

Ethique et Infini

Prochains titres à paraître
dans la même collection :

Marco PALLIS, *Le Bouddhisme*.
Azizoddin NASAFI, *Le Livre de l'Homme Parfait*.

L'espace intérieur 26

A l'origine, et dans l'esprit de Jacques Masui son fondateur, la collection « Documents spirituels » avait pour objet de réunir des *documents* attestant la réalité d'une expérience spirituelle hors du commun. Elle s'est ouverte ensuite à des textes divers, émanant d'autres horizons culturels, et de nature à rendre vie à des traditions perdues. Un *espace* différent de la réalité intérieure s'est ainsi peu à peu dessiné, dont elle reste le cadre. D'où le nouveau titre adopté, qui nous paraît plus conforme à sa véritable intention.

R.M.

Voir en fin de volume, la liste des ouvrages déjà parus dans la collection.

Collection dirigée par Roger Mumier

EMMANUEL LEVINAS

ETHIQUE ET INFINI

Dialogues avec Philippe Nemo

FAYARD
 **Culture**

Les entretiens présentés dans ce volume ont été enregistrés et diffusés par France-Culture en février-mars 1981. Ils ont été légèrement remaniés et complétés pour l'édition. Ils constituent une présentation succincte de la philosophie d'Emmanuel Lévinas, à l'ensemble de laquelle pourrait sans doute convenir le titre Ethique et Infini. Les dix entretiens suivent le développement de la pensée de Lévinas depuis ses années de formation jusqu'aux articles les plus récents consacrés à la question de Dieu — articles qui viennent d'être réunis en recueil¹ — en passant par deux œuvres brèves mais importantes : De l'existence à l'existant, le Temps et l'Autre, et les deux œuvres philosophiques majeures : Totalité et Infini et Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.

Succincte — nombre d'aspects de la philosophie de Lévinas ne sont pas abordés — cette

1. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

présentation n'en est pas moins fidèle, en un sens spécial. Elle est en effet formulée par l'auteur lui-même, prenant sur son œuvre un point de vue général, acceptant de simplifier l'expression de ses arguments, ne se réfugiant pas derrière sa propre réputation et la liste de ses œuvres complètes — prenant ainsi le contrepied d'une fausseté et d'une déraison coutumières en nos académies. Elle est donc fidèle de cette fidélité qu'assure à un discours la présence vivante de son auteur.

Commentant le Phèdre de Platon, Lévinas a souvent insisté lui-même sur cette souveraineté et cette modestie de l'auteur, père du discours, défendant oralement le discours écrit qu'on interpelle et qu'on mésestime, le remettant en jeu et le soumettant à l'épreuve de l'instant, de l'autre homme actuellement présent à qui il est finalement destiné. En ce sens, et dans cette situation, le dire de l'auteur vivant authentifie le dit de l'œuvre déposée, parce que seul il peut dédire le dit, et ainsi en rehausser la vérité. L'auteur, parlant de sa pensée, décide de ce qu'il veut redire. Ce qu'il cède parfois aux exigences de l'interlocuteur fait valoir avec d'autant plus de netteté ce à quoi il tient par-dessus tout. Tel est l'exercice auquel Lévinas a bien voulu se livrer en répondant à nos questions. Il est vrai que celles-ci ne l'inv-

taient pas à s'exprimer sur d'autres thèmes que ceux dont il avait longuement traité dans ses livres — ce qui n'exclut pas tel développement ou tel éclairage inédits.

Emmanuel Lévinas est le philosophe de l'éthique, sans doute le seul moraliste de la pensée contemporaine. Mais à ceux qui le croient spécialiste de l'éthique comme si l'éthique était une spécialité, ces quelques pages, avant la lecture des œuvres, apprendront la thèse essentielle : que l'éthique est la philosophie première, celle à partir de laquelle les autres branches de la métaphysique prennent sens. Car la question première, celle par laquelle l'être se déchire et l'humain s'instaure comme « autrement qu'être » et transcendance au monde, celle sans laquelle, en revanche, aucune autre interrogation de la pensée n'est plus que vanité et poursuite de vent — est la question de la justice.

Ph. N.

Emmanuel Lévinas est né en janvier 1906 à Kaunas, en Lithuanie. Etudes secondaires en Lithuanie et Russie. Etudes de philosophie à Strasbourg de 1923 à 1930. Séjour à Fribourg en 1928-1929 auprès de Husserl et Heidegger. Naturalisé français en 1930. Professeur de philosophie, directeur de l'Ecole normale israélite orientale. Professeur de philosophie à l'Université de Poitiers (1964), de Paris-Nanterre (1967), puis à la Sorbonne (1973).

1. Bible et Philosophie

Philippe Nemo. Comment commence-t-on à penser ? Par des questions qu'on se pose à soi-même et de soi-même, à la suite d'événements originaux ? Ou par les pensées et les œuvres avec lesquelles on entre d'abord en contact ?

Emmanuel Lévinas. Cela commence probablement par des traumatismes ou des tâtonnements auxquels on ne sait même pas donner une forme verbale : une séparation, une scène de violence, une brusque conscience de la monotonicité du temps. C'est à la lecture des livres — pas nécessairement philosophiques — que ces chocs initiaux deviennent questions et problèmes, donnent à penser. Le rôle des littératures nationales peut ici être très important. Non pas qu'on y apprenne des mots, mais on y vit « la vraie vie qui est absente » mais

qui précisément n'est plus utopique. Je pense que dans la grande peur du livresque, on sous-estime la référence « ontologique » de l'humain au livre que l'on prend pour une source d'informations, ou pour un « ustensile » de l'apprendre, pour un *manual*, alors qu'il est une *modalité* de notre être. En effet, lire, c'est se tenir au-dessus du réalisme — ou de la politique —, de notre souci de nous-même, sans en venir cependant aux bonnes intentions de nos belles âmes ni à l'idéalité normative de ce qui « doit être ». Dans ce sens, la Bible serait pour moi le livre par excellence.

Ph. N. Quels ont donc été pour vous les premiers grands livres rencontrés : la Bible ou les philosophes ?

E. L. Très tôt la Bible, les premiers textes philosophiques à l'université, après un vague aperçu de la psychologie à l'école secondaire et une rapide lecture de quelques pages sur l'« idéalisme philosophique » dans une « Introduction à la philosophie ». Mais, entre la Bible et les philosophes, les classiques russes — Pouchkine, Lermontov, Gogol, Tourguéniev, Dostoïevski et Tolstoï, et aussi les grands écrivains de l'Europe occidentale et, notamment,

Shakespeare très admiré dans *Hamlet*, *Macbeth* et le *Roi Lear*. Le problème philosophique entendu comme celui du sens de l'humain, comme la recherche du fameux « sens de la vie » — sur lequel s'interrogent sans cesse les personnages des romanciers russes —, est-ce une bonne préparation à Platon et à Kant inscrits au programme de la licence de philosophie ? Il faut du temps pour apercevoir les transitions.

Ph. N. Comment se sont accordés en vous les deux modes de pensée, biblique et philosophique ?

E. L. Avaient-ils à s'accorder ? Le sentiment religieux tel que je l'avais reçu consistait bien plus en respect pour les livres — la Bible et ses commentaires traditionnels remontant à la pensée d'antiques rabbins — qu'en des croyances déterminées. Je ne veux pas dire par là que c'était un sentiment religieux atténué. Ce sentiment que la Bible est le Livre des livres où se disent les choses premières, celles qui *devaient* être dites pour que la vie humaine ait un sens, et qu'elles se disent sous une forme qui ouvre aux commentateurs les dimensions mêmes de la profondeur, n'était pas une simple

ÉTHIQUE ET INFINI

substitution d'un jugement littéraire à la conscience du « sacré ». C'est cette extraordinaire présence de ses personnages, c'est cette plénitude éthique et ces mystérieuses possibilités de l'exégèse qui signifiaient pour moi originellement la transcendance. Et pas moins. Ce n'est pas peu de choses que d'entrevoir et de sentir l'herméneutique avec toutes ses audaces comme vie religieuse et comme liturgie. Les textes des grands philosophes, avec la place que tient l'interprétation dans leur lecture, me paraissent plus proches de la Bible qu'opposés à elle, même si la concrétude des thèmes bibliques ne se reflétait pas immédiatement dans les pages philosophiques. Mais je n'avais pas l'impression, à mes débuts, que la philosophie était essentiellement athée et je ne le pense pas aujourd'hui non plus. Et si, en philosophie, le verset ne peut plus tenir lieu de preuve, le Dieu du verset, malgré toutes les métaphores anthropomorphiques du texte, peut rester la mesure de l'Esprit pour le philosophe.

Ph. N. On peut en effet interpréter votre œuvre ultérieure comme une tentative pour accorder l'essentiel de la théologie biblique avec la tradition philosophique et son langage. Il faut bien qu'il y ait eu chez vous plus qu'une

Bible et philosophie

coexistence pacifique entre les deux « bibliothèques » ?

E. L. Je n'ai jamais visé explicitement à « accorder » ou à « concilier » les deux traditions. Si elles se sont trouvées d'accord, c'est probablement parce que toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques et que la lecture de la Bible a appartenu chez moi à ces expériences fondatrices. Elle a donc joué un rôle essentiel — et en grande partie sans que je le sache — dans ma manière de penser philosophiquement, c'est-à-dire de penser en s'adressant à tous les hommes. Mais ce qui mesure pour moi la profondeur religieuse de l'expérience fondatrice de la Bible, c'est aussi la conscience aiguë que l'Histoire sainte qu'elle raconte n'est pas simplement une série d'événements terminés, mais qu'elle a un rapport immédiat actuel avec le destin de la dispersion juive dans le monde. Tout doute intellectuel relatif au dogmatisme implicite de tel ou tel autre point de ce livre antique, perdait son sens et ses effets dans ce qu'il y a de toujours grave dans l'Histoire juive réelle. A aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot ; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue ; mais peut-

être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sens commence.

Ph. N. Venons-en à cette tradition. Quels sont les premiers philosophes que vous avez lus ?

E. L. Avant même de commencer mes études de philosophie en France, j'avais lu les grands écrivains russes, je vous l'ai dit. Le contact sérieux avec la littérature spécifiquement philosophique et avec des philosophes — c'était Strasbourg. J'y ai rencontré, à dix-huit ans, quatre professeurs auxquels s'attache dans mon esprit un prestige incomparable : Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines et Henri Carteron. Des hommes, c'est cela ! Exclamation naïve qui me revient à la pensée chaque fois que j'évoque ces années si riches et que rien dans ma vie n'a pu démentir. Maurice Halbwachs a eu une mort de martyr sous l'Occupation. C'est au contact de ces maîtres que se révélaient à moi les grandes vertus de probité intellectuelle et d'intelligence, mais aussi de clarté et d'élégance de l'université française. Initiation aux grands philosophes Platon et Aristote, Descartes et les cartésiens, Kant. Pas

encore de Hegel, en ces années vingt, à la Faculté des Lettres de Strasbourg ! Mais c'est Durkheim et Bergson qui me semblaient particulièrement vivants dans l'enseignement et dans l'attention des étudiants. C'est eux qu'on citait, c'est à eux qu'on s'opposait. Ils avaient été incontestablement les professeurs de nos maîtres.

