

L'ASYMÉTRIE DU VISAGE

Emmanuel Levinas et France Guwy

P.U.F. | *Cités*

**2006/1 - n° 25
pages 116 à 124**

ISSN 1299-5495

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-116.htm>

Pour citer cet article :

Levinas Emmanuel et Guwy France , « L'asymétrie du visage » ,
Cités, 2006/1 n° 25, p. 116-124. DOI : 10.3917/cite.025.0116

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. 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.

*L'asymétrie du visage**

INTERVIEW D'EMMANUEL LEVINAS PAR FRANCE GUWY
POUR LA TÉLÉVISION NÉERLANDAISE (1986)

EMMANUEL LÉVINAS. — Je suis responsable d'autrui, je réponds d'autrui. Le thème principal, ma définition fondamentale, c'est que l'autre homme, qui de prime abord, fait partie d'un ensemble qui somme toute m'est donné comme les autres objets, comme l'ensemble du monde, comme le spectacle du monde, l'autre homme perce d'une certaine manière cet ensemble précisément par son apparition comme visage. Le visage n'est pas simplement une forme plastique, mais est aussitôt un engagement pour moi, un appel à moi, un ordre pour moi de me trouver à son service. Pas seulement de ce visage, mais de l'autre personne qui dans ce visage m'apparaît à la fois dans sa nudité, sans moyens, sans rien qui la protège, dans son dénuement, et en même temps comme le lieu où on me commande. Cette manière de commander, c'est ce que j'appelle la parole de Dieu dans le visage.

[Les écrivains russes] étaient fondamentaux : Pouchkine, Gogol, plus tard les grands prosateurs, Tourgueniev, Tolstoï, Dostoïevski... Il y a là constamment la mise en question de l'humain, du sens de l'humain. Cela vous rapproche de problèmes qui, à mon avis, restent essentiels à la philosophie, et que sous d'autres formes vous trouvez dans la littérature spécifiquement philosophique, et en tout cas vous les trouvez aussi dans une œuvre littéraire, livre de tous les livres, la Bible.

* Cet inédit est publié avec la généreuse autorisation de Michaël Levinas. Nous précisons que ce texte, qui a le caractère spontané d'un dialogue vivant, n'a pas été revu par Levinas lui-même (N.d.l.R.).

Cités 25, Paris, PUF, 2006

FRANCE GUWY. — Y a-t-il une contradiction pour vous entre la Bible et la philosophie ?

E. L. — Je ne crois pas, je n'ai jamais vécu cela comme une contradiction. Dans les deux cas, il s'agit du sens, de l'apparition du sensé : que ce soit sous la forme qu'on appelle chez les Grecs la raison, ou que ce soit sous la forme de la relation avec le prochain dans la Bible, pour moi, ce qui les unit, avant tout, c'est dans les deux cas la question de la recherche du sens.

F. G. — C'est dans cette même Europe que vous avez fait l'expérience des années 1930 et de la guerre de 1940-1945, une expérience et une influence qui est probablement très importante pour vous et pour l'élaboration de votre pensée.

E. L. — C'est même l'expérience fondamentale de ma vie et de ma pensée, le pressentiment de ces années terribles, le souvenir ineffaçable de ces années. Mais je ne pense pas que l'issue puisse consister dans un changement des principes de cette civilisation. Je pense qu'à l'intérieur de cette civilisation, en mettant à une place centrale des éléments qui étaient plus latéraux, peut-être il y a une issue. Je n'ai pas oublié non plus que cette Europe se trouve sans le dire, sans l'avouer, dans l'angoisse de la guerre nucléaire. Ce qu'on appelle souvent la modernité me semble se placer entre des souvenirs ineffaçables et une attente angoissée. Je ne sais pas du tout si, en renonçant à cela, en acceptant des formes qui sont certainement humaines, qui peuvent s'humaniser encore plus, on trouvera une réponse à nos angoisses. Je n'attends pas beaucoup de mes recherches pour changer cela, mais en tout cas elles sont déterminées par ce que je pense être un déséquilibre à l'intérieur de cette civilisation entre les thèmes fondamentaux du savoir et ceux de la relation avec autrui.

