

PHILOSOPHIE, JUSTICE ET AMOUR*

Entretien avec Emmanuel Levinas

— « *Le Visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie.* » Voulez-vous dire que la philosophie ne commence pas avec et dans l'expérience de la finitude mais plutôt dans celle de l'Infini comme appel de justice ? La philosophie commence-t-elle avant elle-même, dans un vécu antérieur au discours philosophique ?

— Je voulais dire par là surtout que l'ordre du sens, qui me semble premier, est précisément celui qui nous vient de la relation interhumaine et que, dès lors, le Visage, avec tout ce que l'analyse peut révéler de sa signification, est le commencement de l'intelligibilité. Bien entendu, toute la perspective de l'éthique se dessine ici aussitôt ; mais on ne peut pas dire que c'est déjà de la philosophie. La philosophie est un discours théorétique, j'ai pensé que le théorétique suppose davantage. C'est dans la mesure où je n'ai pas seulement à répondre au Visage de l'autre homme, mais où, à côté de lui, j'aborde le tiers, que la nécessité même de l'attitude théorétique surgit. La rencontre d'Autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui. La responsabilité pour le prochain qui est, sans doute, le nom sévère de ce qu'on appelle l'amour du prochain, amour sans Eros, charité, amour où le moment éthique domine le moment passionnel, amour sans concupiscence. Je n'aime pas beaucoup le mot amour qui est usé et frelaté. Parlons d'une prise sur soi du destin d'autrui. C'est cela la « vision » du Visage, et cela s'applique au premier venu. S'il était mon seul interlocuteur je n'aurais eu que des obligations ! Mais je ne vis pas dans un monde où il n'y a que seul le « premier venu » ; il y a toujours dans le monde un tiers : il est aussi mon autre, mon prochain. Dès lors, il m'importe de savoir qui d'entre les deux passe avant : l'un n'est-il pas persécuteur de l'autre ? Les hommes, les

* Principaux extraits d'un entretien – inédit en France – accordé par Emmanuel Levinas à la revue *Concordia*, n° 3, Valence, Espagne. Le texte conserve son caractère de propos oral. Comme dans un entretien vivant, on y vient librement parfois à des approximations allusives ou à de simples indications de thèmes.

incomparables, ne doivent-ils pas être comparés ? À la prise sur soi du destin de l'autre, est donc antérieure ici la justice. Je dois porter jugement là où je devais d'abord prendre des responsabilités. Là est la naissance du théorétique, là naît le souci de la justice qui est le fondement du théorétique. Mais c'est toujours à partir du Visage, à partir de la responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, qui comporte jugement et comparaison de ce qui est en principe incomparable, car chaque être est unique ; tout autrui est unique. Dans cette nécessité de s'occuper de la justice, apparaît cette idée d'équité, sur laquelle l'idée d'objectivité est fondée. Il y a, à un certain moment, nécessité d'une « pesée », d'une comparaison, d'une pensée, et la philosophie serait dans ce sens-là l'apparition d'une sagesse du fond de cette charité initiale ; elle serait – et je ne joue pas sur les mots – la sagesse de cette charité, la sagesse de l'amour.

— *Est-ce que l'expérience de la mort d'autrui et, dans un sens, de la mort propre seraient étrangères à l'accueil éthique du prochain ?*

— Vous posez maintenant le problème : « Qu'est-ce qu'il y a dans le Visage ? » Dans mon analyse, le Visage n'est pas du tout une forme plastique comme un portrait ; le rapport au Visage est à la fois le rapport à l'absolument faible – à ce qui est absolument exposé, ce qui est nu et ce qui est dénué, c'est le rapport avec le dénuement et par conséquent avec ce qui est seul et peut subir le suprême esseulement qu'on appelle la mort ; il y a par conséquent dans le Visage d'Autrui toujours la mort d'Autrui et ainsi, en quelque manière, incitation au meurtre, la tentation d'aller jusqu'au bout, de négliger complètement autrui – et en même temps, et c'est ça la chose paradoxale – le Visage est aussi le « Tu ne tueras point ». Tu-ne-tueras-point qu'on peut expliciter aussi beaucoup plus ; c'est le fait que je ne peux laisser autrui mourir seul, il y a comme un appel à moi ; et, vous voyez, et ceci me semble important, la relation avec autrui n'est pas symétrique, ce n'est pas du tout comme chez Martin Buber : quand je dis Tu à un Je, à un autre moi, j'aurais aussi d'après Buber ce moi devant moi comme celui qui me dit Tu. Il y aurait par conséquent une relation réciproque. Selon mon analyse, par contre, dans la relation au Visage ce qui s'affirme c'est l'asymétrie : au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui ; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable.

