

LE PARADOXE DE LA MORALITÉ : UN ENTRETIEN AVEC EMANUEL LEVINAS

Emmanuel Levinas *et al.*

Editions de Minuit | Philosophie

2012/1 - n° 112
pages 12 à 22

ISSN 0294-1805

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2012-1-page-12.htm>

Pour citer cet article :

Levinas Emmanuel *et al.*, « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas », *Philosophie*, 2012/1 n° 112, p. 12-22. DOI : 10.3917/philo.112.0012

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE PARADOXE DE LA MORALITÉ : UN ENTRETIEN AVEC EMMANUEL LEVINAS¹

TAMRA WRIGHT, PETER HUGHES, ALISON AINLEY

Traduit en anglais par
Andrew Benjamin et Tamra Wright

Le visage est-il un phénomène simple ou complexe ? Serait-il juste de le définir comme cet aspect de l'être humain qui dépasse tout effort de compréhension et de totalisation, ou bien y a-t-il d'autres caractéristiques de ce phénomène qu'il faut inclure dans toute définition ou description du visage ?

Le visage est un événement fondamental. Parmi les multiples manières d'approcher l'être, de se rapporter à lui, l'action du visage est spéciale, et dans cette mesure il est difficile d'en donner une description phénoménologique exacte. La phénoménologie du visage est très souvent négative.

Ce qui me semble essentiel, c'est par exemple la façon dont Heidegger avait compris le *Zeug* – ce qui vient sous la main, l'instrument, la chose. Il le comprenait comme un prototype irréductible. Le visage lui est comparable en ce qu'il n'est pas du tout une représentation, qu'il n'est pas une donnée de la connaissance ; cependant, il n'est pas non plus ce qui vient sous la main. Il est une voie d'accès irréductible, et ce n'est que dans un langage éthique que l'on peut en parler. J'ai dit que, selon mon analyse du visage, ce dernier *implore* : il implore, il n'est pas une question. Le visage est une main qui quête, une main ouverte. Comprenons qu'il a besoin de quelque chose. Qu'il vous demande quelque chose. Je ne sais si l'on peut dire que c'est simple ou complexe. Quoi qu'il en soit, il y a là une manière nouvelle de parler du visage.

Lorsque j'ai dit que le visage était *autorité*, qu'il y avait de l'autorité dans le visage, cela peut sans doute sembler contradictoire : tout ensemble, il implore et il est autorité. Vous avez, par la suite, une autre question où vous me demandez comment, si le visage ordonne, il est possible que l'on puisse faire le contraire de cet ordre. Le visage n'est pas une force ; il est une autorité. Souvent l'autorité n'a pas de force. Votre question semble

1. « The Paradox of Morality : An Interview with Levinas », in R. Bernasconi et D. Wood (éds), *The Provocation of Levinas : Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988, pp. 168-80. L'entretien qui suit eut lieu dans l'appartement de Levinas pendant l'été 1986, A. Ainley, P. Hughes et T. Wright, étudiants diplômés de l'Université de Warwick s'étant rendus à Paris pour discuter avec Levinas de plusieurs questions qui s'étaient posées à l'occasion du séminaire sur *Totalité et infini*, auquel ils avaient participé chaque semaine durant l'année universitaire qui venait de s'écouler. Les questions avaient été envoyées à Levinas avant l'entretien, ce qui explique que ses réponses vont souvent plus loin que la question posée. La revue *Philosophie* remercie Michaël Levinas d'avoir accordé l'autorisation de publier la traduction française de cet entretien.

fondée sur l'idée que Dieu ordonne et exige ; qu'il est extrêmement puissant ; que si vous essayez de ne pas faire ce qu'il vous dit, il va vous punir. C'est là une notion très récente ! Au contraire, la forme originaire, la forme inoubliable selon moi, c'est qu'en dernière analyse, il ne peut rien faire du tout ; il n'est pas une force, mais une autorité.

Mais y a-t-il dans le visage humain quelque chose qui, par exemple, le distingue de celui de l'animal ?

On ne peut refuser complètement le visage à l'animal ; c'est par le visage que l'on comprend, par exemple, un chien. Néanmoins ce qui est premier ici, ce n'est pas l'animal, mais le visage humain. Nous comprenons l'animal, le visage de l'animal selon ce que suppose le *Dasein*. Ce n'est pas dans le chien que réside, sous sa forme la plus pure, le phénomène du visage. Dans le chien, dans l'animal, il y a d'autres phénomènes : par exemple, la force de la nature est pure vitalité ; c'est plutôt cela qui caractérise le chien. Mais il a également un visage.

