

**Augusto Ponzio**

**RESPONSABILITÉ ET SUBSTITUTION  
DIALOGUE AVEC EMMANUEL LÉVINAS**

**Augusto Ponzio:** Je crois qu'une notion centrale dans votre conception de la relation avec autrui est celle de la substitution. Cette notion nous permet de concevoir une identité posée, comme vous le dites, d'emblée à l'accusatif, donc de comprendre la relation avec autrui dans la forme de l'un pour l'autre, et finalement de parvenir à une "considération inactuelle" de l'humanisme, c'est-à-dire à l' "humanisme de l'autre homme". Voulez-vous expliquer l'importance de la notion de substitution par rapport à la critique du privilège accordé, dans la tradition occidentale, au théorique, à la représentation, au savoir, au sujet?

**Emmanuel Lévinas:** La notion de substitution est pour moi liée à la notion de responsabilité. Se substituer ne revient pas à se mettre à la place de l'autre homme pour ressentir ce qu'il ressent, à une façon pour l'un de devenir l'autre et, fût-il démuné et désespéré, au courage d'une telle épreuve. Se substituer, c'est déjà apporter un réconfort en s'associant à cette faiblesse et finitude essentielles d'autrui, c'est déjà supporter leur poids en sacrifiant son intérêt-essence et sa complaisance-à-être, qui vivent en responsabilité pour autrui.

Il y a dans l'exister humain et comme interrompant ou dépassant sa vocation d'être, une autre vocation: l'exister d'autrui, son destin; l'aventure existentielle du prochain y importerait au moi avant la sienne, c'est-à-dire poserait le moi d'emblée comme responsable de cette altérité dans ses épreuves, comme si le surgissement de l'humain dans l'économie de l'être renversait le sens et l'intrigue de l'ontologie. Toute la culture de l'Humain me semble orientée par la nouvelle "intrigue" où l'en soi de l'être-persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi pour l'autre, dans le sacrifice ou dans la possibilité du sacrifice, dans la sainteté.

**A.P.:** Vous parlez souvent de la relation avec autrui comme d'une relation face à face. Cette expression a causé des malentendus parce qu'elle a fait croire à une opposition

entre langage parlé et langage écrit (Blanchot). Cela à tort, je crois, parce que vous n'acceptez pas la méfiance que montre Platon à l'endroit de l'écriture.

**E.L.:** Le face à face n'est ni la déclaration de guerre à l'autre, ni un orgueil se posant en face d'un autre orgueil. Il faut rappeler ce que je dis du visage. Il est langage avant de se fixer en représentation, appel au dévouement que je dois à autrui. Le dés-intéressement dont je parle est précisément la concrétude dans la rencontre du visage d'autrui. Le moi suspend sa persistance-à-être, son *conatus essendi* dans son assujettissement à autrui, comme si le moi était "coupable" à l'égard de son prochain. Accusation d'un style nouveau: culpabilité sans faute, "endettement" sans emprunt commis. Obligation de responsabilité à laquelle cependant aucun autre ne peut se substituer, dette que personne ne peut payer à la place du moi et ainsi, pour le moi, la concrétude de son unicité de je. De cette unicité du je est corrélatif le prochain dans la responsabilité à laquelle —comme dans l'intimité de l'amour— il est "unique au monde" dans son visage. L'amour ne commence pas dans l'érotique. Dans l'amour sans concupiscence, dans l'amour désintéressé de la responsabilité, l'aimé est "unique au monde" pour celui qui aime. Le je et l'autre, dans leur unicité, ne sont plus de simples individus dans un genre, points anonymes dans l'extension logique d'un concept.

"Nous sommes tous à l'égard de tous coupables et moi plus que quiconque", dit un personnage de Dostoïevski dans les *Frères Karamazov*, exprimant ainsi cette "constitution originaire" du je ou de l'unique dans une responsabilité pour le prochain ou l'autre et l'impossibilité de s'y dérober ou de s'y faire remplacer. Impossibilité de se dérober qui n'est pas servitude mais élection. Les religions qui ont recours à ce terme d'élection y voient la dignité suprême de l'humain.

**A.P.:** Quel est le rapport entre responsabilité et justice? Est-ce que la responsabilité au regard de l'autre homme dépend d'une société organisée en État? Ou, au contraire, pouvons-nous dire que les institutions et les procédures juridiques non seulement sont fondées sur la responsabilité pour autrui, mais en quelque façon, la limitent?