F. G. — Est-ce qu'on pourrait dire que cette expérience a aussi influencé votre manière de penser sur la philosophie occidentale, votre critique de cette philosophie ?

E. L. — « Critique de la philosophie occidentale », c'est trop ambitieux. On se permet des expressions excessives... C'est un peu comme si on contestait la hauteur de l'Himalaya. Cet enseignement philosophique est tellement important, tellement essentiel. Il exige tellement qu'on le traverse avant de commencer autrement.

F. G. — Néanmoins, vous avez écrit que l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance.

E. L. — La transcendance est autre chose, elle a un sens très précis. L'idéal vers lequel allait la philosophie européenne consistait à croire en la possibilité pour la pensée humaine d'embrasser tout ce qui semble s'y opposer et, dans ce sens-là, de rendre intérieur ce qui est extérieur, ce qui est transcendant. La philosophie occidentale voulait ne plus penser la transcendance divine, quelque chose qui déborde l'ordre embrassable, saisissable, comme si l'esprit consistait à saisir toute chose.

F. G. — Si je peux l'exprimer un peu plus simplement, je crois que vous voulez dire que c'est une philosophie où le moi règne avec des pleins pouvoirs et où la connaissance est plus à prendre qu'à comprendre.

E. L. — Oui, le moi, à travers le savoir, reconnaît comme le Même, comme réductible au Même ce qui de prime abord apparaît comme Autre.

Je suis responsable d'autrui, je réponds d'autrui, avant d'avoir fait quelque chose. Le thème principal, ma définition fondamentale, c'est que l'autre homme, qui de prime abord, fait partie d'un ensemble, qui somme toute m'est donné comme les autres objets, comme l'ensemble du monde, comme le spectacle du monde, l'autre homme perce en quelque manière cet ensemble précisément par son apparition comme visage, qui n'est pas simplement une forme plastique, mais qui est aussitôt un engagement pour moi, un appel à moi, un ordre pour moi de me trouver au service de ce visage, pas seulement ce visage, servir l'autre personne qui dans ce visage m'apparaît à la fois dans sa nudité, sans moyens, sans rien qui la protège, dans son dénuement, et en même temps comme le lieu où on me commande. Cette manière de commander, c'est ce que j'appelle la parole de Dieu dans le visage.

F. G. — Et ce commandement, c'est « tu ne tueras point ».

E. L. — C'est avant tout cela, à de différents degrés. Dans mes premiers écrits, j'en parlais de manière tout à fait directe : le visage signifie « tu ne tueras point », tu ne dois pas me tuer. C'est son humilité, son sans moyens, son dénuement, mais en même temps, précisément, le commandement « tu ne tueras point ». C'est ce qui se prête au meurtre et ce qui résiste au meurtre. Voilà l'essence de cette relation « tu ne tueras point » qui est tout un programme, qui veut dire « tu me feras vivre ». Il y a mille manières de tuer autrui, pas seulement avec un revolver ; on tue autrui en étant indifférent à lui, en ne s'occupant pas de lui, en l'abandonnant. Par conséquent, « tu ne tueras point » est la chose principale, c'est l'ordre

principal dans lequel l'autre homme est reconnu comme ce qui s'impose à moi.

F. G. — Ce visage de l'autre fait appel à ma responsabilité, et vous allez très loin dans cette responsabilité, vous allez même jusqu'à dire qu'il faut expier pour l'autre.

E. L. — Ce que j'appelle être pour l'autre, le mot « responsabilité » n'est qu'une autre manière d'exprimer cela : je suis responsable d'autrui, je réponds d'autrui, et somme toute je réponds avant d'avoir fait quelque chose. Le paradoxe de la responsabilité, c'est qu'elle n'est pas le résultat d'un acte quelconque que j'ai commis. C'est comme si j'étais responsable avant d'avoir commis quoi que ce soit, comme si c'était un *a priori* et, par conséquent, comme si je n'étais pas libre de me dégager de cette responsabilité, comme si j'étais responsable sans avoir voté, comme si j'expiais, comme si je me conduisais comme un otage.