Il y a deux choses étranges dans le visage : son extrême fragilité – le fait d'être démuné – et, d'autre part, son autorité. C'est comme si Dieu parlait à travers le visage.

Est-il nécessaire d'avoir la capacité du langage pour être un visage au sens éthique du terme ?

Je pense que le commencement du langage est le visage. Dans une certaine mesure, dans son silence même celui-ci vous appelle. Votre réaction au visage est une réponse. Non pas simplement une réponse, mais une responsabilité. Le langage ne commence pas avec les signes que l'on donne, avec les mots. Le langage est, par-dessus tout, le fait de s'adresser à... – ce qui signifie le Dire, bien davantage que le Dit.

Dans le mot de *compréhension*, nous entendons le fait de prendre et de comprendre, c'est-à-dire d'englober, de s'approprier. On trouve ces éléments en tout savoir, toute connaissance, toute compréhension ; il y a toujours le fait de faire quelque chose pour soi-même. Mais quelque chose reste en-dehors, et c'est l'*altérité*. L'altérité n'est aucunement le fait de la différence – le fait que celui qui me fait face soit quelqu'un qui ait un nez différent du mien, des yeux d'une autre couleur, un autre caractère. Ce n'est pas une différence, c'est une altérité ! Altérité : cela veut dire incomparable, transcendant. Vous n'êtes pas transcendant par la vertu de quelques traits différents.

On peut poursuivre l'analyse. Je ne prétends pas qu'elle soit complète. L'idée qui est pour moi très importante est celle de la *faiblesse* – l'idée d'être, en un sens, beaucoup moins qu'une chose. On peut tuer, anéantir ; il est plus facile d'anéantir l'autre que de le posséder.

À mes yeux, ces deux points de départ sont essentiels : l'idée de l'extrême faiblesse, l'idée de l'imploration, l'idée que l'autre est le pauvre. C'est plus grave que de la faiblesse, c'est de la faiblesse au superlatif ; il est si faible qu'il implore. Cela n'est bien sûr que le début de l'analyse, car la façon dont nous nous comportons concrètement est différente ; elle est plus complexe. En particulier parce que – c'est très important à mes yeux – nous ne sommes pas simplement deux dans le monde ; mais toute chose

commence comme si, véritablement, nous étions seulement deux. Il est important de reconnaître que l'idée de justice suppose qu'il y ait un tiers. Mais initialement, fondamentalement, je suis concerné par la justice parce que l'autre a un visage.

Quel rôle la méthode phénoménologique joue-t-elle dans la conception du visage telle qu'elle apparaît dans Totalité et Infini ? Est-ce que, par le moyen d'une construction détaillée des différents aspects du phénomène, la phénoménologie nous sert de guide vers une nouvelle conception du visage ? Ou bien la phénoménologie du visage n'est-elle qu'une description systématique de ce qui est toujours révélé lorsque nous rencontrons l'autre ?

Totalité et Infini fut mon premier livre. Je trouve qu'il est très difficile de vous dire en quelques mots en quoi il diffère de ce que j'ai dit ensuite. Il y a la terminologie ontologique : j'y ai parlé de l'être. Depuis, j'ai essayé d'abandonner ce langage. Lorsque dans *Totalité et Infini* je parle de l'être, ce qui est à retenir c'est que l'analyse, en fin de compte, ne doit pas être prise en un sens psychologique. Ce qui est décrit dans les faits humains n'est pas simplement empirique, mais est une structure essentielle. Et dans le mot « essentiel » il y a le mot *esse*, être ; comme s'il y avait là une structure ontologique.

Dans *Totalité et Infini*, j'ai utilisé le mot « justice » pour l'éthique, pour désigner la relation entre deux personnes². J'ai parlé de justice, même si à présent la justice est pour moi quelque chose qui relève du calcul, de la connaissance et qui suppose la politique, qui est inséparable de la politique. C'est quelque chose que je distingue de l'éthique, laquelle est première. Néanmoins, dans *Totalité et Infini* le mot *éthique* et le mot *juste* sont le même mot, la même question, le même langage. Lorsque j'utilise le mot de *justice*, il n'est pas, en un sens technique, quelque chose d'opposé ou de distinct de la morale.