— *Est-ce que le bourreau a un Visage ?*

— Vous posez tout le problème du mal. Quand je parle de justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal, je me sépare de l'idée de la non-résistance au mal. Si l'autodéfense fait encore problème, le « bourreau » est celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de Visage. Mais mon idée centrale c'est ce que j'appelais asymétrie de l'intersubjectivité : la situation exceptionnelle du Moi. Je rappelle toujours à ce propos Dostoïevski ; l'un de ses personnages dit : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que tous les autres. » Mais à cette idée – sans

la contredire – j'ajoute aussitôt le souci du tiers et, dès lors, la justice. Ici s'ouvre donc toute la problématique du bourreau : à partir de la justice et la défense de l'autre homme, mon prochain, et pas du tout à partir de la menace qui me concerne. S'il n'y avait pas d'ordre de justice, il n'y aurait pas de limite à ma responsabilité. Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice ; mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'État ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face à face. Mais, en revanche, c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État. Alors que dans la vision de Hobbes – où l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limite à l'État.

— *L'État est-il donc toujours acceptation d'un ordre de violence ?*

— Il y a une part de violence dans l'État, mais qui peut comporter la justice. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'éviter, dans la mesure du possible ; tout ce qui la remplace dans la vie entre les États, tout ce qu'on peut laisser à la négociation, à la parole, est absolument essentiel, mais on ne peut pas dire qu'il n'y ait aucune violence qui ne soit légitime.

— *Est-ce qu'une parole comme la parole prophétique irait à l'encontre de l'État ?*

— C'est une parole extrêmement osée, audacieuse, puisque le prophète parle toujours devant le roi ; le prophète n'est pas dans la clandestinité, il ne prépare pas une révolution souterraine. Dans la Bible – c'est étonnant – le roi accepte cette opposition directe, c'est un drôle de roi ! Il y a des violences que subissent Isaïe et Jérémie. N'oublions pas l'existence permanente des faux prophètes, qui flattent les rois. Seul le vrai prophète s'adresse sans complaisance au roi et au peuple, et leur rappelle l'éthique. Il n'y a certainement pas dans l'Ancien Testament de dénonciation de l'État comme tel. Il y a protestation contre la pure et simple assimilation de l'État à la politique du monde... Ce qui choque Samuel quand on vient lui demander un roi pour Israël, c'est de vouloir avoir un roi comme *toutes les nations* ! Dans le *Deutéronome*, il y a une doctrine du pouvoir royal, l'État est prévu comme conforme à la Loi. L'idée d'un État éthique est biblique.

— *Serait-ce un moindre mal ?*

— Non, c'est la sagesse des nations. Autrui vous concerne même lorsqu'un tiers lui fait du mal, et par conséquent vous êtes là devant la nécessité de la justice et d'une certaine violence. Le tiers n'est pas là par accident. En un certain sens, tous les autres sont présents dans le visage d'autrui. Si nous étions deux au monde, il n'y aurait pas de problème : c'est autrui qui passe

devant moi. Et dans une certaine mesure – que Dieu me préserve d'y être réduit comme à une règle d'usage quotidien – je suis responsable d'autrui même quand il m'ennuie, même quand il me persécute. Il y a dans les *Lamentations de Jérémie* – puisque nous parlons de prophètes aujourd'hui beaucoup – ce texte, pas très long, qui dit : « Offrant ma joue à celui qui frappe... » Mais je suis responsable de la persécution des prochains. Si j'appartiens à un peuple, ce peuple et mes proches sont aussi mes prochains. Ils ont droit à la défense comme ceux qui ne sont pas mes proches.

