit *se* conduire, c'est le phénomène par lequel le sujet pratique «va se constituer lui-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code» (UP 33). Nous touchons ici au nerf de la pensée éthique du dernier Foucault: le rapport au code, de même, nous le verrons, que celui à autrui est subordonné au rapport de soi à soi, à l'auto-constitution sui generis du sujet. La démarche

et de l'éthique comme pratique de la liberté.

[11] J. Habermas verra pour sa part dans la théorie foucaldienne du bio-pouvoir une version déguisée et peu consciente d'elle-même d'un quasi-transcendantalisme, cf. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 315-347.

[12] Paris, Gallimard, 1984 (abrégés UP et SS).

de Foucault, à ce stade, n'est pas sans analogie avec celle proposée par Ricœur: l'intention éthique (qui prend, chez Foucault, la forme d'une téléologie du sujet moral), dans la mesure où elle renvoie à une auto-constitution du sujet et pas seulement au terme de sa visée intentionnelle, précède effectivement le processus de codification morale (normativité, rapport à la loi). La différence, à nos yeux irréductible, entre ces deux auteurs se joue dans l'articulation concrète de la vie bonne et de la vie juste. Dans le dialogue, partiellement imaginaire ou à reconstruire, entre les deux philosophes[13], Ricœur nous paraît configurer une indispensable médiation entre l'esthétisme éthique de Foucault et la vision communicationnelle d'un Habermas, tant il est vrai qu'on ne gagnera rien, dans le débat éthique actuel, à opposer stérilement l'éthique et la morale, la téléologie et la déontologie.

2. *L'esthétique de l'existence comme souci de soi*

Dans sa reconstruction interprétative (ou généalogique, comme préfère dire Foucault) de la morale sexuelle de l'Antiquité classique, Foucault n'omet pas de signaler les différenciations qui s'imposent et qui empêchent en particulier toute schématisation facile. Il relève ainsi que le thème de la maîtrise de soi devient plus problématique au cours des deux premiers siècles de notre ère (SS 84). L'usage des plaisirs s'oriente en effet vers des formes plus austères et même plus directement ascétiques du gouvernement de soi. Foucault n'occulte pas non plus le passage décisif, dans le stoïcisme, à une forme d'universalité dont Kant se souviendra: «La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison» (SS 85). L'activité sexuelle se trouve toujours pensée comme une énergie à maîtriser, comme une force redoutable, mais on en perçoit mieux la fragilité et la faiblesse; ce n'est qu'avec le christianisme, ajoute Foucault, que la morale sexuelle se verra associée de manière aussi étroite qu'explicite aux thèmes du mal, de la loi et de la vérité.

Par-delà ces importantes nuances diachroniques, et sans rien cacher de la crise profonde du sujet moral dont l'évolution des morales antiques est témoin (cf. SS 117), Foucault croit néanmoins possible de dégager une

[13] Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur commentant l'expression grammaticale du souci de soi, évoque «le titre magnifique» de Michel Foucault (SA 12). On sait, notamment par la biographie de D. ERIBON, que l'auteur de *L'Histoire de la sexualité* ne semble pas avoir estimé Ricœur à sa juste mesure (cf. *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989).