Le visage est fondement. Il n'a aucun caractère systématique. C'est une notion selon laquelle un homme vient à moi par un acte humain différent de celui de la connaissance.

Pensez-vous qu'il y ait place pour une phénoménologie du visage entendue en un sens large ? Y a-t-il des caractéristiques intéressantes de ce phénomène que vous n'avez pas prises en compte dans Totalité et Infini ?

Je ne suis pas du tout sûr que le visage soit un phénomène. Un phénomène est ce qui apparaît ; apparaître n'est pas le mode d'être du visage. Le visage est, depuis le commencement, l'imploration dont je viens de parler ; il est la faiblesse de celui qui a besoin de vous, qui compte sur vous. C'est de là que vient l'idée, très importante pour moi, d'*asymétrie* : il ne s'agit pas du tout d'un sujet faisant face à un objet ; c'est, au contraire, le fait que je sois fort et que vous soyez faible ; je suis votre esclave, et vous êtes le maître. Par conséquent, je ne suis pas effrayé par l'idée que ce soit celui qui ait le pouvoir qui soit le maître – non, ce n'est pas en ce sens que j'utilise ces termes.

2. *Totalité et Infini*, « Le même et l'autre », « Vérité et justice », Den Haag, M. Nijhoff, 1971, rééd. Le Livre de Poche, pp. 80-104. (NdT)

Selon votre analyse, le commandement « tu ne tueras point » est révélé par le visage humain ; mais ce commandement n'est-il pas exprimé également par le visage de l'animal ? Est-ce qu'un animal peut être considéré comme cet autre qui doit être accueilli ? Ou bien faut-il être capable de langage pour être un visage en un sens éthique ?

Je ne puis dire à quel moment vous avez le droit d'être appelé « visage ». Le visage humain est complètement différent, et ce n'est qu'après coup que nous découvrons le visage d'un animal. Je ne sais pas si un serpent a un visage ; je ne peux répondre à cette question, il y faudrait une analyse plus spécifique.

Mais il y a quelque chose au fond de notre attirance pour l'animal... Ce que nous aimons chez le chien, c'est peut-être la ressemblance de son caractère avec celui de l'enfant : comme s'il était fort, joyeux, puissant, plein de vie. Par ailleurs il y a, même à propos de l'animal, de la pitié. Un chien, c'est comme un loup qui ne mordrait pas ; dans le chien, il y a la trace du loup. Quoi qu'il en soit, je vois ici la possibilité d'une analyse phénoménologique... Souvent on aime les enfants pour leur animalité : l'enfant n'est pas suspect de quoi que ce soit ; il saute, il marche, il court, il mord – c'est adorable.

Si les animaux n'ont pas – au sens éthique du terme – de visage, est-ce que nous avons des obligations à leur égard ? Et si tel est le cas, d'où viennent-elles ?

Il est clair – sans qu'il faille considérer les animaux comme des êtres humains – que l'éthique concerne tous les êtres vivants. On ne veut pas faire souffrir sans nécessité un animal, etc. Mais le modèle de tout cela est l'éthique humaine. Le végétarisme, par exemple, résulte du transfert sur l'animal de l'idée de la souffrance : l'animal souffre ; c'est parce que nous, en tant qu'humains, savons ce qu'est la souffrance, que nous pouvons avoir cette obligation.

La thèse très répandue selon laquelle l'éthique relève du biologique revient à dire qu'en fin de compte, l'humain est le dernier stade de l'évolution de l'animal ; je dirai au contraire que dans la relation à l'animal, l'humain est un nouveau phénomène. Ce qui me conduit à votre question : vous me demandez à quel moment on devient un visage. Je ne sais à quel moment apparaît l'humain, mais ce que je veux souligner, c'est que *l'humain est une rupture avec l'être pur*, qui est toujours une persévérance dans l'être – c'est là ma thèse principale. Un être, c'est quelque chose qui est attaché à être, à son propre être – c'est là l'idée de Darwin : l'être des animaux est une lutte pour la vie ; une lutte pour la vie, sans éthique ; c'est une question de puissance. Heidegger dit, au début d'*Être et temps*, que le *Dasein* est un être qui, en son être, est concerné par son être même³ ; c'est là l'idée de Darwin sur l'être comme lutte pour la vie : le but de l'être est l'être lui-même. Pourtant, avec l'apparition de l'humain – voilà toute ma philoso-