– *Vous parliez de l'asymétrie qui diffère de la relation de réciprocité de Buber...*

– Comme citoyens nous sommes réciproques, mais c'est une structure plus complexe que le face-à-face.

– *Oui, mais dans le domaine initial, interhumain, est-ce qu'il n'y aurait pas le risque que la dimension de la douceur soit absente dans une relation dans laquelle il n'y aurait pas de réciprocité ? La justice et la douceur seraient-elles des dimensions étrangères l'une à l'autre ?*

– Elles sont toutes proches. J'ai essayé de faire cette déduction : la justice naît elle-même de la charité. Elles peuvent paraître étrangères quand on les présente comme étapes successives ; en réalité, elles sont inséparables et simultanées, sauf si on est sur une île déserte, sans humanité, sans tiers.

– *Ne pourrait-on pas penser que l'expérience de la justice suppose l'expérience de l'amour qui compatit à la souffrance de l'autre ? Schopenhauer identifiait l'amour à la compassion et faisait de la justice un moment de l'amour. Quelle est votre pensée à ce sujet ?*

– Certes. Sauf que pour moi la souffrance de la compassion, le souffrir parce que l'autre souffre, n'est qu'un moment d'une relation beaucoup plus complexe, et plus entière en même temps, de la responsabilité pour autrui. Je suis en réalité responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. C'est pour moi l'essentiel de la conscience juive. Mais je pense aussi que c'est l'essentiel de la conscience humaine : tous les hommes sont responsables les uns des autres, « et moi plus que tout le monde ». Une des choses la plus importante pour moi, c'est cette asymétrie et cette formule : « Tous les hommes sont responsables les uns des autres, et moi plus que tout le monde. » C'est la formule de Dostoïevski que je cite encore, vous le voyez.

– *Et la relation entre la justice et l'amour ?*

– La justice sort de l'amour. Cela ne veut pas du tout dire que la rigueur de la justice ne puisse pas se retourner contre l'amour entendu à partir de la responsabilité. La politique, laissée à elle-même, a un déterminisme propre. L'amour doit toujours surveiller la justice. Dans la théologie juive – je ne suis pas guidé par cette théologie explicitement – Dieu c'est Dieu de la jus-

tice, mais son attribut principal est la miséricorde. Dans le langage talmudique, Dieu s'appelle toujours *Rachmana*, le Miséricordieux : tout ce thème est étudié dans l'exégèse rabbinique. Pourquoi il y a deux récits de la création ? Parce que l'Éternel – appelé *Élohim* dans le premier récit – a voulu d'abord – tout cela n'est qu'un apologue bien sûr – créer un monde sur le seul appui de la justice. Il n'aurait pas tenu. Le deuxième récit où le Tétragramme apparaît atteste l'intervention de la miséricorde.

— *L'amour est donc originaire ?...*

— L'amour est originaire, ce n'est pas du tout théologiquement que je parle ; moi je l'emploie peu, le mot amour, c'est un mot usé et ambigu ; et puis il y a une sévérité : cet amour-là est commandé. Dans mon dernier livre, qui s'appelle *De Dieu qui vient à l'idée*, il y a une tentative (en dehors de toute théologie) de demander à quel moment s'entend la parole de Dieu. Elle est inscrite dans le Visage d'Autrui, dans la rencontre d'Autrui ; double expression de faiblesse et d'exigence. Est-ce parole de Dieu ? Parole qui m'exige comme responsable de l'Autre ; et il y a là une élection, parce que cette responsabilité est incessible. Une responsabilité que vous cédez à quelqu'un n'est plus responsabilité. Je me substitue à tout homme et personne ne peut se substituer à moi, et dans ce sens-là je suis élu. Pensons encore à ma citation de Dostoïevski. J'ai toujours pensé que l'élection n'est pas du tout un privilège ; c'est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. Sur le fameux problème : « l'homme est-il individué par la matière, individué par la forme ? » je soutiens l'individuation par la responsabilité pour autrui. C'est assez dur ; tout le côté consolateur de cette éthique, je le laisse à la religion.