logique sous-jacente à l'éthique gréco-romaine, logique qui, selon lui, perdure même dans le christianisme. Cette logique est celle d'un développement de l'art de l'existence dominé par le souci de soi (cf. SS 272). Cela conduit Foucault à privilégier les morales orientées sur l'éthique par rapport aux morales orientées sur le code: «En somme, une action pour être dite 'morale' ne doit pas se réduire à une acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère; mais elle implique aussi un certain rapport à soi; celui-ci n'est pas simplement 'conscience de soi', mais constitution de soi comme 'sujet moral', dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale» (UP 35, cf. aussi 37). Foucault n'isole certes pas le rapport à soi des modalités de mise en œuvre de la téléologie morale du sujet. Il nous paraît clair, cependant, que sa conception éthique culmine dans le rapport à soi. L'action moralememt acceptable tient-elle *aussi* au rapport à soi, comme l'énonce ici Foucault, ou *exclusivement* à lui? Le rapport au code et le rapport au réel (ou, en d'autres termes, à l'intersection conflictuelle de la loi et de la violence) sont-ils suffisamment pensés? N'apparaissent-ils pas, en dernière instance, comme des éléments nécessaires, certes, à la description du rapport à soi, mais non à sa constitution? A lire Foucault, on éprouve l'impression très nette que le rapport au code, en particulier, n'est qu'une dimension seconde et secondaire de l'intention éthique. Chez Ricœur, au contraire, le rapport au code, s'il est second, ne devient jamais secondaire; il demeure capital et décisif à ses yeux que la visée éthique se joue et s'atteste *dans* la mise en œuvre des normes morales, non pas à côté ou en dépit de cette mise en œuvre concrète.

3. *Le rôle d'autrui*

L'autre partie de la difficulté tient au fait que le souci de soi, chez Foucault, n'est pas véritablement relié à la problématique de l'altérité. «Le souci de soi, avoue-t-il, est éthique en lui-même»[14]. Certes, dans un deuxième temps, il reconnaît bien que l'éthos implique *aussi* un rapport aux autres. Pourtant, la fonction constitutive d'autrui dans le rapport même à soi demeure impensée. On le voit dans la manière étonnante dont Foucault résume thétiquement sa pensée: «Il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier» (ESS 105).

[14] Cf. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien), *Concordia* 6, 1984, pp. 99-116, cf. p. 104 (abrégé ESS).

Cette dernière citation est censée clarifier le lien entre le souci de soi, catégorie de l'éthique, et le rapport à soi, énoncé comme catégorie ontologique. Dans la forme que lui a donnée ici Foucault, la thèse ne convainc pas. Assigner au rapport à soi une qualité ontologique, c'est, dans ce contexte, en faire une évidence presque naïve, hors de toute réflexion épistémologique. A la lumière des réflexions très élaborées de Ricœur, il paraît nécessaire de dire autrement le rapport entre soi et autrui. Qu'il y ait une certaine priorité du soi sur l'autre, c'est là une thèse gnoséologique difficile à écarter; pour en penser la dimension ontologique spécifique, il faut parvenir à penser ce qui distingue l'ipséité du soi de sa simple identité statique. Mais ce chemin du soi vers l'autre ne suffit pas encore à légitimer une perspective éthique; le chemin inverse de l'autre à soi est co-indispensable à la constitution d'une éthique. Alors que Lévinas met tout le poids de l'éthique sur cette assignation de soi par l'autre, Ricœur pense que seule une conception croisée de la subjectivité et de l'altérité devrait nous permettre de rendre également justice du primat de l'estime de soi comme à celui de la convocation par l'autre à la responsabilité (cf. SA 382).

On peut déceler un indice significatif de cette réduction éthique et ontologique au soi (où le souci de soi est l'expression unique du rapport ontologique à soi) dans la manière dont Foucault traite de la culture de soi dans l'Antiquité. Même si, nous l'avons vu, il note la présence du thème de l'universalité dans le stoïcisme, il n'en tire pas vraiment parti. Comme emporté par sa thèse du souci de soi, il en oublie ce qui, dans le soi, transcende le soi[15]. L'altérité immanente au soi, comme dimension de son ipséité (Ricœur), ne peut dès lors pas être vraiment prise en compte. Elle demeure extérieure à la constitution de l'ipséité même du soi. Il nous paraît qu'un tel déficit ne peut avoir que des conséquences négatives sur la perception de l'altérité spécifique d'autrui. Ne pas penser l'altérité du soi, c'est s'interdire l'accès authentique à l'altérité de l'autre, à l'autre en tant qu'interpellation du soi.