3. *Sein und Zeit*, § 4, Tübingen, Niemeyer, 1927, p. 12 : « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège suivant : pour cet étant, il y va en son être de cet être. » (trad. fr. E. Martineau, Paris, Authenticity, 1985, p. 32). (NdT)

phie –, il y a quelque chose de plus important que ma propre vie, qui est la vie de l'autre. C'est déraisonnable ! Mais l'homme est un animal déraisonnable ! La plupart du temps, ma vie est ce qui m'est le plus cher, la plupart du temps on s'occupe de soi-même. Pourtant, nous ne pouvons pas ne pas admirer la sainteté ; non pas le sacré, mais la *sainteté*, c'est-à-dire la personne qui, dans son être, est plus attachée à l'être de l'autre qu'au sien propre. Je crois que c'est avec la sainteté que commence l'humanité ; non pas avec l'accomplissement de la sainteté, mais dans la considération de sa valeur. C'est là la première et indéniable valeur. Même si quelqu'un dit du mal de la sainteté, il ne peut le faire qu'au nom de la sainteté.

Votre conception du visage s'enracine-t-elle dans la théologie juive ?

Moins dans le Judaïsme que dans la Bible. La Bible a différents niveaux. Il y a un niveau où l'importance de l'autre est présentée comme étant, tout compte fait, également favorable à moi-même ; c'est-à-dire qu'on vous explique que vous serez récompensé pour vos bonnes actions – cela aussi est dans la Bible. Mais il y a également la notion de sainteté ; pas seulement dans le Christianisme ; dans l'Ancien Testament, il y a le sixième commandement : « tu ne dois pas tuer ». Cela ne signifie pas simplement que vous ne devez pas vous promener en tirant au revolver sur tout le monde ; cela veut plutôt dire qu'il y a bien des façons, dans le déroulement de la vie, de tuer des gens : par exemple, quand nous sommes assis le matin en train de prendre notre café, nous tuons un Ethiopien qui n'a pas de café – c'est en ce sens qu'il faut comprendre le commandement. Et puis, il y a la phrase « aime ton prochain » ; elle est exprimée de beaucoup de façons. Il y a encore celle-ci : « tu dois aimer l'étranger ».

Mais plus précisément, l'image du visage a-t-elle des racines juives ou bibliques ?

Non ! Le mot *panim* qui désigne en hébreu le visage n'est pas, dans la Bible, un terme philosophique. Je dirai que la conception du visage est une certaine façon d'exprimer philosophiquement ce que je veux dire lorsque je parle du *conatus essendi* – l'effort pour exister, qui est le principe ontologique... Je n'ai pas trouvé cela dans les versets bibliques ; mais selon moi, c'est là l'esprit de la Bible, avec toute sa préoccupation pour la faiblesse, toute l'obligation vis-à-vis du faible. Je n'ai cependant pas trouvé cela dans un verset. Vous le voyez, ma terminologie ne vient pas de la Bible ; sinon elle se ramènerait en fin de compte à la Bible.

Même s'il y a une distinction très claire entre vos textes philosophiques et vos écrits sur la religion, votre philosophie semble exprimer les valeurs juives que vous affirmez dans vos écrits sur le Judaïsme. Pensez-vous que la familiarité avec la tradition juive pourrait aider un lecteur à comprendre Totalité et Infini ?

Il y a une distinction radicale entre les uns et les autres ; ils ne sont même pas publiés chez le même éditeur. Dans mes textes philosophiques, le verset biblique n'est jamais utilisé comme preuve, mais comme illustration. Par ailleurs, il y a les textes que j'appelle confessionnels. Les textes non philosophiques sont exégétiques. Mais il y a une certaine relation entre eux.

On suggère parfois que votre philosophie est difficile d'accès pour des non-Juifs, parce que son orientation serait plus juive que grecque.