Ph. N. Mettez-vous sur le même plan la pensée sociologique d'un Durkheim et la pensée proprement philosophique d'un Bergson ?

E. L. Apparemment, Durkheim inaugurerait une sociologie expérimentale. Mais son œuvre apparaissait aussi comme une « sociologie rationnelle » : comme élaboration des catégories fondamentales du social, comme ce qu'on appellerait aujourd'hui une « éidétique de la société », partant de l'idée-force que le social ne se réduit pas à la somme des psychologies individuelles. Durkheim métaphysicien ! L'idée que le social est l'ordre même du spirituel, nouvelle intrigue dans l'être au-dessus du psychisme animal et humain ; le plan des « représentations collectives » défini avec vigueur et qui ouvre la dimension de l'esprit dans la vie indi-

viduelle elle-même où l'individu arrive seulement à être reconnu et même dégagé. Il y a chez Durkheim, en un sens, une théorie des « niveaux de l'être », de l'irréductibilité de ces niveaux les uns aux autres : idée qui prend tout son sens dans le contexte husserlien et heideggerien.

Ph. N. Vous avez cité également Bergson. Quel est, selon vous, son principal apport à la philosophie ?

E. L. La théorie de la durée. La destruction de la primauté du temps des horloges ; l'idée que le temps de la physique est seulement dérivé. Sans cette affirmation de la priorité en quelque façon « ontologique » et non seulement psychologique de la durée irréductible au temps linéaire et homogène, Heidegger n'aurait pu oser sa conception de la temporalité finie du *Dasein*, malgré la différence radicale qui sépare, bien entendu, la conception bergsonienne du temps de la conception heideggerienne. C'est à Bergson que revient le mérite d'avoir libéré la philosophie du modèle prestigieux du temps scientifique.

Ph. N. Mais à quelle question ou à quelle inquiétude plus personnelles la lecture de Bergson a-t-elle correspondu chez vous ?

E. L. Certainement à l'effroi de se trouver dans un monde sans nouveautés possibles, sans avenir de l'espoir, monde où tout est réglé à l'avance ; à l'antique effroi devant le destin, fût-il celui du mécanisme universel, destin absurde, puisque ce qui va se passer s'est en un sens déjà passé ! Bergson, au contraire, mettait en évidence la réalité propre et irréductible du temps. Je ne sais pas si la science la plus moderne nous parque encore dans un monde sans « rien de neuf ». Je pense qu'au moins elle nous assure le renouvellement de ses propres horizons. Mais c'est Bergson qui nous aura appris la spiritualité du neuf, l'« être » dégagé du phénomène en un « autrement qu'être ».

Ph. N. Quand vous avez terminé vos études, que vouliez-vous faire en philosophie ?

E. L. Je voulais certes « travailler en philosophie », mais qu'est-ce que cela pouvait signifier en dehors d'une activité purement pédagogique ou en dehors de la vanité de fabriquer des livres ? Faire de la sociologie comme scien-

ce empirique, que Durkheim demandait et recommandait à ses élèves et dont il avait élaboré les *a priori* ? Répéter de Bergson l'œuvre achevée, accomplie, parfaite comme un poème, ou en présenter des variations ? C'est avec Husserl que je découvrais le sens concret de la possibilité même de « travailler en philosophie » sans se trouver d'emblée enfermé dans un système de dogmes, mais en même temps sans courir le risque de procéder par intuitions chaotiques. Impression à la fois d'ouverture et de méthode ; sentiment de la convenance et de la légitimité d'un questionnement et d'une recherche philosophique qu'on voudrait mener « sans sortir du rang ». Ce fut sans doute le premier attrait de son message, celui que formule « la philosophie comme science rigoureuse ». Ce n'est pas par cette promesse, un peu formelle, que son œuvre me conquist.

Ph. N. Comment êtes-vous entré en contact avec l'œuvre de Husserl ?

E. L. Par un pur hasard. A Strasbourg, une jeune collègue, Mlle Peiffer, avec laquelle, plus tard, nous eûmes à partager la traduction des husserliennes *Méditations cartésiennes*, et qui préparait sur Husserl ce qu'on appelait

alors le mémoire du diplôme d'études supérieures, m'avait recommandé un texte qu'elle lisait — je crois que c'étaient les *Recherches logiques*. Je suis entré dans cette lecture, très difficile au départ, avec beaucoup d'application mais aussi avec beaucoup de constance, et sans guide. C'est peu à peu que s'est dégagée dans mon esprit la vérité essentielle de Husserl, à laquelle je crois encore aujourd'hui, même si, en suivant sa méthode, je n'obéis pas à tous ses préceptes d'école.

En premier lieu, la possibilité *sich zu besinnen*, de se saisir ou de se ressaisir, de poser avec netteté la question : « Où en sommes-nous ? », de faire le point. C'est peut-être cela la phénoménologie dans sa signification la plus large et au-delà de la vision des essences, de la *Wesensschau* qui a fait tant de bruit. Une réflexion radicale, entêtée sur soi, un *cogito* qui se cherche et se décrit sans être dupe d'aucune spontanéité, d'aucune présence toute faite, dans une méfiance majeure envers ce qui s'impose naturellement au savoir, fait monde et objet, mais dont l'objectivité bouche en réalité et encombre le regard qui la fixe. Il faut toujours — de cette objectivité — remonter à tout l'horizon des pensées et des intentions qui la visent, qu'elle offusque et qu'elle fait oublier. La phénoménologie est le rappel de ces pensées —

de ces intentions — oubliées ; pleine conscience, retour aux intentions sous-entendues — mal entendues — de la pensée qui est au monde. Réflexion complète nécessaire à la vérité, même si son exercice effectif devait en faire apparaître les limites. Présence du philosophe auprès des choses, sans illusion, sans rhétorique, dans leur vrai statut, en éclairant précisément ce statut, le sens de leur objectivité, de leur être, ne répondant pas seulement à la question de savoir « qu'est-ce ? », mais à la question « comment est ce qui est, que signifie qu'il est ? ».

Rappel des intentions offusquées de la pensée, la méthodologie du travail phénoménologique est aussi à l'origine de quelques idées qui me semblent indispensables à toute analyse philosophique. C'est la nouvelle vigueur donnée à l'idée médiévale d'intentionnalité de la conscience : toute conscience est conscience de quelque chose, n'est pas descriptible sans référence à l'objet qu'elle « prétend ». Visée intentionnelle qui n'est pas un *savoir*, mais qui, dans des sentiments ou des aspirations, est, dans son dynamisme même, « affectivement » ou « activement » qualifiée. Première contestation radicale dans la pensée occidentale de la priorité du théorétique, et qui, chez Heidegger, sera reprise avec grand éclat dans la description de l'ustensile, notamment. Idée corrélatrice de l'in-

tentionnalité, également caractéristique de la phénoménologie : les modes de la conscience accédant aux objets sont *essentiellement* dépendants de l'essence des objets. Dieu lui-même ne peut connaître une chose matérielle qu'en tournant autour d'elle. L'être commande l'accès à l'être. L'accès à l'être appartient à la description de l'être. Je pense que là aussi Heidegger est annoncé.

Ph. N. Pour quelqu'un comme vous, pourtant, qui avez axé toute votre œuvre sur la métaphysique en tant qu'éthique, il y a apparemment peu à prendre directement chez Husserl, dont le domaine privilégié de méditation est bien plutôt le monde et sa constitution que l'homme et son destin ?

E. L. Vous oubliez l'importance chez Husserl de l'intentionnalité axiologique dont je viens de parler ; le caractère de valeur ne s'attache pas à des êtres à la suite de la modification d'un *savoir*, mais vient d'une attitude spécifique de la conscience, d'une intentionnalité non-théorétique, d'emblée irréductible à la connaissance. Il y a là une possibilité husserlienne qui peut être développée au-delà de ce que Husserl lui-même a dit sur le problème

éthique et sur la relation avec autrui qui chez lui reste représentative (encore que Merleau-Ponty ait essayé de l'interpréter autrement). La relation avec autrui peut être recherchée comme intentionnalité irréductible, même si l'on doit finir par y voir la rupture de l'intentionnalité.

Ph. N. Ce sera là précisément votre cheminement de pensée.

Avez-vous connu Husserl ?

E. L. J'ai été pendant un an son auditeur à Fribourg. Il venait de prendre sa retraite, mais il enseignait encore. J'ai pu l'approcher et il me recevait aimablement. A cette époque la conversation avec lui, après quelques questions ou répliques de l'étudiant, était le monologue du maître soucieux de rappeler les éléments fondamentaux de sa pensée. Mais il se laissait parfois aller aussi à des analyses phénoménologiques particulières inédites, référées aux nombreux manuscrits non-publiés. Les *Archives Husserl* de Louvain, organisées et dirigées par mon regretté et éminent ami le Père Van Breda, en ont rendu lisibles et accessibles de nombreuses pages. Les cours que j'ai suivis portaient en

1928 sur la notion de psychologie phénoménologique, et en hiver 1928-1929 sur la constitution de l'intersubjectivité.

2. Heidegger

Ph. N. Quand vous êtes venu à Fribourg pour suivre l'enseignement de Husserl, vous avez découvert là un philosophe que vous ne connaissiez pas auparavant, mais qui aura une importance capitale dans l'élaboration de votre pensée : Martin Heidegger.

E. L. J'ai découvert en effet *Sein und Zeit*¹, qu'on lisait autour de moi. J'ai eu très tôt pour ce livre une grande admiration. C'est un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie — je le dis après plusieurs années de réflexion. Un des plus beaux parmi quatre ou cinq autres...

1. *L'Être et le Temps*.

rapport aux autres modes de connaissance comme « ontologie fondamentale ».

Ph. N. Lesquels ?

E. L. Par exemple le *Phèdre* de Platon, la *Critique de la Raison pure* de Kant, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel ; aussi l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson. Mon admiration pour Heidegger est surtout une admiration pour *Sein und Zeit*. J'essaie toujours de revivre l'ambiance de ces lectures où 1933 était encore impensable.

On parle d'habitude du mot être comme si c'était un substantif, bien qu'il soit verbe par excellence. En français, on dit *l'être*, ou *un être*. Avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa « verbalité », ce qui en lui est événement, le « se passer » de l'être. Comme si les choses et tout ce qui est « menaient un train d'être », « faisaient un métier d'être ». C'est à cette sonorité verbale que Heidegger nous a habitués. C'est inoubliable, bien que banal aujourd'hui, cette rééducation de notre oreille ! La philosophie aurait ainsi été — même quand elle ne s'en rendait pas compte — une tentative de répondre à la question de la signification de l'être, comme verbe. Tandis que Husserl proposait encore — ou semblait proposer — un programme transcendantal à la philosophie, Heidegger définissait clairement la philosophie par

Ph. N. Qu'est-ce que l'ontologie, dans ce contexte ?

E. L. C'est précisément la compréhension du verbe « être ». L'ontologie se distinguerait de toutes les disciplines qui explorent ce qui est, les êtres, c'est-à-dire les « étants », leur nature, leurs rapports — en oubliant qu'en parlant de ces étants elles ont déjà compris le sens du mot être, sans, cependant, l'avoir explicité. Ces disciplines ne se soucient pas d'une telle explicitation.