Certes, Foucault ne s'est pas enfermé dans une conception solipsiste ou égoïste du soi. Le rapport à soi s'énonce positivement dans une éthique du souci de soi, mais un tel souci de soi ne va jamais, à ses yeux, sans une déprise de soi. Le soi ne coïncide pas avec lui-même. Un travail sur soi est nécessaire, si l'on veut parvenir à une pratique véritable de la liberté, surmonter la morale du code par une éthique de l'authenticité. Pourtant, Foucault ne va pas au-delà de cette déprise de soi comme outil thérapeutique du soi. Le thème, prometteur et fécond, de la déprise de soi ne

[15] Erreur descriptive qui n'est pas sans effets, on s'en doute, sur la reprise éthique elle-même. Cf. les pertinentes remarques, historiques et systématiques, de P. HADOT: «Réflexions sur la notion de 'culture de soi'» in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, pp. 261-270.

débouche ni sur la découverte d'une scission essentielle au soi comme tel, ni sur la reconnaissance du choc entre le soi et l'autre. L'altérité demeure en retrait aussi bien en ce qui concerne la gnoséologie du soi qu'en ce qui touche à l'éthique de la responsabilité.

Il y a là comme une ironie cruelle. Foucault n'a cessé de vouloir donner place à l'autre en tant qu'être concret (cf. les figures du fou, du prisonnier, du malade, du dissident, etc.). Pourtant, dans sa rélexion éthique, le respect d'autrui semble subordonné à une logique du Même. On ne voit donc pas très bien, malgré son insistance sur le thème de la déprise de soi, comment Foucault parvient à éviter les pièges d'une certaine «fascination de soi» (E. Fuchs)[16].

L'accentuation unilatérale du soi entretient des liens structurels avec l'insistance de Foucault sur la téléologie du sujet moral (cf. UP 34). Une éthique d'orientation téléologique ne trouvera à notre sens sa véritable pertinence qu'à la condition de se donner les moyens d'une mise en œuvre de type normatif et déontologique. Visée éthique et norme morale ne s'excluent pas, mais s'appellent et se complètent. Que l'éthique du devoir s'impose à nous à cause de la violence lui donne sans doute une indéniable prééminence; mais il faut voir que cette prééminence expérimentale et historique de l'éthique déontologique présuppose le cadre de référence existentiel de l'intentionnalité éthique, comprise comme visée toujours neuve de biens et de valeurs et comme effectuation concrète des vertus du sujet moral.

III. *Violence, transcendance et altérité*

Il nous est apparu, dans les développements précédents, que l'éthique de Foucault n'a pas saisi la profondeur de la dialectique du soi et de l'autre, c'est-à-dire, à la fois, leur réciprocité et leur asymétrie. Sous l'angle philosophique, un tel projet implique de reconnaître l'entrecroisement du

[16] Cf. E. FUCHS: «L'homme à l'image de Dieu — l'anthropologie théologique du point de vue de l'éthique» in *Humain à l'image de Dieu*, éd. P. BÜHLER, Genève, Labor et Fides, 1989, pp. 309-320, cf. p. 314. S'appuyant en particulier sur Lacan, E. Fuchs conteste la réduction d'autrui à l'image que s'en fait le soi et souligne théologiquement «l'affirmation de la vérité de l'autre dans le mystère de son nom». Il ajoute: «Telle est la loi, qui est de consentir à ce désir qui nous adresse toujours à l'autre, et de l'autre à l'Autre sans s'y satisfaire jamais». Cette critique de la fascination de soi comme tentation évidente de la culture contemporaine me paraît atteindre pour une bonne part une éthique du souci de soi comme celle de Foucault. La structure de notre propre démarche, dans cet article, doit beaucoup au double renversement proposé par E. Fuchs: du soi à l'autre, de l'autre à l'Autre. Il y va en effet, pour nous aussi, du passage et de la relation d'une éthique de l'ipséité et de l'altérité à une éthique théologique comme telle.

chemin gnoséologique du soi vers l'autre et du chemin éthique de l'autre vers soi. Théologiquement, le thème de l'altérité rebondit, dans la perspective de la nomination d'un Dieu tout autre et cependant infiniment proche.