F. G. — Que signifie alors la liberté et l'autonomie de l'être humain quand, préalablement à toute connaissance et donc à toute liberté de choix, c'est l'autre qui met ma liberté en question et exige ma responsabilité ?

E. L. — Je pose la question : comment définissez-vous la liberté ? Évidemment, quand il y a contrainte, il n'y a pas de liberté. Mais, lorsqu'il n'y a pas contrainte, y a-t-il nécessairement liberté ? Est-ce que la liberté doit être définie de manière purement négative, par l'absence de contrainte, ou au contraire, la liberté signifie la possibilité pour une personne, l'appel adressé à une personne de faire quelque chose que personne d'autre ne peut faire à sa place ? Dans cette bonté préalable à tout choix qu'est ma responsabilité, je suis comme élu, non interchangeable, le seul à pouvoir faire ce que je fais à l'égard d'autrui.

F. G. — En fait, cela est une réponse à Sartre qui dit que nous sommes condamnés à être libres.

E. L. — Quand on est voué à quelque chose, à quelque chose où il n'y a pas simplement une aveugle nécessité mais où il y a un appel à moi en tant que l'unique pouvant accomplir ce que j'accomplis, l'éthique, la responsabilité éthique est toujours cela. La signification même de mon obligation éthique, c'est le fait que personne d'autre ne pouvait faire ce que je fais, comme si j'étais élu. C'est cette notion de liberté d'élection que je substitue à cette liberté purement négative. Ce qui nous choque dans la non-liberté, c'est que nous sommes n'importe qui. Dans ma responsabilité pour autrui, je suis toujours appelé comme si j'étais le seul qui puisse le faire... Se faire remplacer pour un acte moral, c'est renoncer à l'acte moral.

F. G. — C'est ce que Sartre dit, alors ?

E. L. — Je ne sais pas si Sartre dit cela. Je dis même, et c'est certainement une formule terrible, que la bonté n'est pas un acte volontaire. Je veux dire par là qu'il n'y a pas, dans le mouvement de liberté, d'acte particulier d'une volonté qui intervient. On ne se décide pas à être bon, on est bon avant toute décision. Il y a, dans ma conception, l'affirmation d'une bonté initiale de la nature humaine.

F. G. — Mais vous avez dit aussi qu'on n'est pas bon volontairement. C'est donc contre nature ?

E. L. — Ce n'est pas à la suite d'un acte volontaire, c'est la rupture de l'ordre de la nature. Et quand je dis rupture de l'ordre de la nature, je le pense avec beaucoup de force, comme si l'apparition même de l'humain dans l'ordre régulier de la nature – où toute chose tient à rester elle-même, où tout être humain pense à lui-même, persiste dans son être, ce que Spinoza appelait l'acte suprême de Dieu qui consiste pour l'être à persister dans son être – avec la responsabilité pour autrui, cet ordre-là est rompu, peut être rompu, même s'il ne l'est pas toujours. Je ne dis pas du tout que c'est ce qui triomphe toujours, mais avec l'humain, il y a la possibilité pour l'homme de penser, de s'engager, de s'occuper de l'autre avant de poursuivre la persistance dans son propre être.

F. G. — C'est sa vocation ?

E. L. — Certainement, au sens très fort du terme : il y a quelqu'un qui appelle, quelqu'un qui dans le visage d'autrui appelle, oblige sans force. L'autorité n'est pas du tout la possession de la force. C'est une obligation sans force. Hélas, le *XX^e* siècle nous a habitués à cette idée qu'on n'a pas le droit de prêcher, mais qu'on peut se dire à soi que Dieu a renoncé à la violence, qu'il commande sans violence. C'est une prédication aussi, et on n'a pas le droit de le prêcher (on peut le dire à soi-même) parce que, quand on le prêche, on a l'air de justifier Auschwitz. Après Auschwitz, Dieu n'a plus de justification. S'il y a encore une foi, c'est une foi sans théodicée.