Je pense que l'Europe, c'est la Bible et les Grecs. Ce n'est pas du colonialisme – tout le reste peut être traduit en grec. Néanmoins la première intelligibilité, la première signification de tout discours est le visage⁴ : on ne pourrait pas parler sans un visage ; c'est à quelqu'un que l'on parle. C'est même une vérité première. Et parler à quelqu'un, ce n'est pas simplement parler devant la forme plastique qu'est l'autre. Et en ce sens, je ne pense pas qu'il y ait la moindre négation de la Grèce à insister sur la priorité du visage. L'interlocuteur est premier dans cette posture éthique selon laquelle mes lèvres s'ouvrent pour parler, ou selon laquelle je suis interpellé : je suis appelé à répondre. Je pense que le premier langage est réponse. Mais avec l'apparition du tiers – le tiers aussi doit avoir un visage. Si le tiers aussi est un visage, alors il faut savoir à qui s'adresser d'abord : qui est le premier visage ? Et en ce sens, je suis conduit à comparer les visages, à comparer les deux personnes – ce qui est une tâche terrible. C'est complètement différent que de parler au visage ; les comparer, c'est les ranger dans le même genre.

L'autre est unique – unique au point qu'en parlant de la responsabilité pour l'unique, de la responsabilité en relation avec l'unique, j'utilise le mot « amour ». Ce que j'appelle *responsabilité* est amour, parce que l'amour est la seule attitude où il y ait rencontre de l'unique⁵. Qu'est-ce qu'un être aimé ? Il est unique au monde. Dans *Totalité et Infini* je n'utilise pas souvent le mot amour, parce qu'on comprend souvent dans ce mot ce que Pascal appelle concupiscence.

Maintenant, là où il y a deux êtres uniques, le genre réapparaît. À partir de ce moment, je pense à l'autre dans un genre. Je suis grec, c'est là une pensée grecque ; la pensée de la comparaison, du jugement, les attributs du sujet, bref toute la terminologie de la logique grecque et de la politique grecque apparaissent. En conséquence, *il n'est pas vrai que ma pensée ne soit pas grecque*⁶. Au contraire, tout ce que j'ai dit sur la justice vient de la pensée grecque, et tout aussi bien de la politique grecque. Mais ce que je dis simplement, c'est que tout cela finalement est fondé sur la relation à l'autre, sur l'éthique – sans laquelle je n'aurais pas recherché la justice. La justice est cette façon dont je réponds au visage que je ne suis pas seul au monde avec l'autre.

Mais si toute chose trouve son terme dans la justice, pourquoi alors raconter cette longue histoire sur le visage qui est l'opposé de la justice ? La première raison, c'est que c'est l'éthique qui fonde la justice ; parce que la justice n'est pas le dernier mot. À l'intérieur de la justice, nous cherchons une meilleure justice. Lorsque le verdict de la justice est prononcé il reste,

4. Cf. *Totalité et Infini*, pp. 227 et 292. (NdT)

5. Cf. *Totalité et Infini*, p. 284 sq. (NdT)

6. Réponse au passage suivant de Derrida dans « Violence et métaphysique » : « elle [scil. la pensée de Levinas] nous appelle à la dislocation du logos grec ; à la dislocation de notre identité, et peut-être de l'identité en général ; elle nous appelle à quitter le lieu grec, et peut-être le lieu en général », « C'est donc à un deuxième parricide que nous exhorte Levinas. Il faut tuer le père grec qui nous tient encore sous sa loi » (in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 122 et 133). (NdT)

pour le moi unique que je suis, la possibilité de trouver quelque chose de plus qui adoucisse le verdict ; il y a un espace pour la *charité* après la justice. Le véritable État démocratique trouve qu'il n'est jamais suffisamment démocratique ; il lui faut toujours mettre à l'épreuve ses institutions. La troisième raison ⁷, c'est qu'il y a un moment où le moi, le moi unique à côté d'autres moi uniques, peut trouver quelque chose qui vienne améliorer l'universalité elle-même – je pense, par exemple, à l'abolition de la peine de mort.

Il n'est pas nécessaire, pour exprimer ces idées, de se référer à la Bible ; aussi *Totalité et Infini* peut-il être lu sans qu'on soit familier du Judaïsme ou de la Bible.

Si nous comprenons bien votre texte, la relation à l'autre est fondamentalement et originellement une relation éthique. Le visage de l'autre se présente lui-même toujours comme un commandement, comme l'interdit du meurtre ; le visage commande de l'accueillir. Pourtant, si le commandement est absolu, comment des gens peuvent-ils agir de manière non éthique ? Est-ce qu'une action violente indique que la personne n'a pas reconnu le commandement ? Ou alors, est-il possible de reconnaître la valeur absolue du commandement comme telle, et de désobéir malgré une telle reconnaissance ?