En perspective théologique chrétienne, le double commandement d'amour par lequel le Christ résume la Loi et les prophètes (aimer Dieu de tout son cœur, et son prochain comme soi-même, cf. Matthieu 22, 37-39) oriente ce double renversement. Il signale, d'un côté, la transcendance irréductible de Dieu, et, d'un autre côté, la convocation impérative par cet autre qu'est le prochain le plus proche. La structure du double commandement énonce simultanément le caractère indissociable des deux figures de l'altérité. L'ordre de la connaissance propre à la foi fonde l'amour du prochain sur l'amour de Dieu, lequel, de son côté, présuppose la précédence même de Dieu comme amour. Selon l'ordre des raisons philosophiques, c'est la transcendance de l'autre, inscrite sur le visage du prochain, qui institue l'éthique, mais cette transcendance de l'autre s'inscrit gnoséologiquement et ontologiquement dans l'ipséité du soi. Il incombe à l'éthique théologique (comme sans doute aussi d'ailleurs à toute éthique philosophique attentive à la dimension religieuse) de ne pas laisser ces deux ordres de connaissance se scinder en pure opposition.

La lecture de l'éthique de Foucault nous laissait entrevoir à cet égard une image caricaturale de la perspective biblique et chrétienne au sujet de la morale commune. Le christianisme semblait y culminer dans un pur déni de soi, fondé, par ailleurs, sur une attente désincarnée et anhistorique d'une immortalité pensée en extériorité[17].

Ce court-circuit amène Foucault à tirer le code moral presque exclusivement du côté de la répression moralisatrice, comme si les effets pervers du christianisme historique interdisaient toute reprise positive d'une éthique d'inspiration évangélique. De fait, il ne parvient pas à saisir ce qui, dans la foi chrétienne, appelle à une gestion libre et libératrice de la Loi; réduisant la Loi soit à un élément secondaire, soit à un élément négatif, il en perd de vue l'articulation dialectique qu'elle entretient avec l'Evangile. Le christianisme dans son ensemble, comme structure de sens et comme mise en œuvre de normes, ne peut lui apparaître que sous la forme d'une morale du code, au détriment d'une éthique de l'authentique rapport à soi. La présence d'une morale orientée sur l'éthique au sein du christianisme historique, reconnue par Foucault, n'a pas pour effet d'élargir sa conception du christianisme mais vient seulement corroborer la thèse généalogique de Foucault.

[17] Pour une critique de la vision foucaldienne du christianisme, cf. R. ROCHLITZ: «Esthétique de l'existence. Morale conventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault» in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, pp. 288-298, en particulier p. 294.

Pour accéder à une juste compréhension du code et de la Loi, deux voies s'offrent à nous, qui nous paraissent nécessairement complémentaires. La première passe par la réflexion sur la violence et sur le mal; la deuxième, plus directement théologique, situe la Loi dans l'optique de l'Evangile.

Nous l'avons vu, l'idée d'intentionnalité éthique mène nécessairement à l'affrontement du problème de la violence. L'éthique ne peut pas faire l'économie du test décisif que représente pour elle la question du mal. Cette mise à l'épreuve a des effets inéluctables sur la compréhension du soi.

Du point de vue théologique, il faut soutenir que la conversion du cœur ou que l'exercice des vertus ne prennent leur sens véritable et ultime que devant un Autre, *coram deo.* C'est la condition pour que l'homme ne vienne pas se justifier lui-même dans l'action ou dans la bonne conscience. Or ce décentrement méta-éthique (et pas seulement méta-moral) implique la reconnaissance d'une transcendance constituant la loi, d'un Autre de la Loi, de l'Evangile même. C'est cette dimension qu'il nous faudra déployer en fin de parcours. Mais auparavant, il paraît nécessaire de revenir sur le thème de l'ipséité, pour en mieux saisir la fonction essentielle dans l'articulation entre connaissance et éthique.