Ph. N. *Sein und Zeit* est paru en 1927 ; cette façon de présenter la tâche de la philosophie était-elle une nouveauté absolue à l'époque ?

E. L. C'est en tout cas l'impression que j'en ai conservée. Certes, dans l'histoire de la philosophie, il arrive qu'on retrouve après coup des tendances qui rétrospectivement semblent annoncer les grandes innovations d'aujourd'hui.

d'hui ; mais celles-ci consistent au moins à thématiser quelque chose qui ne l'était pas auparavant. Thématisation qui demande du génie et offre un nouveau langage.

Le travail que j'ai fait alors sur « la théorie de l'intuition » chez Husserl, a été ainsi influencé par *Sein und Zeit*, dans la mesure où je cherchais à présenter Husserl comme ayant aperçu le problème ontologique de l'être, la question du *statut* plutôt que celle de la *quiddité* des êtres. L'analyse phénoménologique, disais-je, en recherchant la constitution du réel pour la conscience, ne se livre pas tant à une recherche des conditions transcendantales au sens idéaliste du terme qu'elle ne s'interroge sur la signification de l'être des « étants » dans les diverses régions de la connaissance.

Dans les analyses de l'angoisse, du souci, de l'être-à-la-mort de *Sein und Zeit*, nous assistons à un exercice souverain de la phénoménologie. Cet exercice est extrêmement brillant et convaincant. Il vise à décrire l'être ou l'exister de l'homme — non sa nature. Ce qu'on a appelé l'existentialisme a certainement été déterminé par *Sein und Zeit*. Heidegger n'aurait pas qu'on donne à son livre cette signification existentialiste ; l'existence humaine l'intéressait en tant que « lieu » de l'ontologie fondamentale ; mais l'analyse de l'existence faite dans ce livre

a marqué et déterminé les analyses dites « existentialistes » ultérieurement.

Ph. N. Qu'est-ce qui vous a spécialement frappé dans la méthode phénoménologique de Heidegger ?

E. L. L'intentionnalité animant l'exister lui-même et toute une série d'« états d'âme » qui, avant la phénoménologie heideggerienne, passaient pour « aveugles », pour de simples contenus ; les pages sur l'affectivité, sur la *Be-findlichkeit* et, par exemple, sur l'angoisse : l'angoisse apparaît à l'étude banale comme un mouvement affectif sans cause ou, plus exactement, comme « sans objet » ; or, c'est précisément le fait d'être sans objet qui, dans l'analyse heideggerienne, se montre véritablement signifiant. L'angoisse serait l'accès authentique et adéquat au néant, lequel pouvait paraître aux philosophes une notion dérivée, résultat d'une négation, et peut-être, comme chez Bergson, illusoire. Pour Heidegger, on n'« accède » pas au néant par une série de démarches théorétiques, mais, dans l'angoisse, d'un accès direct et irréductible. L'existence elle-même, comme par l'effet d'une intentionnalité, est animée d'un sens, du sens ontologique primordial du néant.

Il ne dérive pas de ce qu'on peut savoir *sur* la destinée de l'homme, ou *sur* ses causes, ou *sur* ses fins ; l'existence dans son événement même d'existence signifie, dans l'angoisse, le néant, comme si le verbe exister avait un complément direct.

Sein und Zeit est resté le modèle même de l'ontologie. Les notions heideggeriennes de finitude, d'être-là, d'être-à-la-mort, etc., demeurent fondamentales. Même si on se libère des rigueurs systématiques de cette pensée, on reste marqué par le style même des analyses de *Sein und Zeit*, par les « points cardinaux » auxquels se réfère l'« analytique existentielle ». Je sais que l'hommage que je rends à *Sein und Zeit* paraîtra pâle aux disciples enthousiastes du grand philosophe. Mais je pense que c'est par *Sein und Zeit* que demeure valable l'œuvre ultérieure de Heidegger, qui ne m'a pas produit une impression comparable. Non pas, vous le pensez bien, qu'elle soit insignifiante ; mais elle est beaucoup moins convaincante. Je ne dis pas cela à cause des engagements politiques de Heidegger, pris quelques années après *Sein und Zeit*, bien que je n'aie jamais oublié ces engagements, et que Heidegger ne se soit jamais disculpé à mes yeux de sa participation au national-socialisme.

Ph. N. En quoi la seconde partie de l'œuvre heideggerienne vous déçoit-elle ?

E. L. Peut-être par la disparition en elle de la phénoménologie proprement dite ; par la première place que commencent à occuper dans ses analyses l'exégèse de la poésie de Hölderlin et les étymologies. Bien entendu, je sais que les étymologies ne sont pas, dans sa pensée, une contingence ; pour lui, le langage porte une sagesse, qui doit être explicitée. Mais cette manière de penser me paraît beaucoup moins contrôlable que celle de *Sein und Zeit* — livre dans lequel, il est vrai, il y a déjà des étymologies, mais adjacentes et qui ne font que compléter ce qu'il y a d'éminemment fort dans l'analyse proprement dite et dans la phénoménologie de l'existence.

Ph. N. Pour vous, le langage n'a pas cette importance originale ?

E. L. En effet, pour moi, le *dit* ne compte pas autant que le *dire* lui-même. Celui-ci m'importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur. Mais nous en reparlerons. Je pense, mal-

gré ces réserves, qu'un homme qui, au xx^e siècle, entreprend de philosopher, ne peut pas ne pas avoir traversé la philosophie de Heidegger, même pour en sortir. Cette pensée est un grand événement de notre siècle. Philosophes sans avoir connu Heidegger comporterait une part de « naïveté », au sens husserlien du terme : il y a pour Husserl des savoirs très respectables et certains, les savoirs scientifiques, mais qui sont « naïfs » dans la mesure où, absorbés par l'objet, ils ignorent le problème du statut de son objectivité.

Ph. N. Diriez-vous de Heidegger, toutes choses égales d'ailleurs, ce que Sartre disait du marxisme : que c'est l'horizon indépassable de notre temps ?

E. L. Il y a beaucoup de choses que je ne peux pardonner à Marx non plus... En ce qui concerne Heidegger, on ne peut, en effet, ignorer l'ontologie fondamentale et sa problématique.

Ph. N. Il y a cependant une scolastique heideggerienne aujourd'hui...

E. L. ... qui prend les péripéties du parcours pour les références ultimes de la pensée. Je dois souligner encore un autre apport essentiel de la pensée de Heidegger : une nouvelle manière de lire l'histoire de la philosophie. Les philosophes du passé avaient déjà été sauvés de leur archaïsme par Hegel. Mais ils entraient dans la « pensée absolue » comme moments, ou comme étapes à traverser ; ils étaient *aufgehoben*, c'est-à-dire bel et bien anéantis, en même temps que conservés. Chez Heidegger, il y a une nouvelle manière, directe, de dialoguer avec les philosophes et de demander des enseignements absolument actuels aux grands classiques. Bien entendu, le philosophe du passé ne se livre pas d'emblée au dialogue ; il y a tout un travail d'interprétation à accomplir pour le rendre actuel. Mais dans cette herméneutique, on ne manipule pas des vieilleries ; on ramène l'impensé au pensé et au dire.

3. I' "П у а"

Ph. N. Vous avez d'abord été historien de la philosophie, ou analyste des autres philosophes, puisque vous avez publié des articles et des ouvrages sur Husserl et Heidegger. Mais le premier livre dans lequel vous exprimez votre propre pensée est un petit ouvrage intitulé *De l'existence à l'existant*. Vous l'avez écrit pendant la guerre, dites-vous dans votre préface, dans le stalag. Quel en est le sujet ?

E. L. Il y est question de ce que j'appelle l'« il y a ». Je ne savais pas qu'Apollinaire avait écrit une œuvre intitulée *Il y a*. Mais l'expression, chez lui, signifie la joie de ce qui existe, l'abondance, un peu comme le « *es gibt* » heideggerien. Au contraire « il y a » pour moi est le phénomène de l'être impersonnel : « il ». Ma réflexion sur ce sujet part de souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes

continuent la vie ; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme « bruissant ».

Ph. N. Un silence bruissant ?

E. L. Quelque chose qui ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu'il y a » n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela ; mais la scène même de l'être est ouverte : il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer, d'avant la création — il y a.

Ph. N. Vous avez évoqué à l'instant le « es gibt », le « il y a » allemand, et l'analyse que Heidegger en a faite comme générosité, puisque dans ce « es gibt » il y a le verbe *geben* qui signifie donner. Pour vous, en revanche, il n'y a pas de générosité dans le « il y a » ?

E. L. J'insiste en effet sur l'impersonnalité de l'« il y a » ; « il y a », comme « il pleut » ou « il fait nuit ». Et il n'y a ni joie ni abondance : c'est un bruit revenant après toute né-

gation de ce bruit. Ni néant, ni être. J'emploie parfois l'expression : le tiers exclu. On ne peut dire de cet « il y a » qui persiste que c'est un événement d'être. On ne peut dire non plus que c'est le néant, bien qu'il n'y ait rien. De l'existence à l'existant essaie de décrire cette chose horrible, et d'ailleurs la décrit comme horreur et affolement.

Ph. N. L'enfant qui sur son lit sent durer la nuit fait une expérience de l'horreur...

E. L. ... Qui cependant n'est pas une angoisse. Le livre est paru avec une bande où j'avais fait inscrire : « Où il n'est pas question d'angoisse ». On commençait à parler beaucoup d'angoisse à Paris, en 1947... D'autres expériences, toutes proches de l'« il y a » sont décrites dans ce livre, notamment celle de l'insomnie. Dans l'insomnie, on peut et on ne peut dire qu'il y a un « je » qui n'arrive pas à dormir. L'impossibilité de sortir de la veille est quelque chose d'« objectif », d'indépendant de mon initiative. Cette impersonnalité absorbe ma conscience ; la conscience est dépersonnalisée. Je ne veille pas : « ça » veille. Peut-être la mort est-elle une négation absolue où « la musique

est finie » (on n'en sait rien, d'ailleurs). Mais dans l'affolante « expérience » de l'« il y a », on a l'impression d'une impossibilité totale d'en sortir et d'arrêter la musique ».

C'est là un thème que j'ai retrouvé chez Maurice Blanchot, bien que lui ne parle pas de l'« il y a », mais du « neutre » ou du « dehors ». Il a ici une abondance de formules très suggestives : il parle du « remue-ménage » de l'être, de sa « rumeur », de son « murmure ». Une nuit dans une chambre d'hôtel où, derrière la cloison, « ça n'arrête pas de remuer » ; « on ne sait pas ce qu'ils font, à côté ». Quelque chose de très proche de l'« il y a ». Il ne s'agit plus d'« états d'âme », mais d'une fin de la conscience objectivante, d'une inversion du psychologique. C'est probablement là le vrai sujet de ses romans et de ses récits.

Ph. N. Vous voulez dire que dans les œuvres de Blanchot il n'y a ni psychologie ni sociologie, mais ontologie ? Car dans cet « il y a », qu'il soit ou non horrible, ce qui est en jeu, c'est l'être ?