**E.L. :** Un anonymat s'installe nécessairement dans la réalité sociale interrompant la responsabilité entre le moi et l'autre et ramenant l'unicité du moi et de l'autre à

l'individualité de l'individu dans l'extension d'une espèce. Réification de l'humain dans la multiplicité sociale!

L'exceptionnelle position du moi en tant que le seul qui ait à répondre d'autrui, se trouve ainsi entendue à partir de la généralité des lois du Code qui s'appliquent à tous. Car, en effet, dans la multiplicité sociale nous ne sommes pas à deux avec le prochain dont le je a à répondre, mais avec le tiers et le quart, etc.. Chacun au moi est un autre! La relation exclusive du moi au prochain est modifiée. Comment, en effet, répondre de tous? Qui est premier parmi tous? Ambiguïté essentielle entre l'ordre éthique de la responsabilité pour autrui et l'ordre juridique auquel l'ordre éthique en appelle cependant. Car, en abordant dans la charité le premier venu, le moi court le risque de manquer de charité à l'égard du tiers qui est aussi son prochain. Il faut jugement, il faut comparaison. Il faut consentir à comparer les incomparables, les moi's, tous uniques; il faut pouvoir faire entrer leur unicité dans un genre sans les y faire enchaîner! Il faut l'État, il faut des lois générales, il faut des institutions pour porter les jugements. Il faut tout l'œuvre de la politique et de la justice. Ordre négateur de la miséricorde, mais appelé cependant par la miséricorde, même dans le souci de reconnaître tous les autres de la multiplicité humaine. Ordre qui, peut-être, dans la démocratie révélera son origine charitable. La justice et l'État juste constituent la manière dont il peut y avoir charité dans la multiplicité humaine. Conception opposée à celle de Hobbes où l'homme est "loup pour l'homme" et où l'État ne signifie que limitation de la cruauté naturelle. Pour nous, au contraire, issu d'une certaine limitation de la charité, mais ancré dans l'amour, l'État peut toujours réviser ses lois et sa justice. Ce souci de la reconsidération – de l'amélioration – de la loi, n'est-il pas en effet l'essence de la démocratie et de l'État libéral, signes de la miséricorde et de la charité qui en lui respirent? Effort en vue d'une loi toujours meilleure! Amélioration et renouvellement qui ne s'obtiennent pas par simple déduction logique d'une doctrine devenant de plus en plus précise, mais qui exigent un effort moral de l'humain. Quand l'État se réclame d'une invariable justice logiquement déduite, il faut soupçonner stalinisme et fascisme.

L'État où la justice ne se sépare pas de la miséricorde est une société où, après l'énoncé du verdict, reste une place pour la manifestation dans l'opinion et dans les âmes – dans les élites - d'une pensée favorable à celui qui eut tort. Se tourner vers le visage du condamné! "Vous ne ferez acception de personne au tribunal", énonce le *Deutéronome* 1, 17. Ce qui se dit en hébreu: "Vous ne reconnaîtrez pas les visages en

jugeant". Mais la Bible dit aussi: "Que l'Éternel tourne son visage vers toi" (*Nombres* 6, 26). Contradiction entre ces dires? – se demande le *Talmud*, pour répondre aussitôt: "L'un, avant le verdict, l'autre après". Et peut-être, à travers ce surplus de la charité sur la justice – mais de la charité venant à son heure, après l'exercice de la justice – Dieu vient à l'idée dans l'humanité occidentale. Le judaïsme – en guise de parabole – va jusqu'à prêter à Dieu une prière que l'Éternel adresse en quelque façon à lui-même. "Puisse ma charité surmonter ma colère, c'est-à-dire les rigueurs de ma justice" (Traité talmudique *Berakhot* 7a). Que de par la charité ou la miséricorde l'homme créé à l'image de Dieu peut "autrement qu'être", c'est-à-dire peut faire passer l'existence d'autrui avant la sienne – et voilà que mon expression: *humanisme de l'autre homme* prend signification. Ce n'est pas l'affirmation de la nature humaine dans ses droits, mais dans ses obligations. C'est plus proche de Kant que de Hegel et c'est, par conséquent, la contestation que Kant mène à Hegel.

**A.P.:** Dans votre livre *L'au-delà du verset* (1982), vous parlez d'"écriture avant la lettre". Cela parce qu'il n'y a pas de sens littéral à cause de la métaphoricité essentielle du langage et parce que le mot renvoie "latéralement à d'autres mots", comme vous dites dans *l'Humanisme de l'autre homme*. Quelles sont les conséquences théorétiques au regard de la conception de la réalité qui dérivent de ce renvoi infini par lequel la signification et même l'expérience sont une lecture, une exégèse, une herméneutique? Cette vision de la réalité ne donne-t-elle pas une valeur de vérité – au niveau méthodologique et exégétique – à la littérature, qui démontre qu'on a tort de concevoir comme primordiales les significations que par habitude on attache aux mots, comme s'ils servaient à exprimer nos expériences immédiates et sensibles?