1. *Soi-même, comme un autre?*

En insistant sur le caractère second, parce que dérivé, de la Loi morale, Ricœur a mis en lumière la structure spécifique du dynamisme éthique originaire (nous ne sommes pas loin de penser qu'il y a ici un parallèle possible entre le caractère méta-moral de l'éthique, en philosophie ricœurienne, et le caractère méta-éthique de la perspective de la foi, en théologie chrétienne). L'intentionnalité de la vie éthique oblige pourtant à élucider non seulement le rapport dialogal du Je et du Tu, mais aussi la médiation du Il, de la règle. Subjectivité et altérité sont donc toujours réglées et arbitrées de manière sociale et institutionnelle, de sorte qu'on ne saurait isoler l'une de l'autre l'éthique individuelle et l'éthique sociale.

A un niveau plus profond, l'autre n'apparaît pas seulement comme le vis-à-vis du sujet et comme l'occasion de la règle; il signale et concrétise les menaces qui pèsent sur la liberté. L'autre est lié à la possibilité mais aussi et surtout à l'expérience de la violence. Il figure, de manière essentiellement ambivalente, le meurtre possible de ma liberté et, partant, le meurtre de la liberté d'autrui. L'autre peut me tuer, je peux tuer l'autre. Dès lors, l'enjeu premier de l'éthique n'est pas ou n'est plus la connaissance (reconnue comme illusoire et prométhéenne) du Bien et du Mal (on

rejoint ici l'intuition critique de Bonhoeffer)[18] mais l'affrontement pratique, lucide et responsable, du mal dans ce qu'il peut avoir de plus sournois et de plus banal.

Ainsi, la dialectique du soi et de l'autre, loin de se satisfaire d'une simple symétrie ou d'une réciprocité sans heurts, se trouve «contrariée originellement par le mal primordial du meurtre de la liberté» comme nous le dévoile le récit fondateur de Caïn et d'Abel (LME 43). Ce n'est pas à dire qu'il nous faille succomber ici à une vision négative de l'homme: «aussi *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi *originaire* que la bonté»[19]; il faut donc veiller à bien distinguer, au plan théologique, le domaine de la création de celui de la chute (pour employer le langage de la tradition). L'expérience originelle d'un mal primordial n'est pas à mettre sur le même pied que la dimension proprement originaire de la bonté. Inversement, on ne peut pas en rester aux marges ou sur le seuil de l'expérience historique du mal et de la violence. Pour l'éthique, cela signifie qu'elle ne peut pas se contenter de décrire phénoménologiquement l'articulation des pôles du Je, du Tu et du Il; elle doit prendre en compte, au fil de ses développements, la dramatique humaine, «le tragique de l'action» (SA 281ss). Or c'est justement cette reconnaissance d'une dramatique qui nous impose le passage de la réflexion éthique à la gestion positive et explicite de la Loi morale et de l'interdit. Dans cette perspective nouvelle, conquise via l'expérience historique de la liberté, le code ou la Loi ne se réduisent plus à des repoussoirs ou à des entraves; ils deviennent des moyens positifs et adéquats pour détecter, contrôler et tenter de surmonter le mal en sa radicalité.

Le parcours réflexif de Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, établit l'articulation de la gnoséologie, de l'ontologie et de l'éthique. Le soi s'atteste comme ipséité, c'est-à-dire à la fois comme point de vue gnoséologique irréductible et comme expression d'une ontologie spécifique, liée aux catégories de promesse et de créance (SA 150 et 351). Or le soi, parce qu'il est appelé à persévérer dans la parole donnée, à «se maintenir» dans une relation de confiance, embraie nécessairement sur l'éthique: dans le maintien de soi s'annonce la responsabilité du sujet et donc le renvoi à autrui. L'autre peut compter sur moi; je suis comptable de mes actions devant un autre. Le passage de la gnoséologie du soi et de l'ontologie de la personne au thème directement éthique de la responsabilité implique la considération de l'autre.