Certainement ! C'est la distinction que j'ai faite au début entre autorité et force. Dans le *conatus essendi*, qui est l'effort d'exister, l'existence est la loi suprême. Pourtant, avec l'apparition du visage au niveau de la relation interpersonnelle, le commandement « tu ne dois pas tuer » surgit comme une limitation du *conatus essendi*. Il ne s'agit pas d'une limite rationnelle. Par conséquent, son interprétation requiert le langage de la morale, de l'éthique : il faut penser par-delà l'idée de force. C'est dans l'être humain que se produit une rupture avec la loi propre à l'être, avec la loi de l'être. La loi du mal est la loi de l'être ; en ce sens, le mal est très puissant, et il est donc la seule force. L'autorité est un paradoxe ; l'autorité et la morale sont toutes deux des paradoxes.

S'il y a un moment juif explicite dans ma pensée, c'est la référence à Auschwitz – où Dieu a laissé les Nazis faire ce qu'ils voulaient. Par conséquent, que reste-t-il ? Ou bien cela signifie qu'il n'y a aucune raison d'être moral, et on peut alors conclure que chacun devrait agir comme les Nazis ; ou bien la loi morale maintient son autorité. C'est là la liberté ; c'est ce choix-là qui est le moment de la liberté.

On ne peut pourtant pas conclure qu'après Auschwitz il n'y ait plus de loi morale, comme si la loi morale ou éthique était impossible sans promesse. Avant le XX^e siècle, toutes les religions commençaient par une promesse : elles commençaient par le *happy end*, la promesse du paradis. Mais un phénomène comme celui d'Auschwitz n'invite-t-il pas au contraire à penser la loi morale indépendamment de tout *happy end* ? Telle est la question. Je demanderai même si nous ne sommes pas face à un commandement pour lequel on ne peut prêcher. A-t-on le droit de prêcher à l'autre une piété

7. La deuxième raison réside-t-elle dans la perfectibilité de la justice qui vient d'être évoquée ? On peut cependant penser que l'horizon de perfectibilité de la justice est ouvert par l'éthique. (NdT)

sans récompense ? Je me pose cette question. Il m'est plus facile de me demander à moi-même de croire sans qu'il y ait de récompense, que de l'exiger de l'autre ; je puis me demander à moi-même ce que je ne peux demander à autrui.

Le problème essentiel est le suivant : peut-on parler d'un commandement absolu après Auschwitz ? Peut-on parler de morale après l'effondrement de la morale ?

Si cela désigne le cas où la personne qui agit de façon non éthique n'a pas reconnu le commandement qui vient du visage, comment expliquer ce défaut de reconnaissance ?

La chose vraiment difficile à comprendre, c'est que l'on puisse entendre et comprendre ce commandement. Que l'être persiste dans son être, c'est la nature. Et qu'il puisse y avoir une rupture par rapport à la nature, oui ; mais il ne faut pas attribuer à cette rupture une force semblable à celle de la nature. Il y a un moment où prévaut l'idée de *liberté* – c'est un moment de la *générosité*. Il y a ici un moment où quelqu'un joue sans pouvoir gagner : c'est la charité. Pour moi, c'est très important. Ce qu'on fait gratuitement est grâce ; la grâce commence à ce point : elle est gratuité, acte gratuit. Vous raisonnez comme si l'acte n'était pas gratuit. L'idée du visage est l'idée d'un amour gratuit, le commandement d'un acte gratuit. L'amour comme commandement ; l'amour-commandement signifie la reconnaissance de la valeur de l'amour en lui-même.

Le visage ne s'offre pas à la vue. Il n'est pas une vue, il n'est pas ce qui est vu. J'ai commencé aujourd'hui en disant que le visage n'était pas un objet de connaissance. Il n'y a nulle évidence concernant le visage, mais plutôt un *ordre* – en ce sens que le visage est la valeur reçue d'un commandement. À partir de là, vous pouvez parler de générosité ; en d'autres termes, c'est le moment de la *foi*. La foi n'est pas la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu ; elle est la croyance que l'amour sans récompense a une valeur. On dit souvent que « Dieu est amour » ; que Dieu est le commandement d'amour. « Dieu est amour » signifie qu'il vous aime ; mais cela implique que la chose la plus importante, c'est votre propre salut. Selon moi, Dieu commande d'aimer ; Dieu est celui qui dit qu'on doit aimer l'autre.