— *La douceur appartiendrait-elle à la religion ?*

— Ce qui manque à la responsabilité comme principe d'individuation humain, c'est peut-être l'idée que Dieu vous aide à être responsable ; c'est ça la douceur. Mais pour mériter l'aide de Dieu, il faut vouloir faire ce qu'il faut faire sans son aide. Je n'entre pas théologiquement dans cette question. Je décris l'éthique, c'est l'humain en tant qu'humain. Je pense que l'éthique n'est pas une invention de la race blanche, d'une humanité qui a lu les auteurs grecs dans les écoles et qui a suivi une certaine évolution. La seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre. Je ne crois pas qu'il y ait une humanité qui puisse récuser cet idéal, dût-on le déclarer idéal de sainteté. Je ne dis pas que l'homme est un saint, je dis que c'est celui qui a compris que la sainteté était incontestable. C'est le commencement de la philosophie, c'est le rationnel, c'est l'intelligible. On a l'air en disant cela de s'éloigner de la réalité. Mais on oublie notre rapport aux livres – c'est-à-dire au langage inspiré – qui ne parlent que de cela. Le livre des livres et toute la littérature qui n'est peut-être que le presentiment ou rappel de la Bible. On est facilement porté à soupçonner dans

nos livres, le pur livresque et l'hypocrisie du livresque, en oubliant la profondeur de notre relation au livre. Il y a des livres dans toute humanité, ne seraient-ils que livres d'avant les livres : langage inspiré des proverbes, des fables et du folklore même. L'être humain n'est pas seulement au monde, pas seulement un *in-der-Welt-Sein*, mais aussi *zum-Buch-Sein* en relation à la Parole inspirée, ambiance aussi importante pour notre exister que les rues, les maisons et les vêtements. On interprète à tort le livre comme pur *Zuhandenes*, comme ce qui se prête à la main, comme un manuel. Ma relation au livre n'est pas du tout de pur usage, elle n'a pas la même signification que celle que j'entretiens avec le marteau ou le téléphone.

— *Sur ce rapport entre la philosophie et la religion, ne croyez-vous pas qu'à l'origine du philosophe il y a une intuition de l'être qui serait proche de la religion ?*

— Je dirais en effet, dans la mesure où je dis que la relation à autrui est le commencement de l'intelligible, que je ne peux pas décrire la relation à Dieu sans parler de ce qui m'engage à l'égard d'autrui. Je cite toujours, quand je parle à un chrétien, *Matthieu 25* : la relation à Dieu y est présentée comme une relation à l'autre homme. Ce n'est pas une métaphore : en autrui il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui j'entends la Parole de Dieu. Ce n'est pas une métaphore, ce n'est pas seulement extrêmement important, c'est vrai à la lettre. Je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage j'entends la Parole de Dieu.

— *C'est un médiateur entre Dieu et nous ?*

— Ah ! non, pas du tout, ce n'est pas la médiation – c'est le mode selon lequel la parole de Dieu retentit.

— *Il n'y aurait pas de différence ?*

— Non, écoutez, là nous faisons de la théologie !

— *Quelle serait la relation entre l'Autre et Autrui ?*

— Pour moi, Autrui, c'est l'autre homme. Voulez-vous qu'on fasse un peu de théologie ? Dans l'Ancien Testament, vous savez, Dieu descend aussi vers l'homme. Dieu le Père descend par exemple dans *Genèse 9, 5 ; 15* et *Nombres 11, 17 Exode 19, 18*. Il n'y a pas de séparation entre le Père et la Parole ; c'est sous forme de parole, sous forme d'ordre éthique ou d'ordre d'aimer que se fait la descente de Dieu. C'est dans le Visage de l'Autre que vient le commandement qui interrompt la marche du monde. Pourquoi me sentirais-je responsable en présence du Visage ? C'est cela la réponse de Caïn, quand on lui dit : « Où est ton frère ? », il répond : « Est-ce que je suis le gardien de mon frère ? » Le Visage de l'Autre pris pour une image entre images et quand la Parole de Dieu qu'il porte reste méconnue. Il ne faut pas prendre la réponse de Caïn comme s'il se moquait de Dieu, ou comme s'il répondait en petit garçon : « Ce n'est pas moi, c'est l'autre. » La

réponse de Caïn est sincère. Dans sa réponse manque l'éthique ; il y a de l'ontologie seulement : moi c'est moi et lui c'est lui. Nous sommes des êtres ontologiquement séparés.