E. L. Chez Blanchot, ce n'est plus de l'être, et ce n'est plus un « quelque chose », et

il y faut toujours dédire ce que l'on dit — c'est un événement qui n'est ni être ni néant. Dans son dernier livre¹, Blanchot appelle cela « désastre », ce qui ne signifie ni mort ni malheur, mais comme de l'être qui se serait détaché de sa fixité d'être, de sa référence à une étoile, de toute existence cosmologique, un *désastre*. Il donne au substantif désastre un sens presque verbal. De cette situation affolante, obsédante, il semble que pour lui il soit impossible de sortir. Dans le petit livre de 1947 dont nous parlons en ce moment, comme dans celui qui le suivit sous le titre de *Le Temps et l'Autre* en 1948, les idées auxquelles je tiens aujourd'hui se cherchent encore, bien des intuitions se produisent qui marquent un parcours plutôt qu'un aboutissement. Ce qui s'est présenté comme exigence, c'est une tentative de sortir de l'« il y a », sortir du non-sens. Dans *De l'existence à l'existant*, j'analysais d'autres modalités de l'être, pris dans son sens verbal : la fatigue, la paresse, l'effort. Je montrais dans ces phénomènes un effroi devant l'être, un recul impuisant, une évasion et, par conséquent, là encore, l'ombre de l'« il y a ».

1. *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1981.

Ph. N. Quelle était alors la « solution » que vous proposiez ?

E. L. Ma première idée était que peut-être l'« étant », le « quelque chose » qu'on peut désigner du doigt, correspond à une maîtrise de l'« il y a » qui effraie dans l'être. Je parlais donc de l'étant ou de l'existant déterminé, comme d'une aube de clarté dans l'horreur de l'« il y a », d'un moment où le soleil se lève, où les choses apparaissent pour elles-mêmes, où elles ne sont pas portées par l'« il y a », mais le dominant. Ne dit-on pas que la table est, que les choses sont ? On rattache alors l'être à l'existant, et déjà le moi y domine les existants qu'il possède. Je parlais ainsi de l'« hypostase » des existants, c'est-à-dire du passage allant de l'être à un *quelque chose*, de l'état de verbe à l'état de chose. L'être qui se pose, pensais-je, est « sauvé ». En fait, cette idée n'était qu'une première étape. Car le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine. L'encombrement de l'existence était la forme que prenait pour moi le fameux « Souci » heideggerien.

D'où un tout autre mouvement : pour sortir de l'« il y a », il faut non pas se poser, mais se déposer ; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est

la relation sociale avec autrui, la relation désintéressée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie. Je me méfie du mot « amour » qui est galvaudé, mais la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre, m'a paru dès cette époque arrêter le bruitement anonyme et insensé de l'être. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'« il y a ». Depuis que cela s'est imposé à moi et s'est clarifié dans mon esprit, je n'ai plus guère parlé dans mes livres de l'« il y a » pour lui-même. Mais l'ombre de l'« il y a », et du non-sens, me parut encore nécessaire comme l'épreuve même du désintéressement.

4. La solitude de l'être

Ph. N. Après *De l'existence à l'existant*, vous avez écrit *Le Temps et l'Autre*, volume rassemblant quatre conférences faites au Collège de philosophie de Jean Wahl. Dans quelles circonstances avez-vous été amené à faire ces conférences ?

E. L. Jean Wahl — à qui je dois beaucoup — était à l'affût de tout ce qui avait un sens, même en dehors des formes consacrées traditionnellement à sa manifestation. Il s'intéressait spécialement à la continuité entre l'art et la philosophie. Il pensait qu'il fallait, à côté de la Sorbonne, donner occasion à des discours non académiques de se faire entendre. Il avait donc fondé pour cela ce Collège au quartier latin. C'était l'endroit où le non-conformisme intellectuel — et même ce qui se croyait tel — était toléré et attendu.

Ph. N. Alors que beaucoup d'esprits, en 1948, s'occupaient de l'aspect social des problèmes, après ce grand bouleversement qu'avaient été la guerre et la Libération, vous étiez fidèle à votre projet métaphysique ?

E. L. Certes, mais n'oubliez pas que c'était l'époque où Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty dominaient l'horizon philosophique, où arrivait en France la phénoménologie allemande, où Heidegger commençait à être connu. On ne débattait pas que des problèmes sociaux ; il y avait une sorte d'ouverture générale et une curiosité pour tout. Je ne crois pas d'ailleurs que la philosophie pure puisse être pure sans aller au « problème social ».

Le Temps et l'Autre est une recherche sur la relation avec autrui en tant qu'elle a pour élément le temps ; comme si le temps était la transcendance, était, par excellence, l'ouverture sur autrui et sur l'Autre. Cette thèse sur la transcendance, pensée comme dia-chronie, où le Même est non-in-différent à l'Autre sans l'inventir aucunement — pas même par la coïncidence la plus formelle avec lui dans une simple simultanéité —, où l'étrangeté du futur ne se décrit

pas d'emblée dans sa référence au présent où il aurait à venir et où il serait déjà anticipé dans une pro-tention, cette thèse (qui me préoccupe beaucoup aujourd'hui) n'était, il y a trente ans, qu'entrevue. Dans *Le Temps et l'Autre*, elle était traitée à partir d'une série d'évidences plus immédiates qui préparaient quelques éléments du problème, tel que je le vois maintenant.

Ph. N. « *Le but de ces conférences, écrivez-vous à la première page, est de montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.* »¹ C'est une façon étrange de commenter : car c'est supposer que la solitude est en soi un problème.

E. L. La solitude était un thème « existentialiste ». L'existence était décrite à l'époque comme le désespoir de la solitude, ou comme l'isolement dans l'angoisse. Le livre représente une tentative de sortir de cet isolement de l'exister, comme le livre précédent signifiait

1. *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 17.

une tentative de sortir de l'« il y a ». Là encore, il y a deux étapes. J'examine d'abord une « sortie » vers le monde, dans la connaissance. Mon effort consiste à montrer que le savoir est en réalité une immanence, et qu'il n'y a pas de rupture de l'isolement de l'être dans le savoir ; que d'autre part dans la communication du savoir on se trouve à côté d'autrui, pas confronté à lui, pas dans la droiture de l'en-face-de lui. Mais être en rapport direct avec autrui, ce n'est pas thématiser autrui et le considérer de la même manière qu'on considère un objet connu, ni lui communiquer une connaissance. En réalité, le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé ; l'existence est la seule chose que je ne puisse communiquer ; je peux la raconter, mais je ne peux partager mon existence. La solitude apparaît donc ici comme l'isolement qui marque l'événement même d'être. Le social est au-delà de l'ontologie.

Ph. N. Vous écrivez : « Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives. Je

La solitude de l'être

touche un objet, je vois l'autre ; mais je ne suis pas l'autre. »¹

E. L. C'est la mise en question de cet avec, comme possibilité de sortir de la solitude, qui est formulée ici. « Exister avec » représente-t-il un partage véritable de l'existence ? Comment réaliser ce partage ? — Ou encore (car le mot de « partage » signifierait que l'existence serait de l'ordre de l'avoir) : y a-t-il une participation à l'être qui nous fasse sortir de la solitude ?

Ph. N. On peut partager ce que l'on a, on ne peut partager ce que l'on est ?

E. L. Aussi bien, la relation fondamentale de l'être, chez Heidegger, n'est-elle pas la relation avec autrui, mais avec la mort, où tout ce qu'il y a de non-authentique dans la relation avec autrui se dénonce, puisqu'on meurt seul.

P. N. Vous poursuivez : « Je suis tout seul, c'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon existence, qui constitue l'élément absolu.

1. *Op. cit.*, p. 21.

ment intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres, sauf l'exister. Dans ce sens, être c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être, qui est ce qu'il y a de plus privé en moi. De sorte que tout élargissement de ma connaissance, de mes moyens de m'exprimer, demeure sans effet sur ma relation avec l'exister, relation intérieure par excellence. »

E. L. Il faut bien comprendre cependant que la solitude n'est pas en soi le thème premier de ces réflexions. Elle est seulement une des marques de l'être. Il ne s'agit pas de sortir de la solitude, mais bien de *sortir de l'être*.

Ph. N. Donc, la première solution, c'est la sortie de soi que constitue le rapport au monde dans la connaissance et dans ce que vous appelez les « *nourritures* ».

E. L. J'entends par là toutes les nourritures terrestres : les jouissances par lesquelles

le sujet trompe sa solitude. L'expression même « *tromper sa solitude* » indique le caractère illusoire et purement apparent de cette sortie de soi. En ce qui concerne la connaissance : elle est par essence une relation avec ce qu'on égale et englobe, avec ce dont on suspend l'altérité, avec ce qui devient immanent, parce que c'est à ma mesure et à mon échelle. Je pense à Descartes, qui disait que le *cogito* peut se donner le soleil et le ciel ; la seule chose qu'il ne puisse se donner, c'est l'idée de l'Infini. La connaissance est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense. Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité de sortir de soi ; dès lors, la *socialité* ne peut avoir la même structure que la connaissance.

Ph. N. Il y a là quelque chose de paradoxal. Pour la conscience ordinaire, au contraire, la connaissance est, presque par définition, ce qui nous fait sortir de nous. Alors que vous soutenez que dans la connaissance, même des astres, de ce qui est le plus loin, nous restons dans l'élément du « même » ?

E. L. La connaissance a toujours été interprétée comme assimilation. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être

absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de « prendre » dans le « comprendre ». La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre ; elle ne remplace pas la socialité ; elle est encore et toujours une solitude.

Ph. N. Vous parlez à cet égard de la connaissance comme d'une lumière : ce qui est éclairé est par là même possédé.

E. L. Ou possédable. Jusqu'aux étoiles les plus lointaines.

Ph. N. Par différence, la sortie de la solitude va être une dépossession ou une déprise ?

E. L. La socialité sera une façon de sortir de l'être autrement que par la connaissance. La démonstration n'est pas menée jusqu'au bout dans ce livre, mais c'est le temps qui m'apparaissait alors comme un élargissement de l'existence. Le livre montre d'abord dans la relation avec autrui des structures qui ne se réduisent pas à l'intentionnalité. Il met en doute l'idée husserlienne que l'intentionnalité représente la spiritualité même de l'esprit. Et le livre

essaie de comprendre le rôle du temps dans cette relation : le temps n'est pas une simple expérience de la durée, mais un dynamisme qui nous mène ailleurs que vers les choses que nous possédons. Comme si, dans le temps, il y avait un mouvement au-delà de ce qui est égal à nous. Le temps comme relation à l'altérité inatteignable et, ainsi, interruption du rythme et de ses retours. Les deux principales analyses qui soutiennent cette thèse dans *Le Temps et l'Autre* concernent, d'une part, la relation érotique, relation — sans confusion — avec l'altérité du féminin et, d'autre part, la relation de paternité allant de moi à un autre qui, en un certain sens, est encore moi et cependant absolument autre ; temporalité rapprochée de la concrétude et du paradoxe logique de la fécondité. Relations avec l'altérité qui tranchent sur celles où le Même domine ou absorbe ou englobe l'Autre et dont le savoir est le modèle.

5. L'amour et la filiation

Ph. N. La première analyse où la relation à l'*autre* rompt avec le modèle du sujet prenant connaissance d'un objet, serait donc celle qui concerne l'*éros*, malgré les métaphores qui suggèrent que l'amour est connaissance. L'altérité d'autrui serait-elle significative comme le futur du temps ?