F. G. — Vous voulez dire sans espoir ?

E. L. — Non, sans théodicée, sans qu'on puisse justifier Dieu.

En disant cela, je n'invente pas une possibilité fondamentale de l'humain. En réalité, quand nous ne nous laissons pas être purement et simplement, quand nous avons compris l'altérité de l'autre, nous n'avons jamais fini de la comprendre. Vous n'êtes jamais quitte à l'égard d'autrui. C'est une moralité tout à fait bourgeoise qui dit : « À certains moments, je peux fermer la porte. »

F. G. — Dans ce contexte, vous citez maintes fois Dostoïevski qui dit : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres » [*Les Frères Karamazov*].

E. L. — Nous reviendrons tout à l'heure, si vous voulez, sur le fait que ce n'est probablement pas comme cela tous les jours. Mais, si vous êtes dans cette rencontre d'autrui que j'essaie de décrire, vous n'êtes jamais celui qui comprend sa relation à autrui comme réciproque. Si vous dites : « Je suis responsable de lui, mais lui aussi est responsable à mon égard », dans ce cas, vous transformez votre responsabilité initiale en commerce, en échange, en égalité, vous avez déjà méconnu cette phrase de Dostoïevski, qui est une expérience fondamentale de l'humain.

F. G. — Et qui illustre ce que vous voulez dire par « asymétrie ».

E. L. — L'asymétrie, c'est avant tout le fait que ma relation à moi-même et mes obligations telles que je les pense moi-même ne sont pas d'emblée dans un rapport entre deux êtres égaux, où autrui est toujours supposé comme étant moi-même. Moi-même, je suis avant tout l'obligé, et lui, c'est avant tout celui à l'égard de qui je suis obligé. Ce n'est pas du tout un égarement, c'est la modalité essentielle de la rencontre d'autrui. Comme je le disais tout à l'heure, je ne peux pas prêcher la religion à autrui, même si en moi-même je peux accepter certaines choses qui, proposées aux autres, paraissent avoir la facilité du bavardage théologique. Je peux accepter une théologie pour moi, assumer pour moi une théologie, mais je n'ai pas le droit de la proposer aux autres. C'est la vocation de l'asymétrie.

F. G. — On peut se demander s'il est encore possible de vivre avec un sentiment inlassable de culpabilité. Comment vivre avec cette question contre nature ?

E. L. — Tout ce que j'essaie de présenter, c'est une humanité contre nature. Comme une rupture de l'ordre régulier de l'être préoccupé de lui-même, soucieux de sa propre subsistance, persévérant dans l'être, estimant même que, quand il s'agit de mon être, toutes les autres questions tombent. C'est contre cela que j'essaie de découvrir dans l'humanité une véritable rupture d'un être astreint à être, préoccupé d'être.

F. G. — Mais n'est-ce pas une morale presque masochiste ?

E. L. — Le masochisme est une caractéristique d'une maladie de l'être bien portant. Moi, je n'estime pas que l'être humain soit bien portant, dans le sens banal du terme : c'est une rupture de cette santé facile, qui est surtout ma santé, c'est une inquiétude. Toutes les maladies ne sont pas à soigner. Masochisme ? Je n'ai pas peur de ce mot.

Qu'est-ce que c'est l'humain ? C'est là où l'autre est l'indésirable par excellence, où l'autre est le gêneur, ce qui me limite. Rien ne peut me limiter davantage qu'un autre homme. Pour cette humanité-nature, pour cette humanité végétale, pour cette humanité-être, l'autre est l'indésirable par excellence. Mais c'est contre lui et vers lui que vous tourne, dans le visage de l'homme, l'appel de Dieu. C'est dramatique. C'est un terme qui vient de mon article « Dieu et la philosophie » (c'est un article qui m'importe le plus) où la réponse de Dieu ne consiste pas à vous répondre, mais à vous renvoyer vers l'autre.