— *Dans cette relation à Autrui, comme vous avez dit, la conscience perd sa première place...*

— Oui, la subjectivité en tant que responsable, est une subjectivité qui est d'emblée commandée ; en quelque manière l'hétéronomie est ici plus forte que l'autonomie, sauf que cette hétéronomie n'est pas un esclavage, n'est pas un asservissement. Comme si certaines relations purement formelles, quand elles se remplissent de contenu, pouvaient avoir un contenu plus fort que la nécessité formelle qu'elles signifient. A commandant B est une formule de la non-liberté de B ; mais si B est homme et A est Dieu, la subordination n'est pas servitude, au contraire, c'est un appel à l'homme. Il ne faut pas toujours formaliser : Nietzsche pensait que si Dieu existe, le Je est impossible. Cela peut être convaincant, si A commande B, B n'est plus autonome, n'a plus de subjectivité, mais quand, en pensant, vous ne restez pas dans le formel, quand vous pensez à partir des contenus, une situation dite d'hétéronomie a une tout autre signification. La conscience de responsabilité, d'emblée obligée n'est certes pas au nominatif, elle est plutôt à l'accusatif. Elle est « ordonnée », et le mot « ordonner » est très bon en français : quand on devient prêtre, on est ordonné, mais en réalité on reçoit des pouvoirs. Le mot « ordonner » en français signifie à la fois avoir reçu l'ordre et être consacré. C'est dans ce sens-là que je peux dire que la conscience, la subjectivité n'a plus dans sa relation à l'autre la première place. Il y a, dans ma manière de voir, une opposition à la tendance de toute une partie de la philosophie contemporaine qui veut voir dans l'homme une simple articulation ou un simple moment d'un système rationnel, ontologique qui n'a rien d'humain ; même chez Heidegger le *Dasein* est en fin de compte une structure de l'être en général tenu à son « métier d'être », à sa « geste d'être », à son événement d'être. L'humain n'est pas jusqu'au bout le sens de l'être ; l'homme est un étant qui comprend l'être et, dans ce sens-là, il en est la manifestation et ainsi seulement il intéresse la philosophie. De même dans certaines pensées de la recherche structuraliste, se dégagent des règles, des formes pures, des structures universelles, des ensembles qui ont une légalité aussi froide que la légalité mathématique. Et puis cela commande l'humain. Vous avez chez Merleau-Ponty un passage très beau où il analyse la manière dont une main touche l'autre. Une main touche l'autre, l'autre main touche la première ; la main par conséquent est touchée et touche le toucher, une main touche le toucher. Structure réflexive : c'est comme si l'espace se touchait lui-même à travers l'homme. Ce qui plaît ici, c'est peut-être cette structure non humaine – pas humaniste, n'est-ce pas ? – où l'homme n'est qu'un moment. Dans la même méfiance à l'égard de l'humanisme, il y a selon la philosophie contemporaine une lutte avec la notion de sujet. On veut un principe d'intelligibilité qui n'enveloppe plus l'humain, que le

sujet évoque un principe qui ne soit pas enveloppé par le souci de la destinée humaine. Par contre, quand je dis que la conscience dans la relation à l'autre perd sa place première, ce n'est pas dans ce sens-là ; je veux dire au contraire que dans la conscience ainsi pensée il y a l'éveil à l'humanité. L'humanité de la conscience n'est pas du tout dans ses pouvoirs, mais dans sa responsabilité. Dans la passivité, dans l'accueil, dans l'obligation à l'égard d'autrui : c'est l'autre qui est premier, et, là, la question de ma conscience souveraine n'est plus la première question. Je préconise – c'est le titre de l'un de mes livres – *L'humanisme de l'autre homme*.