Mais pour revenir à votre question, il n'est pas difficile de reconnaître le visage. Il y a le commandement, la forme dans laquelle apparaît son excellence. Cette excellence est ordonnée, dans la mesure où elle n'est pas donnée simplement dans une intuition. C'est l'être que nous sommes, le fait d'être lui-même, qui nous empêche de reconnaître nos devoirs moraux.

Comment peut-on apprendre à reconnaître et accueillir le visage de l'autre ? Nous faisons la part de votre conception que la religion juive, par exemple, peut enseigner cela à ses fidèles. Mais qu'en est-il des athées ? Comment peuvent-ils apprendre à accueillir le visage ?

Je ne prêche pas la religion juive. Je parle de la Bible, et non de la religion juive. La Bible, incluant l'Ancien Testament, est pour moi un fait humain, relevant de l'ordre humain, complètement universel. Ce que j'ai dit de

l'éthique – de l'universalité du commandement dans le visage, de ce commandement qui commande, même s'il n'apporte aucun salut – vaut par-delà toute religion.

Que répondriez-vous à quelqu'un qui suggérerait que votre éthique est trop idéaliste au motif qu'elle ne donne aucun conseil pratique pour résoudre des problèmes politiques ? Répondriez-vous que l'importance de l'éthique réside en ce qu'elle fournit des idéaux vis-à-vis desquels nous pouvons travailler, et qui nous permettent d'évaluer la moralité de notre société ?

C'est là la grande rupture entre la manière dont le monde fonctionne concrètement et l'idée de sainteté dont je parle. Je maintiens que l'idée de sainteté est conservée dans tous nos jugements de valeur. Il n'y a pas de politique pour accomplir la morale, mais il y a certainement des politiques qui sont plus éloignées ou plus proches de la morale. Par exemple, j'ai cité le stalinisme. Je vous ai dit que la justice est toujours une justice qui désire une meilleure justice. C'est de cette façon que je définis l'État libéral : l'État libéral est un état dans lequel la justice est un but absolument désirable, et en cela une perfection. Pour parler concrètement, l'État libéral a toujours admis, à côté des lois écrites, les droits de l'homme comme une institution parallèle. Il continue à admettre que, de manière inhérente à sa justice, il y ait toujours des améliorations à apporter aux droits de l'homme. En conséquence de quoi il est à mes yeux absolument évident que l'État libéral est plus moral que l'État fasciste, et plus proche que lui de l'État moralement idéal.

Il y a dans ce que je dis un moment utopique, la reconnaissance que l'on a de quelque chose qu'il est impossible de réaliser mais qui, en fin de compte, guide l'action. Cette utopie n'empêche pas de condamner certaines situations de fait, ni de reconnaître les progrès relatifs qui peuvent être accomplis. L'utopie ne consiste pas à condamner tout ce qui n'est pas elle. Il n'y a pas de vie morale sans utopie – l'utopie veut dire très exactement que la sainteté est un bien.

Pensez-vous que la « déconstruction » de la métaphysique grecque permettra aux philosophes de réfléchir mieux à la dimension éthique de l'existence humaine ?

Je crois que la philosophie grecque ne peut pas être supprimée. Même pour critiquer le caractère indépassable de la philosophie grecque, on a besoin de la philosophie grecque. Ce n'est nullement une contradiction ! Les Grecs nous ont appris à parler : pas à parler, pas le Dire, mais à nous redécouvrir nous-mêmes dans le Dit. La philosophie grecque est un langage spécial qui peut tout dire à tout le monde, parce qu'elle est absolument sans présupposés. La philosophie grecque est la manière dont les gens parlent dans l'université moderne partout dans le monde. C'est cela que signifie parler grec ; tout le monde parle grec, fût-ce en ignorant la différence entre alpha et bêta. Grec veut dire une certaine manière de présenter les choses, cette façon d'utiliser un langage auquel chacun a accès. Mais une deuxième caractéristique du grec, c'est qu'il ne contraint pas à confondre les formes langagières avec la forme effective de ce que l'on veut signifier. En dépit du fait que quelque chose a été dit d'une certaine façon,

les formes de ce dire ne laissent aucune trace dans ce qui est apparu. Et par conséquent, on peut montrer ce qui va au-delà de l'universalité de la compréhension. Il s'agit d'une forme qui ne laisse nulle trace dans le fait présenté ; vous pouvez dédire ce que vous avez dit.