**E.L.:** Dans notre culture du livre – dans la mesure où l'écriture ne se limite pas à l'information ressortissant au pragmatisme de nos mouvements quotidiens, de nos ambitions techniques et nos calculs scientifiques – l'exégèse élargit et, sans cesse, renouvelle le sens textuel de l'écrit et l'"élève à la vérité". Comme si dans son souci d'exposer en des signes invariables les idées que suggère une voix intérieure, l'écriture se trouvait, dans l'écrit, inspirée, bouleversée par l'Esprit, apportant un message, un "poème" dont, sans cesse, l'exégèse "élève à la vérité" le sens obvie. Merveille de l'écriture où se conteste le fameux parallélisme noético-noématique de Husserl et où le Dieu cartésien infini trouve assez de place dans l'idée du fini! Comme si l'écrivain –

le poète – percevait du dehors et déjà lisait en soi ce qu'il croyait seulement inventer sous sa plume; ou comme si, poétique par essence, l'écriture était dictée. Saintes-Ecritures? Mais les littératures nationales de notre civilisation restent dans les possibilités infinies de l'herméneutique – et le *Faust* de Goethe et les tragédies de Shakespeare et la *Divine Comédie* et Racine, et Corneille et Molière. Mais je ne vais pas soulever aujourd'hui tous les problèmes de l'Esprit qui, par delà la lumière du connaître, sollicitent selon moi, la réflexion à partir de l'inter-humain, du rapport au visage où Dieu vient à l'idée.

**A.P.:** Vous même prenez en considération l'"enseignement philosophique" (*Humanisme de l'autre homme*, p. 21) des écrivains de la littérature, de Rimbaud par exemple, qui – dites vous – sait bien que les contenus sonores dépourvus de sens, comme les voyelles, ont une "naissance latente" dans les significations, et Baudelaire aussi dans les *Correspondances* "atteste", comme vous dites, "que les données sensibles débordent, de par leurs significations, l'élément où on les suppose enfermés" (*ibidem*, p. 2). Ces renvois à l'écriture profane et pas seulement à l'écriture sacrée attestent que l'écriture littéraire (qu'elle soit sacrée ou profane) rend possible le surpassement du savoir. Pourquoi ce surpassement?

**E.L.:** Vous revenez aux problèmes ultimes que j'ajournais dans la phrase finale de ma dernière réplique. Ne m'en veuillez donc pas si en vous répondant je m'en tiens à quelque brèves considérations très générales qui souvent résonnent comme des questions. Dans notre entretien mené jusqu'à présent se montrait sans doute de ma part une méfiance à l'égard du savoir qui serait pris pour sens ultime de la spiritualité humaine. Conviction qui peut paraître d'autant plus incertaine que cette réserve à l'égard du savoir s'exprimait toujours sous forme de propositions théoriques. Je n'ai aucune intention de revendiquer l'ignorance comme fondement de la philosophie. Mais je continue à me demander si tout savoir n'est pas tenu, dans la recherche de la vérité qui est son sens, à la suspension de l'ipséité du vivant intéressé, d'emblée soucieuse d'être qui la porte, pour en venir au dés-inter-essement de la proximité ou de la paix avec autrui où ce dés-inter-essement concrètement se peut. Dés-inter-essement qui, dans ma phénoménologie, s'explique comme responsabilité pour autrui, comme sainteté où le moi se constitue unicité d'un je irréductible, dans l'impossibilité éthique ou sainte de se chercher un remplaçant.

Je ne reviendrai pas sur la "phénoménologie" du visage qui me semble importante dans le cheminement que j'évoquais; je ne reviendrais pas sur le rapport à autrui, lequel n'est pas thématization du savoir, mais un hors-de-soi en face du visage; hors-de-soi qui se retrouve dans le langage, lequel n'est pas seulement attaché aux signes sonores ou visibles, mais déjà appartient à la connaissance dans sa tension hors-de-soi, à la pensée qui est d'emblée sur nos lèvres et, là aussi, déjà en face d'autrui.

Je me suis souvent demandé si e commencement de la vérité, la première vérité cartésienne – le cogito – avant toutes les chances qu'il renferme de ramener un jour à Dieu – n'est pas déjà prière criée du fond d'une solitude de doute.

Paris, le 20 novembre 1988