Dernière chose, qui me tient beaucoup à cœur, dans toute cette priorité de la relation à l'autre il y a une rupture avec une grande idée traditionnelle de l'excellence de l'unité, dont la relation serait déjà privation : la tradition plotinienne. Mon idée consisterait à penser la socialité comme indépendante de l'unité « perdue ».

— *D'où votre critique de la philosophie occidentale comme égologie ?*

— Comme égologie, oui. Si vous lisez les *Ennéades*, l'Un n'a même pas conscience de soi, s'il avait conscience de soi il serait déjà multiple, en perte de perfection. Dans la connaissance on est deux, même quand on est seul, même quand on prend conscience de soi, il y a rupture déjà. Les diverses relations qui peuvent exister dans l'homme et dans l'être, se jugent toujours selon leur proximité ou leur éloignement de l'unité. Qu'est-ce que la relation ? Qu'est-ce que le temps ? Une déchéance de l'unité, une déchéance de l'éternité. Il y a beaucoup de théologiens, dans toutes les religions, qui disent que la bonne vie est une coïncidence avec Dieu ; coïncidence, cela veut dire le retour à l'unité. Alors que dans l'insistance sur la relation à autrui dans la responsabilité pour lui s'affirme l'excellence propre de la socialité ; en langage théologique, la proximité de Dieu, la société avec Dieu.

— *C'est l'excellence de la multiplicité ?*

— C'est l'excellence du multiple, qui évidemment peut être pensé comme une dégradation de l'un. Pour citer encore un verset, l'homme créé est béni par un « multipliez-vous ». En termes éthiques et religieux : tu auras qui aimer, tu auras pour qui exister, tu ne peux pas être pour toi tout seul. Il les créa homme et femme d'emblée, « Homme et femme il les a créés ». Alors qu'à tout moment, pour nous Européens, pour moi et pour vous, l'essentiel c'est s'approcher de l'unité, l'essentiel c'est la fusion. On dit que l'amour est une fusion, qu'il triomphe dans la fusion. Diotime, dans le *Banquet* de Platon, dit que l'amour comme tel est un demi-dieu, parce que précisément il n'est que séparation et désir de l'autre.

— *Dans cette perspective, quelle serait selon vous la différence entre Eros et Agapé ?*

— Je ne suis pas du tout freudien, par conséquent je ne pense pas que

Agapé sorte de l'Eros. Mais je ne nie pas que la sexualité soit aussi un important problème philosophique ; le sens de la division de l'humain en homme et femme ne se réduit pas à un problème biologique. Autrefois, je pensais que l'altérité commence dans le féminin. C'est en effet une altérité très étrange : la femme n'est ni le contradictoire ni le contraire de l'homme, ni comme les autres différences. Ce n'est pas comme l'opposition de la lumière et des ténèbres. Distinction qui n'est pas contingente, et il faut en chercher la place par rapport à l'amour. Je ne peux pas vous en dire plus maintenant ; je pense en tout cas que l'Eros n'est pas du tout l'Agapé, que l'Agapé n'est pas un dérivé ni l'extinction de l'amour-Eros. Avant l'Eros il y eut Visage ; l'Eros lui-même n'est possible qu'entre Visages. Le problème de l'Eros est philosophique et concerne l'altérité. J'ai écrit il y a trente ans un livre qui s'appelle *Le Temps et l'Autre* où je pensais que le féminin était l'altérité même ; je ne le renie pas, mais je n'ai jamais été freudien. Dans *Totalité et Infini* il y a un chapitre sur l'Eros, qui le décrit comme l'amour qui devient jouissance, alors que de l'Agapé j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui.

— Vous dites que « la responsabilité pour l'autre vient d'en deçà de ma liberté ». C'est la problématique de l'éveil-réveil. Se réveiller, c'est se découvrir responsable de l'autre ; c'est se découvrir toujours-en-dette en deçà même de la liberté. Se réveiller et répondre : est-ce la même chose ? Se découvrir-en-dette : est-ce déjà répondre ? Ou, entre le « se découvrir » et le « répondre », n'y a-t-il pas la liberté ? (possibilité de la mauvaise foi, de la non-réponse).