E. L. Dans l'*éros* s'exalte entre êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique, laquelle distingue formellement n'importe quel individu de n'importe quel autre. Mais l'altérité érotique ne se borne pas non plus à celle qui, entre êtres comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent. Le féminin est autre pour un être masculin, non seulement parce que de nature différente, mais aussi en tant que l'altérité est, en quelque façon, sa nature. Il ne s'agit pas,

dans la relation érotique, d'un autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité en lui. Dans *Le Temps et l'Autre*, où le masculin et le féminin ne sont pas pensés dans la réciprocité neutre qui commande leur commerce interpersonnel, où le moi du sujet est posé dans sa virilité et où est même recherchée — est-ce pur anachronisme ? — la structure ontologique propre de la féminité (dont je dirai quelques mots tout à l'heure), le féminin est décrit comme le *de soi autre*, comme l'origine du concept même de l'altérité. Qu'importent la pertinence ultime de ces vues et les correctifs importants qu'elles demandent ! Elles permettent de saisir dans quel sens, irréductible à celui de la différence numérique et de la différence de nature, on peut penser l'altérité qui commande la relation érotique. Rien dans cette relation ne réduit l'altérité qui s'exalte en elle. Tout à l'opposé de la connaissance qui est suppression de l'altérité et qui, dans le « savoir absolu » de Hegel, célèbre « l'identité de l'identique et du non-identique », l'altérité et la dualité ne disparaissent pas dans la relation amoureuse. L'idée d'un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre.

Ph. N. Ce serait le ne-pas-connaître-autrui qui ferait la relation ?

E. L. Le ne-pas-connaître n'est pas ici à comprendre comme une *privation* de la connaissance. L'imprévisibilité n'est la forme de l'altérité que relativement à la connaissance. Pour celle-ci, l'autre, c'est essentiellement, ce qui est imprévisible. Mais l'altérité, dans l'éros, n'est pas synonyme de l'imprévisibilité. Ce n'est pas comme un raté du savoir que l'amour est amour.

Ph. N. Voici quelques lignes du chapitre de *Le Temps et l'Autre* consacré à la relation amoureuse : « La différence de sexe n'est pas la dualité de deux termes complémentaires. Car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. Or dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c'est d'avance poser l'amour comme fusion. Le pathétique de l'amour consiste au contraire dans une dualité insurmontable des êtres ; c'est, une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas ipso facto l'altérité, mais elle la conserve. L'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient nôtre ou qui devient nous, il se retire au

contraire dans son mystère. Ce qui m'importe, dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin est dans l'existence un événement, différent de celui de la transcendance spatiale ou de l'expression, qui vont vers la lumière ; c'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, ou la pudeur. Aussi cette altérité du féminin ne consiste-t-elle pas en une simple extériorité d'objet. Elle n'est pas faite non plus d'une opposition de volontés. »

« ... La transcendance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement de la conscience. Mais il n'est pas pour cela inconscient ou subconscient, et je ne vois pas d'autre possibilité que de l'appeler mystère. Alors qu'en posant autrui comme liberté, en le pensant en termes de lumière, nous sommes obligés d'avouer l'échec de la communication, nous n'avons ici avoué que l'échec du mouvement qui tend à saisir ou à posséder une liberté. C'est seulement en montrant ce pourquoi l'éros diffère de la possession et du pouvoir que nous pouvons admettre une communication dans l'éros. Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance. Il faut reconnaître

sa place exceptionnelle parmi les relations. C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui, dans un monde où tout est là, n'est jamais là. »¹

E. L. Vous voyez, cette dernière proposition atteste le souci de penser ensemble le temps et l'autre. Peut-être, d'autre part, toutes ces allusions aux différences ontologiques entre le masculin et le féminin paraîtront-elles moins archaïques, si, au lieu de diviser l'humanité en deux espèces (ou en deux genres), elles voulaient signifier que la participation au masculin et au féminin était le propre de tout être humain. Serait-ce le sens de l'énigmatique verset de *Genèse*, I, 27 : « homme et femme il les créa » ?

Ph. N. Vous poursuivez par une analyse de la volupté : « Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le tout ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. C'est cette recherche de la caresse qui en constitue l'essence, par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné

fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. Et la caresse est l'attente de cet avenir pur sans contenu. »¹

Il y a une seconde figure de relation avec autrui qui ne soit pas une relation de connaissance et réalise authentiquement la sortie hors de l'être, et qui implique elle aussi la dimension du temps : c'est la filialité.

E. L. La filialité est encore plus mystérieuse : c'est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi ; le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété.

Ph. N. Vous dites que le fils représente des possibilités qui sont pour le père impossibles et qui cependant sont ses possibilités ?

E. L. J'ai prononcé un jour chez Jean Wahl une conférence sur la filialité que j'ai in-

1. *Op. cit.*, p. 82.

titulée « Au-delà du possible », comme si mon être, dans la fécondité — et à partir des possibilités des enfants — dépassait les possibilités inscrites dans la nature d'un être. Je voudrais souligner le bouleversement — que cela signifie — de la condition ontologique et même logique de la substance, d'une part, de la subjectivité transcendante, de l'autre.

Ph. N. Vous voyez en ceci un trait proprement ontologique et non pas seulement un accident psychologique ou peut-être une ruse de la biologie ?

E. L. Je crois que les « accidents » psychologiques sont les manières sous lesquelles se montrent les relations ontologiques. Le psychologique n'est pas une péripétie.

Le fait de voir les possibilités de l'autre comme vos propres possibilités, de pouvoir sortir de la clôture de votre identité et de ce qui vous est imparti vers quelque chose qui ne vous est pas imparti et qui cependant est de vous — voilà la paternité. Cet avenir au-delà de mon propre être, dimension constitutive du temps, prend dans la paternité un contenu concret. Il ne faut pas que ceux qui n'ont pas d'enfants y voient une dépréciation quelconque ; la filialité

biologique n'est que la figure première de la filialité; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique. On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que j'appelle « au-delà du possible ».

Ph. N. Pouvez-vous donner des exemples de ces filiations spirituelles ? Y a-t-il quelque chose de tel dans la relation du maître au disciple ?

E. L. Filiation et fraternité — relations parentales sans bases biologiques — métaphores courantes de notre vie quotidienne. La relation de maître à disciple ne s'y réduit pas, mais les comporte certainement.

Ph. N. Vous écrivez : « La paternité est une relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi. La relation du moi avec un moi-même qui est cependant étranger à moi. Le fils en effet n'est pas simplement mon œuvre, comme un poème ou comme un objet fabriqué, il n'est pas non plus ma propriété. Ni les caté-

gories du pouvoir ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer la relation avec l'enfant. Ni la notion de cause, ni la notion de propriété ne permettent de saisir le fait de la fécondité. Je n'ai pas mon enfant, je suis, en quelque manière, mon enfant. Seulement les mots « je suis » ont ici une signification différente de la signification éléatique ou platonicienne. Il y a une multiplicité et une transcendence dans ce verbe exister, une transcendence qui manque même aux analyses existentialistes les plus hardies. D'autre part, le fils n'est pas un événement quelconque qui m'arrive, comme par exemple ma tristesse, mon épreuve ou ma souffrance. C'est un moi, c'est une personne. Enfin, l'altérité du fils n'est pas celle d'un alter ego ; la paternité n'est pas une sympathie, par laquelle je peux me mettre à la place du fils ; c'est par mon être que je suis mon fils et non par la sympathie [...] Ce n'est pas selon la catégorie de la cause, mais selon la catégorie du père que se fait la liberté et que s'accomplit le temps [...] La paternité n'est pas simplement un renouvellement du père dans le fils et sa confusion avec lui. Elle est aussi l'extériorité du père par rapport au fils. Elle est un exister pluraliste. »¹

1. *Op. cit.*, pp. 86-87.

6. Secret et liberté

Ph. N. Nous parlerons aujourd'hui de *Totalité et Infini*, livre qui date de 1961 et qui, avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, est un de vos principaux ouvrages de philosophie. Le titre contient en lui-même un problème ou une question. En quoi « totalité » et « infini » s'opposent-ils ?

E. L. Dans la critique de la totalité que comporte l'association même de ces deux mots, il y a une référence à l'histoire de la philosophie. Cette histoire peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps la conscience du tout. Contre cette totalisation, il y a eu, dans l'his-

toire de la philosophie, peu de protestations. En ce qui me concerne, c'est dans la philosophie de Franz Rosenzweig, laquelle est essentiellement une discussion de Hegel, que j'ai rencontré pour la première fois une critique radicale de la totalité. Cette critique part de l'expérience de la mort ; dans la mesure où l'individu englobé dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité ne s'est pas « totalisée ». Chez Rosenzweig, il y a donc un éclatement de la totalité, et l'ouverture d'une tout autre voie dans la recherche du sensé.

Ph. N. Voie que la philosophie occidentale n'a pas explorée, et à laquelle, massivement, elle a préféré celle des systèmes ?

E. L. C'est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la philosophie occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgia de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de

l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute sa satisfaction à l'esprit.

Ph. N. Cette vision globalisante, qui caractérise donc les grands systèmes philosophiques, vous paraît faire insulte à une autre expérience du sens ?

E. L. L'expérience irréductible et ultime de la relation me paraît en effet être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers ; la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique.

Ph. N. S'opposant à l'idée qu'on peut totaliser ultimement tout le sens dans un unique savoir, il y a des choses que vous appelez « non-synthétisables ». Ce seront donc les situations éthiques ?

E. L. Le non-synthétisable par excellen-

ce, c'est certainement la relation entre hommes. On peut aussi se demander si l'idée de Dieu, surtout telle que la pense Descartes, peut faire partie d'une totalité de l'être, et si elle n'est pas, bien plutôt, transcendante à l'être. Le terme de « transcendance » signifie précisément le fait qu'on ne peut penser Dieu et l'être ensemble. De même, dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre, mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face.

Ph. N. Autre exemple de non-synthétisable, que vous citez dans le livre. Une vie humaine, avec la naissance et la mort, peut être écrite par quelqu'un d'autre, par celui qui n'est pas mort justement, que vous appelez le survivant ou l'historien. Or chacun perçoit qu'il y a une différence irréductible entre le parcours de sa vie et ce qui en sera consigné ensuite dans la succession chronologique des événements de l'histoire et du monde. Ma vie et l'histoire ne forment donc pas une totalité ?

E. L. En effet, les deux points de vue sont absolument non-synthétisables. Entre les hommes est absente cette sphère du commun

que toute synthèse présuppose. L'élément commun qui permet de parler d'une société objectivée, et par lequel l'homme ressemble aux choses et s'individualise comme une chose, n'est pas premier. La véritable subjectivité humaine est indiscernable, selon l'expression de Leibniz, et par conséquent ce n'est pas comme des individus d'un genre que les hommes sont ensemble. On a toujours su cela, en parlant du secret de la subjectivité ; mais ce secret a été ridiculisé par Hegel : parler ainsi, c'était bon pour la pensée romantique...

Ph. N. Dans les pensées de la totalité il y a du totalitarisme, puisque le secret y est inadmissible ?