[18] Cf. *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1989, 3e éd., p. 1.

[19] Telle est l'expression superbe de RICŒUR dans *La symbolique du mal*, Paris, Montaigne, 1960, p. 150.

2. *La transcendance de l'autre*

Aini, pour Ricœur, le Soi comme lieu de la responsabilité ne peut entendre l'assignation, l'appel proprement éthique de l'autre qu'à la condition d'être gnoséologiquement et ontologiquement présupposé. Mais le caractère d'une telle présupposition est dialectique, pour autant qu'on accepte de renoncer à toute fondation ultime: «L'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste», elle appartient «à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité» (SA 36). Nous sommes ici, entre parenthèses, au cœur le plus intime de la notion judéo-chrétienne de personne, telle qu'elle a été constituée à partir de la réflexion trinitaire: le sujet ne devient personne que dans la relation[20].

Ricœur entend se frayer un chemin entre les thèses, qu'il juge inverses, de Husserl et de Lévinas. Dériver *l'alter ego* de *l'ego*, comme Husserl, ne permet pas de rendre compte de la spécificité de l'altérité et de son rôle déterminant dans la constitution de l'ipséité; «réserver à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité» (SA 382) occulte le lieu propre de l'ipséité, le rapport à soi dans ce qu'il a d'originaire.

Le débat entre Ricœur et Lévinas porte précisément sur ce point. Pour Lévinas, le Je ne devient véritablement sujet, dans une authentique subjectivation personnelle, que s'il accepte l'élection qui le constitue, la transcendance de l'autre qui l'assigne; il faut donc renoncer à l'idée même d'une auto-constitution du sujet *pour-soi*[21]. Loin de se détourner de la subjectivité[22], Lévinas la pense, radicalement, à partir d'un soi épuré de tout souci de soi. Si on réduit en effet le soi au souci de soi, «il reste incompréhensible que le hors-de-Moi absolu — Autrui — me concerne» (AE 150). «Le sujet est otage» (AE 142). Le Soi de Lévinas, rigoureusement distinct de tout Moi, se constitue éthiquement par la seule transcendance de l'autre.

Ricœur ne disconvient pas, nous l'avons vu, du rôle fondamental de l'altérité. Mais sa distinction tripartite entre gnoséologie, ontologie et éthique implique l'affirmation du caractère également originaire du soi; chez Lévinas, on le sait, c'est l'éthique qui prime sur l'ontologie. Or la thèse ricœurienne — à la fois gnoséologique et ontologique — selon laquelle «l'attestation de soi et la gloire de l'absolu seraient cooriginaires»[23]

[20] Cf. W. PANNENBERG: «Person und Subjekt», in *Grundfragen systematischer Theologie*, Gesmmelte Aufsätze, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 80-95.

[21] Cf. E. LÉVINAS, «Entretien», in *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, textes réunis par J.-C. Aeschlimann, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, pp. 9-16, cf. p. 13.

[22] Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhof, 1974, ch. V: «Subjectivité et infini» (abrégé AE).

[23] Cf. P. RICŒUR: «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», in *Répondre*

— a d'évidentes conséquences éthiques. Le soi doit être à même d'entendre l'assignation de l'autre s'il veut lui répondre et en répondre. Le soi ne peut aimer le prochain, accueillir autrui dans son étrangeté qu'à la condition de pouvoir se reconnaître soi-même comme un autre. Le visage de l'autre est autre que le mien, mais c'est bien moi qui l'envisage. Dans cette relation, nous faisons l'expérience de la non-adéquation du soi à soi, de la crise existentielle inéluctable du soi; nous ne pouvons échapper à la dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance (SA 198): elle fait partie de la nature profonde de l'ipséité. Le souci de soi n'est donc éthiquement légitime que dans la mesure où sa propre déprise s'éprouve à la jointure même du soi et de l'autre. En cela, Ricœur et Lévinas, chacun dans sa perspective, pensent, mieux que Foucault, le caractère éthique, et pas simplement esthétique, du souci de l'autre au cœur de la préoccupation de soi.