— Ce qui est important, c'est que la relation à autrui soit l'éveil et le dégrissement ; que l'éveil soit obligation. Vous me dites : cette obligation n'est elle pas précédée d'une libre décision. Ce qui m'importe, c'est dans la responsabilité pour autrui comme un engagement plus ancien que toute délibération mémorable constitutive de l'humain. Il est évident qu'il y a dans l'homme la possibilité de ne pas s'éveiller à l'autre ; il y a la possibilité du mal. Le mal, c'est l'ordre de l'être tout court – et, au contraire, aller vers l'autre c'est la percée de l'humain dans l'être, un « autrement qu'être ». Je n'ai pas du tout la certitude que « l'autrement qu'être » soit assuré de triompher, il peut y avoir des périodes où l'humain s'éteint complètement, mais l'idéal de sainteté, c'est ce que l'humanité a introduit dans l'être. Idéal de sainteté contraire aux lois de l'être. Actions et réactions réciproques, compensation des forces déployées, rétablissement de l'équilibre, quelles que soient les guerres, quelles que soient les « cruautés » qu'abrite ce langage indifférent qui se prend pour justice, c'est la loi de l'être. Sans maladie, sans exception, sans désordre. C'est l'ordre de l'être. Je n'ai aucune illusion, la plupart du temps cela se passe ainsi et cela risque de revenir. L'humanité arrive à l'amitié, cela semble s'interrompre. Elle construit un ordre politique où le déterminisme de l'être peut réapparaître. Je n'ai aucune illusion là-dessus et n'ai pas de philosophie optimiste sur la fin de l'histoire. Les

religions en savent peut-être plus là-dessus. Mais l'humain consiste à agir sans se laisser guider par les possibilités menaçantes. L'éveil à l'humain, c'est cela. Et il y eut dans l'histoire des justes et des saints.

— *Est-ce que l'être serait aussi l'inertie, le fait de ne pas répondre, de ne pas se réveiller à autrui ?*

— L'inertie est certes la grande loi de l'être ; mais l'humain y surgit et peut la déranger. Pour longtemps ? Pour un moment ? L'humain est un scandale dans l'être, une « maladie » de l'être pour les réalistes, mais pas le mal.

— *La folie de la croix ?*

— Oui, certainement, si vous voulez, cela convient à l'idée que je viens d'exprimer, et il y a des idées équivalentes dans la pensée juive, il y a l'histoire même du peuple juif. Cette idée de la crise de l'être décrit pour moi quelque chose qui est spécifiquement humain et correspond certainement à ses instants prophétiques. Dans la structure même de la prophétie s'ouvre une temporalité rompant avec la « rigueur » de l'être, avec l'éternité comprise comme présence qui ne passe pas.

— *C'est l'ouverture du temps ?*

— Oui, il y a le temps qu'on peut certes entendre à partir de la présence et du présent et où le passé n'est qu'un présent retenu et le futur un présent à-venir. La re-présentation serait dès lors la modalité fondamentale de la vie mentale. Mais à partir de la relation éthique à autrui, j'entrevois une temporalité où les dimensions du passé et du futur ont une signification propre. Dans ma responsabilité pour autrui le passé d'autrui, qui n'a jamais été mon présent, « me regarde », il n'est pas pour moi une re-présentation. Le passé d'autrui et en quelque façon l'histoire de l'humanité à laquelle je n'ai jamais participé, à laquelle je n'ai jamais été présent est, à partir de ma responsabilité pour autrui, mon passé. Quant au futur – il n'est pas mon anticipation d'un présent qui m'attend déjà tout prêt et semblable à l'ordre imperturbable de l'être, « comme si déjà il était arrivé », comme si la temporalité était une synchronie. L'avenir est le temps de la prophétie, qui est aussi un impératif, un ordre moral, message d'une inspiration. J'ai essayé de présenter l'essentiel de ces idées dans une étude qui paraîtra prochainement : un futur qui n'est pas un simple à-venir. L'infini du temps ne m'effraie pas, je pense que c'est le mouvement même de l'à-Dieu et que le temps est meilleur que l'éternité qui est une exaspération du « présent », une idéalisation du présent...