E. L. Ma critique de la totalité est venue en effet après une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée.

Ph. N. Parlons de philosophie politique. Dans *Totalité et Infini*, vous essayez de fonder la « socialité » sur autre chose qu'un concept global et synthétique de « la » société. Vous écrivez cette phrase : « *Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité his-*

torique, mais aussi à partir du secret, qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. »¹ Une société respectueuse des libertés ne saurait donc avoir pour fondement simplement le « libéralisme », théorie objective de la société qui pose que celle-ci fonctionne mieux quand on laisse aller les choses libéralement. Un tel libéralisme ferait dépendre la liberté d'un principe objectif et non pas du secret essentiel des vies. La liberté ne serait alors que toute relative : il suffirait qu'on prouve objectivement la plus grande efficacité, au plan politique ou économique, d'un type donné d'organisation, pour que la liberté reste sans voix. Pour fonder une société authentiquement libre, il ne faut rien de moins que l'idée métaphysique du « secret » ?

E. L. *Totalité et Infini* est mon premier livre qui va dans ce sens. Il veut poser le problème du contenu de la relation intersubjective. Car ce que nous avons dit jusqu'à présent est seulement négatif. En quoi consiste positivement cette « socialité » différente de la socialité

1. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, Ed. 1974, p. 29.

totale et additionnelle ? C'est cela qui m'a préoccupé dans la suite. La phrase que vous avez lue reste encore assez formelle par rapport à ce qui m'apparaît aujourd'hui comme l'essentiel.

Car il ne faut pas déduire de ce que je viens de dire une sous-estimation quelconque de la raison et de l'aspiration de la raison à l'universalité. Seulement, je tente de déduire la nécessité d'un social rationnel des exigences mêmes de l'intersubjectif tel que je le décris. Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ?

Ph. N. Dans le premier cas, on a une conception de la politique qui en fait une régulation interne à la société, comme dans une société d'abeilles ou de fourmis ; c'est une conception naturaliste et « totalitaire ». Dans le

ÉTHIQUE ET INFINI

second cas, il y a une régulation supérieure, d'une autre nature, éthique, surplombant la politique ?

E. L. La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique. Cette seconde forme de socialité rendrait justice à ce secret qu'est pour chacun sa vie, secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelque domaine rigoureusement privé d'une intériorité fermée, mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas et qui, ainsi, est principe d'individuation absolue.

7. Le visage

Ph. N. Dans *Totalité et Infini*, vous parlez longuement du visage. C'est là un de vos thèmes fréquents. En quoi consiste et à quoi sert cette phénoménologie du visage, c'est-à-dire cette analyse de ce qui se passe quand je regarde autrui face à face ?

E. L. Je ne sais si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux !

Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.

Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitait à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer.

Ph. N. Les récits de guerre nous disent en effet qu'il est difficile de tuer quelqu'un qui vous regarde de face.

E. L. Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un « personnage » : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils

d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : « tu ne tueras point ». Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli — malignité du mal. Elle apparaît aussi dans les Ecritures, auxquelles l'humanité de l'homme est exposée autant qu'elle est engagée dans le monde. Mais à vrai dire l'apparition, dans l'être, de ces « étrangetés éthiques » — humanité de l'homme — est une rupture de

l'être. Elle est signifiante, même si l'être se re-
noue et se reprend.

Ph. N. Autrui est visage ; mais autrui, également, me parle, et je lui parle. Est-ce que le discours humain n'est pas aussi une façon de rompre ce que vous appelez « totalité » ?

E. L. Certainement. Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. J'ai refusé tout à l'heure la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui ; c'est le discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique.

Ph. N. Mais puisque la relation éthique est au-delà du savoir, et que d'autre part elle est authentiquement assumée par le discours, c'est donc que le discours lui-même n'est pas quelque chose de l'ordre du savoir ?

E. L. J'ai toujours distingué, en effet, dans le discours, le *dire* et le *dit*. Que le *dire*

doive comporter un *dit* est une nécessité du même ordre que celle qui impose une société, avec des lois, des institutions et des relations sociales. Mais le *dire*, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un ; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui.

Ph. N. Dans le visage d'autrui, il y a, dites-vous, une « élévation », une « hauteur ». Autrui est plus haut que moi. Qu'entendez-vous par là ?

E. L. Le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. Et moi, qui que je sois, mais en tant

que « première personne », je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel.

Ph. N. On a envie de vous dire : oui, dans certains cas... Mais dans d'autres, au contraire, la rencontre d'autrui se fait sur le mode de la violence, de la haine et du dédain.

E. L. Certes. Mais je pense que quelle que soit la motivation qui explique cette inversion, l'analyse du visage telle que je viens de la faire, avec la maîtrise d'autrui et sa pauvreté, avec ma soumission et ma richesse, est première. Elle est le présumé de toutes les relations humaines. S'il n'y avait pas cela, nous ne dirions même pas, devant une porte ouverte : « Après vous, Monsieur ! ». C'est un « Après vous, Monsieur ! » originel que j'ai essayé de décrire.

Vous avez parlé de la passion de haine. Je craignais une objection beaucoup plus grave : comment se fait-il qu'on puisse punir et réprimer ? Comment se fait-il qu'il y ait une justice ? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce que je

sais ce que mon prochain est par rapport aux tiers ? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale.

Ph. N. Voici donc, dans votre métaphysique, l'expérience cruciale : celle qui permet de sortir de l'ontologie de Heidegger comme ontologie du Neutre, ontologie sans morale. Est-ce à partir de cette expérience éthique que vous construisez une « éthique » ? Car ensuite, l'éthique est faite de règles ; il faut établir ces règles ?

E. L. Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. Je ne crois pas en effet que toute philosophie doive être programmatique. C'est Husserl surtout qui a mis en avant l'idée d'un programme de la philosophie. On peut sans

doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre.

Ph. N. Pouvez-vous préciser en quoi cette découverte de l'éthique dans le visage rompt avec les philosophies de la totalité ?

E. L. Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Egal. Dans la vérité, l'être est embrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'*ideatum* de cette idée, c'est-à-dire ce que cette idée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. Pour Descartes, c'est là une des preuves de l'existence de Dieu : la pensée n'a pas pu produire quelque chose qui la dépasse ; il fallait que cette chose fût

Le visage

mise en nous. Il faut donc admettre un Dieu infini qui a mis en nous l'idée de l'Infini. Mais ce n'est pas la preuve recherchée par Descartes qui m'intéresse ici. Je réfléchis ici dans l'étonnement à cette disproportion entre ce qu'il appelle la « réalité objective » et la « réalité formelle » de l'idée de Dieu, au paradoxe même — si anti-grec — d'une idée « mise » en moi, alors que Socrate nous a appris qu'il est impossible de *mettre* une idée dans une pensée sans l'y avoir déjà trouvée.

Or, dans le visage, tel que j'en décris l'ap-proche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. Chez Descartes l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini.

8. La responsabilité pour autrui

Ph. N. Dans votre dernier grand livre publié, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, vous parlez de la responsabilité morale. Husserl avait déjà parlé de la responsabilité, mais d'une responsabilité pour la vérité ; Heidegger avait parlé de l'authenticité ; vous-même, qu'entendez-vous par responsabilité ?

E. L. Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif.

J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même

ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage.

Ph. N. Comment, ayant découvert autrui dans son visage, le découvre-t-on comme celui envers qui on est responsable ?

E. L. En décrivant positivement le visage, et non pas seulement négativement. Vous vous souvenez de ce que nous disions : l'abord du visage n'est pas de l'ordre de la perception pure et simple, de l'intentionnalité qui va vers l'adéquation. Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement un *pour autrui*. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même.

Ph. N. En quoi cette responsabilité pour autrui définit-elle la structure de la subjectivité ?

La responsabilité pour autrui

E. L. La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre. La proximité d'autrui est présentée dans le livre comme le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens — en tant que je suis — responsable de lui. C'est une structure qui ne ressemble nullement à la relation intentionnelle qui nous rattache, dans la connaissance, à l'objet — de quelque objet qu'il s'agisse, fût-ce un objet humain. La proximité ne revient pas à cette intentionalité ; en particulier elle ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu.

Ph. N. Je peux connaître quelqu'un à la perfection, mais cette connaissance ne sera jamais par elle-même une proximité ?

E. L. Non. Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui.

Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Etre esprit humain, c'est cela. L'incarnation de la subjectivité humaine garantit sa spiritualité (je ne vois pas ce que les anges pourraient se donner ou comment ils pourraient s'entraider). Dia-conie avant tout dialogue : j'analyse la relation inter-humaine comme si, dans la proximité avec autrui — par delà l'image que je me fais de l'autre homme — son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins, visage), était ce qui m'ordonne de le servir. J'emploie cette formule extrême. Le visage me demande et m'ordonne. Sa signification est un ordre signifié. Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signification même du visage.

Ph. N. Vous dites à la fois « il me demande » et « il m'ordonne ». N'y a-t-il pas contradiction ?

E. L. Il me demande comme on demande quelqu'un qu'on commande, comme quand on dit : « On vous demande. »

Ph. N. Mais autrui n'est-il pas aussi responsable à mon égard ?

E. L. Peut-être, mais ceci est son affaire. Un des thèmes fondamentaux, dont nous n'avons pas encore parlé, de *Totalité et Infini*, est que la relation intersubjective est une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciprocité, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « *Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.* »¹ Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres.

1. *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310.

Ph. N. C'est-à-dire que si les autres ne font pas ce qu'ils ont à faire, c'est à cause de moi ?

E. L. Il m'est arrivé de dire quelque part — c'est un mot que je n'aime pas beaucoup citer, car il doit être complété par d'autres considérations — que je suis responsable des persécutions que je subis. Mais seulement moi ! Mes « proches » ou « mon peuple » sont déjà les autres et, pour eux, je réclame justice.

Ph. N. Vous allez jusque là !

E. L. Puisque je suis responsable même de la responsabilité d'autrui. Ce sont là des formules extrêmes, qu'il ne faut pas détacher de leur contexte. Dans le concret, beaucoup d'autres considérations interviennent et exigent la justice même pour moi. Les lois écartent certaines conséquences pratiquement. Mais la justice n'a de sens que si elle conserve l'esprit du dés-intéressement qui anime l'idée de la responsabilité pour l'autre homme. En principe le moi ne s'arrache pas à sa « première personne » ; il soutient le monde. La subjectivité, se constituant dans le mouvement même où à elle incombe d'être responsable pour l'autre, va jus-

qu'à la substitution pour autrui. Elle assume la condition — ou l'incondition — d'otage. La subjectivité comme telle est initialement otage ; elle répond jusqu'à expier pour les autres.

On peut se montrer scandalisé par cette conception utopique et, pour un moi, inhumaine. Mais l'humanité de l'humain — la vraie vie — est absente. L'humanité dans l'être historique et objectif, la percée même du subjectif, du psychisme humain, dans son originelle vigilance ou dégrisement, c'est l'être qui se défait de sa condition d'être : le dés-intéressement. C'est ce que veut dire le titre du livre : « *autrement qu'être* ». La condition ontologique que se défait, ou est dé faite, dans la condition ou l'incondition humaine. Être humain, cela signifie : vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l'être, en un « autrement qu'être ». Non pas seulement en un « être autrement » ; être autrement c'est encore être. L'« autrement qu'être », en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'événement de son in-quiétude, de son dés-intéressement, de la mise-en-question de cet être — ou de cet *essement* — de l'étant.