A sa manière volontiers provocante, Lévinas nous oblige à rendre justice à l'asymétrie constitutive de la relation entre soi et autrui. Son renversement méthodologique, en donnant la priorité à l'éthique sur toute ontologie du soi, témoigne de l'altérité radicale de l'Autre, de sa transcendance absolue. Mais c'est justement sur ce point qu'il suscite, chez le théologien chrétien, l'interrogation. Le visage de l'autre, du prochain, est-il la forme exclusive de la transcendance parmi les humains, de la manifestation de la «gloire de l'infini» (AE 184)? N'avons-nous pas à faire ici à une mise à plat de la trancendance éthique de l'autre et de la transcendance théologale de l'Autre qui se révèle? Ne devons-nous pas penser l'articulation, mais aussi la différence de deux types de transcendance?

Il est vrai qu'en théologie chrétienne, on sera davantage sensible à la distance qui demeure entre l'altérité d'autrui et l'altérité du Tout Autre. Le visage du Christ ne comble pas simplement cette distance; il lui donne forme neuve. Jésus révèle le Père dans l'Esprit, il ne prend pas la place de celui dont il vient. En même temps, il maintient ouvert l'espace, le jeu entre l'amour du prochain et l'amour de Dieu (au sens d'un génitif objectif). Le double commandement d'amour énonce la relation fondamentale entre ces deux attachements, il n'en gomme nullement la différence. Par ailleurs, l'incarnation de Dieu en Christ donne à penser l'altérité de l'amour de Dieu (au sens, cette fois, d'un génitif subjectif): le fait que Dieu nous aime et nous accueille devient condition théologique de notre juste rapport à autrui. Le double commandement d'amour relève d'une dialectique ordonnée, en ce sens que l'ordre des deux commandements n'est pas indifférent. L'altérité du Dieu qui, le premier, nous a aimés, est la source vive de l'éthique en perspective chrétienne. Si la réflexion philosophique

d'autrui, op. cit., pp. 17-39, cf. p. 39. Ricœur poursuit sa discussion avec Lévinas dans SA 387-393.

nous aide à expliciter le décentrement du soi par l'autre, la démarche théologique, elle, décentre ce décentrement, pour mieux lui donner sens. Un tel redoublement de la dépossession a l'avantage de signifier la place spécifique et la perspective particulière de l'éthique théologique. L'accueil de l'autre, impératif catégorique de notre responsabilité, présuppose théologiquement l'accueil dont nous sommes l'objet de la part d'un Autre. Cet Autre au-delà de tout autre, qui nous adresse à notre autre le plus proche, a pris forme humaine, nous donnant, dans la foi, de connaître sa gloire sur le visage même du Christ (cf. 2 Corinthiens 4,6). Ethiquement, le sujet pratique, si souvent dévoré par l'exclusive préoccupation de soi et par sa propre fascination (cf. Matthieu 6, 25-34), est rappelé à l'exigence de justice qui découle de l'espérance de la foi: «Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu» (Matthieu 6, 33). Théologiquement, cet accueil de l'autre ne reçoit son sens véritable qu'à la condition de nous laisser entraîner dans le sillage et dans le dynamique de Celui qui, le premier, prend l'initiative de nous accueillir. En ce sens, on peut dire que l'éthique théologique vit de cela même qui la limite: elle ne sera jamais ni morale radicalement autonome, ni dernier mot sur la morale commune.