Que pensez-vous de la position husserlienne quant à la question de l'altérité de l'autre, que Derrida présente dans son essai « Violence et métaphysique » ? Derrida semble penser qu'on ne peut pas reconnaître le visage de l'autre si l'autre est considéré comme un alter ego, et en cela que l'autre ne peut être absolument autre. Selon lui, l'asymétrie de la relation éthique dépend d'une symétrie préalable⁸. Il écrit que « l'autre est pour moi un ego dont je sais qu'il est en relation avec moi en tant qu'autre. » À vos yeux, cette connaissance ne serait-elle pas une violence ?

Derrida m'a reproché ma critique de l'hégélianisme en disant que pour critiquer Hegel, on commence en parlant le langage de Hegel. Tel est le fondement de sa critique⁹. Ce à quoi je réponds que pour moi, au contraire, le langage grec n'est pas un langage immobilisé dans son Dit, et que par conséquent il y a toujours la possibilité de dédire ce à quoi vous avez été obligé d'avoir recours pour faire apparaître quelque chose.

L'idée d'asymétrie me paraît extrêmement importante ; elle est peut-être la façon la plus importante de concevoir la relation entre le même et l'autre, en ne les plaçant pas l'un et l'autre sur le même plan. Vous connaissez la citation que je fais de Dostoïevski : « chacun est coupable devant chacun, et moi plus que tous les autres ». Voilà l'idée de l'asymétrie. La relation entre moi et l'autre est indépassable ; elle est modifiée par le fait qu'il y a la justice, et que selon la justice il existe un État dans lequel, en tant que citoyens, nous sommes égaux. Mais dans l'acte éthique, dans ma relation à l'autre, si l'on oublie que je suis plus coupable que les autres, la justice elle-même ne pourra persister. L'idée d'asymétrie est une autre façon de dire que si, selon la persévérance dans l'être, nous sommes égaux, l'idée de la précellence de la mort de l'autre sur la mienne ne m'est pas extérieure – conséquence d'un regard extérieur devant lequel nous serions égaux – ; la notion d'une différence essentielle entre moi et l'autre vient seulement de moi.

Il y a deux altérités. Il y a l'altérité logique : dans une série, chacun des termes est autre dans sa relation avec le reste. L'altérité dont je parle est celle du visage, qui n'est pas une différence, une série, mais l'étrangèreté – l'étrangèreté qui ne peut être supprimée, ce qui veut dire que mon obligation ne peut être effacée.

Dans la section « Au-delà du visage » de Totalité et Infini, vous présentez la fécondité comme un mode d'accès à l'image d'un temps infini¹⁰. Vous écrivez que c'est la biologie qui rend cette ouverture possible, mais que la

8. « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, pp. 176-196, notamment pp. 184-187. (NdT)

9. « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, p. 176 : « Cette dernière question qui pourrait bien être celle de Levinas à Husserl démontrerait que dès qu'il parle contre Hegel, Levinas ne peut que confirmer Hegel, l'a déjà confirmé. » (NdT)

10. *Totalité et infini*, « Au-delà du visage », « La transcendance et la fécondité », pp. 306-310. (NdT)

*biologie ne la limite pas*¹¹. Cela veut-il dire que le modèle de cette possibilité ne peut être trouvé que dans la relation hétérosexuelle ? En d'autres termes, y a-t-il un type de fécondité qui n'aurait rien à faire avec la biologie ?

La relation père-fils, par exemple, ne devrait pas être pensée en termes strictement biologiques. La relation père-fils peut exister entre des êtres qui ne sont pas biologiquement pères et fils. La paternité et la filialité : ce sentiment que l'autre n'est pas simplement quelqu'un que j'ai rencontré, mais qu'en un sens il est prolongement de moi-même, de mon *ego*, que ses possibilités sont les miennes – l'idée de responsabilité pour l'autre peut aller jusque-là.

Traduit de l'anglais par Alain David

11. *Ibid.*, p. 310 : « La fécondité du moi, c'est sa transcendance même. L'origine biologique de ce concept ne neutralise en aucune façon le paradoxe de sa signification et dessine une structure qui dépasse l'empirie biologique. » (NdT)