C'est moi qui supporte autrui, qui en suis responsable. On voit ainsi que dans le sujet humain, en même temps qu'une sujétion totale, se

ÉTHIQUE ET INFINI

manifeste ma primo-géniture. Ma responsabilité est inessable, personne ne saurait me remplacer. De fait, il s'agit de dire l'identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c'est-à-dire à partir de cette position ou de cette déposition du moi souverain dans la conscience de soi, déposition qu'est précisément sa responsabilité pour autrui. La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que, *humainement*, je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l'unique. Moi non-interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet. C'est dans ce sens précis que Dostoïevski dit : « *Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres.* »

9. La gloire du témoignage

Ph. N. La relation éthique nous fait sortir de la « solitude » de l'être. Mais si nous ne sommes plus alors dans l'être, sommes-nous seulement dans une société ?

E. L. Vous pensez : que devient l'Infini qu'annonçait le titre : « Totalité et Infini » ? Je ne redoute pas le mot de Dieu, qui apparaît très souvent dans mes essais. L'Infini me vient à l'idée dans la signification du visage. Le visage *signifie* l'Infini. Celui-ci n'apparaît jamais comme thème, mais dans cette signification éthique elle-même : c'est-à-dire dans le fait que plus je suis juste, plus je suis responsable ; on n'est jamais quitte à l'égard d'autrui.

Ph. N. Il y a un infini dans l'exigence éthique en ceci, qu'elle est insatiable ?

E. L. Oui. Elle est exigence de sainteté. A aucun moment, personne ne peut dire : j'ai fait tout mon devoir. Sauf l'hypocrisie... C'est en ce sens qu'il y a une ouverture au-delà de ce qui se délimite ; et telle est la manifestation de l'Infini. Ce n'est pas une « manifestation » au sens de « dévoilement », qui serait adéquation à une donnée. Le propre, au contraire, de la relation à l'Infini, c'est qu'elle n'est pas dévoilement. Quand, en présence d'autrui, je dis « Me voici ! », ce « Me voici ! » est le lieu par où l'Infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir. Il n'apparaît pas, puisqu'il n'est pas thématisé, en tout cas originellement. Le « Dieu invisible » n'est pas à comprendre comme Dieu invisible aux sens, mais comme Dieu non-thématisable dans la pensée, et cependant comme non-indifférent à la pensée qui n'est pas thématization, et probablement même pas une intensionnalité.

Je vais vous conter un trait singulier de la mystique juive. Dans certaines prières très anciennes, fixées par d'antiques autorités, le fidèle commence par dire à Dieu « tu » et finit la proposition commencée en disant « il », comme si, au cours de cette approche du « toi » survenait sa transcendance en « il ». C'est ce que j'ai appelé, dans mes descriptions, l'« illéi-

té » de l'Infini. Ainsi, dans le « Me voici ! » de l'approche d'autrui, l'Infini ne se montre pas. Comment prend-il sens alors ? Je dirai que le sujet qui dit « Me voici ! » *témoigne* de l'Infini. C'est par ce témoignage, dont la vérité n'est pas vérité de représentation ou de perception, que se produit la révélation de l'Infini. C'est par ce témoignage que la gloire même de l'Infini se glorifie. Le terme « gloire » n'appartient pas au langage de la contemplation.

Ph. N. Mais attendez : qui témoigne de quoi et de qui dans le témoignage ? Le témoin ou le prophète dont vous parlez, qu'a-t-il vu passer, dont il ait à rendre témoignage ?

E. L. Vous continuez là à penser le témoignage comme basé sur une connaissance et sur une thématization. Le concept de témoignage que j'essaie de décrire implique certes un mode de révélation, mais cette révélation ne nous *donne* rien. Le parler philosophique revient toujours, lui, à une thématization...

Ph. N. ... On pourrait d'ailleurs vous demander pourquoi vous-même thématisez tout

cela, et en ce moment même. N'est-ce pas aussi, en un sens, pour témoigner ?

E. L. Je me suis fait, naturellement, cette objection. J'ai parlé quelque part du *dire philosophique* comme d'un dire qui est dans la nécessité de toujours se dédire. J'ai même fait de ce dédit un mode propre du philosophe. Je ne nie pas que la philosophie soit une connaissance, en tant qu'elle nomme même ce qui n'est pas nommable, et thématise ce qui n'est pas thématizable. Mais en donnant ainsi, à ce qui rompt avec les catégories du discours, la forme du *dit*, peut-être imprime-t-elle dans le dit les traces de cette rupture.

Le témoignage éthique est une révélation qui n'est pas une connaissance. Encore faut-il dire qu'on ne « témoigne », sur ce mode, que de l'Infini, que de Dieu, dont aucune présence ni aucune actualité n'est *capable*. Il n'y a pas d'infini actuel, disaient les philosophes. Ce qui pourrait passer pour un « défaut » de l'infini est au contraire une caractéristique positive de l'infini — son infinité même.

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, j'écrivais ceci : « De l'Infini dont aucun thème, aucun présent n'est capable, témoigne donc le sujet ou l'Autre dans le Même, en tant que le Même est pour l'Autre. Où la diffé-

La gloire du témoignage

rence s'absorbe dans la mesure que la proximité se fait plus proche et de par cette absorption même s'accuse glorieusement et m'accuse tous jours davantage. Où le Même, dans son port de Même, est de plus en plus tenu à l'égard de l'Autre, tenu jusqu'à la substitution comme otage, expiation qui coïncide en fin de compte avec l'extraordinaire et diachronique renversement du Même en l'Autre dans l'inspiration et le psychisme. »¹ Je veux dire que cette manière dont l'Autre ou l'Infini se manifeste dans la subjectivité est le phénomène même de l'« inspiration », et par conséquent définit l'élément psychique, le pneumatique même du psychisme.

Ph. N. C'est-à-dire l'Esprit. Ainsi, si Dieu n'est pas vu, il est rendu témoignage de Lui ; s'il n'est pas thématisé, il est attesté.

E. L. Le témoin témoigne de ce qui s'est dit par lui. Car il a dit « Me voici ! » devant autrui ; et du fait que devant autrui il reconnaît la responsabilité qui lui incombe, il se trouve avoir manifesté ce que le visage d'autrui

1. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijboff, La Haye, 1974, p. 187.

a signifié pour lui. La gloire de l'Infini se révèle par ce qu'elle est capable de faire dans le témoin.

Ph. N. Car dire « Me voici ! » alors que la vie semble aller dans une direction toute contraire, puisque la vie ne veut qu'elle-même et commande la seule persistance dans l'être, c'est manifester par contraste quelque chose de supérieur à la vie et à la mort, glorieux par là même...

E. L. La gloire de Dieu, c'est cela l'« autrement qu'être ». « L'idée de l'Infini qui chez Descartes se loge dans une pensée qui ne peut la contenir, exprime la disproportion de la gloire et du présent, disproportion qui est l'inspiration elle-même. Sous le poids dépassant ma capacité, une passivité plus passive que toute passivité corrélatrice d'actes, ma passivité éclate en dire : « Me voici ! » L'extériorité de l'Infini se fait en quelque façon « intériorité » dans la sincérité du témoignage. »

1. *Ibid.*

La gloire du témoignage

Ph. N. L'infini est absorbé, à défaut d'être connu ?

E. L. Non. Il commande.

P. N. Du moins, en ce sens, il n'est pas extérieur ; il est décisivement approché.

E. L. En effet ; il commande, et en ce sens il est intérieur. « La gloire qui ne vient pas m'af-
fecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi et devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche. L'intériorité n'est pas par conséquent un lieu secret quelque part en moi. Elle est ce retournement où l'éminemment extérieur, précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être contenu et par conséquent d'entrer dans un thème, infini exception à l'essence me concerne et me concerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'exerçant par la bouche de celui qu'il commande, l'infiniment extérieur se fait voix intérieure, mais voix témoignant de la fission du secret intérieur, faisant signe à autrui. Signe de cette donation même du signe. Voie tortueuse. Claudel a choisi pour épigraphe

ÉTHIQUE ET INFINI

à son Soulier de Satin un proverbe portugais qui peut s'entendre dans le sens que je viens d'exposer : "Dieu écrit droit par des lignes tordues." »¹

I. *Ibid.*

10. La dureté de la philosophie
et les consolations de la religion

Ph. N. Dans cette insistance sur le témoignage, irréductible à un savoir thématissant, n'y a-t-il pas une définition indirecte du prophétisme ?

E. L. Le prophétisme est en effet le mode fondamental de la révélation — à condition d'entendre le prophétisme en un sens beaucoup plus large que ne le comportent le don, le talent ou la vocation particuliers de ceux qu'on appelle les prophètes. Je pense le prophétisme comme un moment de la condition humaine elle-même. Assumer la responsabilité pour autrui est pour tout homme une manière de témoigner de la gloire de l'Infini, et d'être inspiré. Il y a du prophétisme, il y a de l'inspiration chez l'homme qui répond pour autrui, paradoxalement, avant même de savoir ce qu'on exige concrètement de lui. Cette responsabilité

d'avant la Loi est révélation de Dieu. Il y a un texte du prophète Amos qui dit : « *Dieu a parlé : qui ne prophétiserait pas ?* »¹, où la prophétie semble posée comme le fait fondamental de l'humanité de l'homme. Ceci étant, à côté de l'exigence éthique illimitée, la prophétie s'interprète sous des formes concrètes, où elle s'est faite texte et livres. Dans ces formes concrètes, devenues religions, les hommes trouvent des consolations. Mais cela ne remet nullement en doute la structure rigoureuse que j'ai essayé de définir, où c'est toujours moi qui suis responsable et qui supporte l'univers, quelle que soit la suite de l'histoire.

A propos de ces quelques réflexions que je viens d'exposer, on m'a demandé si l'idée messianique avait encore pour moi un sens, et s'il était nécessaire de garder l'idée d'un stade ultime de l'histoire où l'humanité ne serait plus violente, où l'humanité aurait percé définitivement la croûte de l'être, où tout s'éclairerait. J'ai répondu que, pour être digne de l'ère messianique, il fallait admettre que l'éthique a un sens, même sans les promesses du Messie.

1. Amos, 3, 8.

La dureté de la philosophie

Ph. N. Les religions positives, ou du moins les trois grandes religions du Livre qu'on reconnaît en Occident, se définissent chacune par leur rapport à un texte définitivement établi, contenant la Révélation ; or quand vous parlez de la « révélation » apportée par le « témoignage », vous semblez trouver une autre origine à la vérité religieuse, et dans le présent même.

E. L. Ce que je dis là n'engage certes que moi ! C'est à ce titre qu'à cette question je réponds. Que la Bible soit le résultat de prophéties, qu'en elle le témoignage — je ne dis pas l'« expérience » — éthique soit déposé sous forme d'écritures, de cela je suis convaincu. Mais cela s'accorde parfaitement avec l'humanité de l'homme en tant que responsabilité pour autrui qui a été exposée dans nos entretiens. Que la critique historique moderne ait montré que la Bible avait des auteurs multiples, répartis sur des époques très différentes, contrairement à ce qu'on croyait il y a quelques siècles, ne change rien à cette conviction, au contraire. Car j'ai toujours pensé que le grand miracle de la Bible n'est nullement dans l'origine littéraire commune, mais, à l'inverse, dans la confluence de littératures différentes vers un même contenu essentiel. Le miracle de la

confluence est plus grand que le miracle de l'auteur unique. Or le pôle de cette confluence est l'éthique, qui domine incontestablement tout ce livre.

Ph. N. Iriez-vous jusqu'à dire que n'importe quel homme éthique pourrait, en tout temps et en tout lieu, donner des témoignages, écrits ou oraux, qui pourraient constituer éventuellement une Bible ? Ou que, entre des hommes qui appartiennent à des traditions différentes ou qui ne se reconnaissent dans aucune tradition religieuse, il pourrait y avoir une Bible commune ?

E. L. Oui, la vérité éthique est commune. La lecture de la Bible, même si elle est diverse, exprime dans sa diversité ce que chaque personne apporte à la Bible. La condition subjective de la lecture est nécessaire à la lecture du prophétique. Mais il faut y ajouter certainement la nécessité de la confrontation et du dialogue et, dès lors, surgit tout le problème de l'appel à la tradition, lequel n'est pas une obédience, mais une herméneutique.

Ph. N. Cela vaut sans doute pour la lecture de la même Bible par Juifs et Chrétiens.

Mais ma question allait plus loin. Je voulais dire : si c'est le témoignage de l'éthique qui révèle la gloire de l'Infini, et non un texte contenant un savoir, quel est le privilège de la Bible même ? Ne peut-on lire comme une Bible Platon, ou d'autres grands textes où l'humanité a reconnu un témoignage de l'Infini ?

E. L. En décrivant tout à l'heure — en passant — l'humain comme une percée qui se fait dans l'être et *met en question* la fière indépendance des êtres dans leur identité qu'elle assujettit à l'autre, je n'ai pas invoqué les fondateurs « insondables » et utopiques de l'« infériorité ». J'ai parlé de l'Écriture et du Livre. J'ai pensé à leur fermeté qui déjà s'épaissit, dure comme un verset, dans toutes les langues, avant de devenir lettres tracées par le stylet ou la plume. Ce que l'on dit écrit dans les âmes est d'abord écrit dans les livres ; dont le statut a toujours été trop vite banalisé parmi les outils ou les produits culturels de la Nature ou de l'Histoire ; alors que leur littérature opère une rupture dans l'être et se ramène aussi peu à je ne sais quelle voix intime ou à l'abstraction normative des « valeurs » que le monde lui-même où nous sommes ne se réduit à l'objectivité de ses objets. Je pense qu'à travers toute littérature parle — ou balbutie, ou se donne une

contenance, ou lutte avec sa caricature — le visage humain. Malgré la fin de l'eupocentrisme, disqualifié par tant d'horreurs, je crois à l'éminence du visage humain exprimé dans les lettres grecques et dans nos lettres qui leur doivent tout. C'est grâce à elles que notre histoire nous fait honte. Il y a participation à l'Écriture sainte dans les littératures nationales, dans Homère et Platon, dans Racine et Victor Hugo, comme dans Pouchkine, Dostoïevski ou Goethe, comme, bien entendu, dans Tolstoï ou dans Agnon. Mais je suis sûr de l'excellence prophétique incomparable du Livre des Livres, que toutes les lettres du monde attendaient ou qu'elles commentent. Les Saintes Écritures ne signifient pas par le dogmatique récit de leur origine surnaturelle ou sacrée, mais par l'expression du visage de l'autre homme avant qu'il se soit donné une contenance ou une pose, qu'elles éclairent. Expression aussi irrécusable que sont impérieux les soucis du monde quotidien des êtres historiques que nous sommes. Elles me signifient par tout ce qu'elles éveillent au cours des siècles chez leurs lecteurs et reçoivent de leurs exégèses et de la transmission de celles-ci. Elles *commandent toute la gravité des ruptures* où, dans notre être, se met en question la bonne conscience de son être-là. Là réside leur sainteté même, en dehors de toute

La dureté de la philosophie

signification sacramentelle ; statut unique, et irréductible à celui des rêves de « belles âmes », si on peut toutefois appeler statut ce vent de crise — ou cet esprit — qui souffle et déchire malgré les nœuds de l'Histoire qui se renouent.

Ph. N. L'approche de l'Infini est donc essentiellement la même pour tout homme. Cependant, les religions particulières seules donnent aux hommes des consolations. L'exigence éthique est universelle, mais la consolation est une affaire de famille ?

E. L. La religion en effet n'est pas identique à la philosophie, laquelle n'apporte pas nécessairement les consolations que sait donner la religion. La prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion ; mais je répète encore : n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer.

Ph. N. Parlons de vos travaux les plus récents. Vous prolongez aujourd'hui votre méditation sur la responsabilité pour autrui par une méditation sur la responsabilité pour la mort d'autrui. Que doit-on entendre par là ?

E. L. Je pense que dans la responsabilité pour autrui, on est, en dernière analyse, responsable de la mort de l'autre. La rectitude du regard de l'autre n'est-elle pas une exposition par excellence, qui est exposition à la mort ? Le visage, dans sa droiture, est ce qui est visé, « à bout portant », par la mort. Ce qui se dit comme demande en lui, signifie certes un appel au *donner* et au *servir* — ou le commandement de donner et de servir — mais au-dessus de cela, et en incluant cela, l'ordre de ne pas laisser autrui seul, fût-ce en face de l'inexorable. Ce qui est probablement le fondement de la socialité, de l'amour sans *éros*. La crainte de la mort de l'autre est certainement à la base de la responsabilité pour lui.

Une telle crainte est autre chose que la peur. Je pense que cette notion de la peur pour l'autre homme tranche sur les brillantes analyses que Heidegger a faites de l'affectivité : des sentiments, de l'émotion, de la *Befindlichkeit*. Toute émotion a, d'après lui, ce qu'il appelle une double intentionalité : elle est émotion *dévant* quelque chose et *pour* quelque chose. La peur est peur *de* ce qui est effrayant et toujours aussi peur *pour* moi. Heidegger insiste sur le fait qu'en allemand les verbes exprimant l'émotion sont toujours réfléchis, comme en français

La dureté de la philosophie

les verbes, s'émouvoir, s'effrayer, s'attrister, etc. L'angoisse, d'après lui, est une émotion exceptionnelle où le *de* et le *pour* coïncident : angoisse *de* la finitude, elle est angoisse *pour* ma finitude et, en un certain sens, toute émotion, à cause de ce retour sur soi, remonte à l'angoisse. Il nous a semblé que la peur pour l'autre n'a pas ce retour sur soi. N'est-ce pas en elle que la notion de crainte de Dieu retrouve son sens dégagé de toute référence à l'idée d'un Dieu jaloux ?

Ph. N. En quoi ?

E. L. Crainte dés-intéressée ; timidité, honte... En tout cas, pas crainte de sanction.

Ph. N. Mais si l'on craint pour autrui et non pour soi-même, peut-on seulement vivre ?

E. L. C'est en effet la question qu'il faut, ultimement, poser. Est-ce que je me dois à l'être ? Est-ce qu'en étant, en persistant dans l'être, je ne tue pas ?

Ph. N. Certes, maintenant que le paradigme biologique nous est devenu familier, nous savons que toute espèce vit aux dépens d'une autre, et qu'à l'intérieur de chaque espèce tout individu remplace un autre. On ne peut vivre sans tuer.

E. L. On ne peut, dans la société telle qu'elle fonctionne, vivre sans tuer, ou du moins sans préparer la mort de quelqu'un. Par conséquent, la question importante du sens de l'être n'est pas : pourquoi y a-t-il quelque chose et non rien — question leibnizienne tant commentée par Heidegger — mais : est-ce que je ne tue pas en étant ?

Ph. N. Alors que d'autres, de cette consatation qu'on ne peut vivre sans meurtre ou du moins sans lutte, tirent la conclusion qu'il faut, de fait, tuer, et que la violence sert la vie et commande l'évolution, vous refusez cette réponse ?

E. L. L'éclatement de l'humain dans l'être, la percée de l'être dont j'ai parlé au cours de ces entretiens, la crise de l'être, l'autrement qu'être, se marquent en effet par le fait que ce qui est le plus naturel devient le plus problé-

matique. Est-ce que j'ai droit d'être ? Est-ce qu'étant dans le monde, je ne prends pas la place de quelqu'un ? Mise en question de la persévérance, naïve et naturelle, dans l'être !

Ph. N. Vous citez, en exergue d'*Autrement qu'être*, une phrase de Pascal : « C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » et « On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre, et une fausse image de la charité. Car au fond ce n'est que haine. »¹

Si l'on vous accorde, pourtant, que cette question est la question ultime, ou première, de la métaphysique, comment engagez-vous votre propre réponse ? Irez-vous jusqu'à dire que vous n'avez pas le droit de vivre ?

E. L. Je ne veux nullement enseigner que le suicide découle de l'amour du prochain et de la vie vraiment humaine. Je veux dire qu'une vie vraiment humaine ne peut rester vie satisfaite dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais —

1. Pascal, *Pensées*, Br. 295 et 451.

ÉTHIQUE ET INFINI

contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes — sa propre raison d'être, que le fameux *conatus essendi* n'est pas la source de tout droit et de tout sens.

ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930, 1963, 1970, Vrin, Paris.

De l'existence à l'existant, 1947, Vrin, Paris.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949, 1967, 1974, Vrin, Paris.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, 1961, 1965, 1968, 1971, 1974, Nijhoff, La Haye.

Difficile liberté, 1963, Albin Michel, Paris.

Quatre lectures talmudiques, 1968, Editions de Minuit, Paris.

Humanisme de l'Autre homme, 1972, Fata Morgana, Montpellier.

Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, 1974, Nijhoff, La Haye.

Sur Maurice Blanchot, 1975, Fata Morgana, Montpellier.

ÉTHIQUE ET INFINI

Nomis propres, 1975, Fata Morgana, Montpellier.

Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, 1977, Editions de Minuit, Paris.

Le Temps et l'Autre, 1979, Fata Morgana, Montpellier.

L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Editions de Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, 1982.

TABLE DES MATIERES

Chapitre 1	Bible et Philosophie	13
Chapitre 2	Heidegger	31
Chapitre 3	L'« il y a »	43
Chapitre 4	La solitude de l'être	53
Chapitre 5	L'amour et la filiation	65
Chapitre 6	Secret et liberté	77
Chapitre 7	Le visage	87
Chapitre 8	La responsabilité pour autrui	99
Chapitre 9	La gloire du témoignage ..	109
Chapitre 10	La dureté de la philosophie et les consolations de la religion	119
Œuvres d'Emmanuel Levinas		133

— ACHÉVÉ D'IMPRIMER —
LE 25 NOVEMBRE 1982
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE
CARLO DESCAMPS
CONDÉ - SUR - L'ESCAUT
POUR LE COMPTE
DE LA LIBRAIRIE
ARTHÈME FAYARD
75, RUE DES SAINTS-PÈRES
PARIS VI^e

ISBN 2-213-01085-4

Dépôt légal : décembre 1982
N° d'édition : 6503
N° d'impression : 2875

H/35-6862-3