F. G. — La relation à Dieu, à l'infini, c'est le rapport à l'humain, à l'autre.

E. L. — Ce que j'admire le plus dans l'Évangile – je ne suis pas chrétien, vous le savez, mais je trouve dans l'Évangile beaucoup de choses qui me sont proches et dont les bases me paraissent tout à fait bibliques –, c'est le chapitre 25 de Matthieu sur le jugement dernier, où le Christ dit : « Vous m'avez chassé, vous m'avez poursuivi. Quand t'avons-nous poursuivi, quand t'avons-nous chassé ? Quand vous avez chassé le pauvre. » Il faut prendre cela, non au sens métaphorique, mais au sens eucharistique. C'est vraiment dans le pauvre qu'il y a la présence de Dieu, au sens concret. J'ai toujours lu dans ce sens le chapitre 58 d'Isaïe, où il y a aussi des gens qui disent qu'ils cherchent Dieu, et celui-ci dit que, pour le trouver, il faut libérer les esclaves, habiller ceux qui sont nus, nourrir ceux qui ont faim, faire entrer les clochards dans la maison. C'est le plus difficile, parce que les clochards salissent les tapis.

F. G. — Dans votre ouvrage *Totalité et infini*, vous dites : « L'homme est naturellement athée, et c'est une grande gloire pour le Créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme. L'athéisme conditionne une relation véritable avec un vrai Dieu. » Voulez-vous libérer l'homme de Dieu ?

E. L. — Le fait que l'homme puisse arriver à partir de sa bonté vers Dieu au lieu d'aller vers la bonté à partir de Dieu, voilà ce qui me semble extrêmement important. Le fait que, sans prononcer le mot Dieu, je sois dans la bonté est plus important qu'une bonté qui vient simplement prendre place parmi les recommandations d'une dogmatique. Il est extrêmement important d'indiquer une démarche à partir de la bonté et non à partir de la création du monde. La création du monde elle-même doit prendre sa signification à partir de la bonté. C'est une vieille croyance rabbinique, mais qui se veut tirée de la Bible, que le monde subsiste, est

créé par l'éthique, par la Torah ; que, dans l'expression « au commencement Dieu a créé », le mot *rechit* (commencement) signifie l'éthique ou, si vous voulez, la Torah. Peut-être que la spiritualité à laquelle on arrive par l'éthique n'est pas complète. Peut-être qu'en effet, les autres, il faut les aider encore autrement. Je ne dis pas que cela est faux, mais ce n'est pas cela la voie qui me semble correspondre à l'esprit, qui définit l'esprit.

F. G. — Vous avez illustré cela à travers l'histoire du Romain qui demande au rabbi : « Pourquoi votre Dieu, qui est le Dieu des pauvres, ne nourrit-il pas les pauvres ? » La réponse du rabbi est : « Pour sauver l'humanité de la damnation. »

E. L. — Non, cela est autre chose. Cela veut dire qu'il est absolument scandaleux, c'est un péché mortel que les hommes n'aident pas les hommes. Si c'est Dieu qui s'en chargeait, il ne lui resterait plus qu'à laisser les hommes à leur péché.

F. G. — On pourrait reprocher cela aux Églises...

E. L. — Je ne condamne pas les Églises, elles ont beaucoup à faire, elles ont d'autres problèmes mais pour moi ce n'est pas le commencement de la spiritualité. Il y a tant de livres que les Églises commentent et répandent, mais c'est ce qu'il y a dans les livres, avant cette organisation, qui est important.

Le Messie, c'est-à-dire l'obligation de s'occuper d'autrui, est ma tâche à moi. Dans mon individualité, dans mon unicité, il y a cela : je suis possiblement Messie.

F. G. — Ce n'est pas l'effet de la grâce.

E. L. — Pas du tout, au contraire, c'est la condition du moi telle que je la décris depuis le début : le sujet n'est pas du tout celui qui prend, mais celui qui est responsable. L'univers pèse sur moi, je suis otage, expiation, je suis choisi pour cela. Mon unité, mon unicité, c'est cela que j'appelle Messie. Je viens pour sauver le monde, mais je l'oublie. Cependant, dans le moi, c'est-à-dire dans cette subjectivité – que je ne conçois pas du tout comme substance, comme un pouvoir, mais que je décris par cette bonté initiale, gratuite – dans cette responsabilité, tout autre, à quelque degré que ce soit, même dans la conduite, m'importe, me regarde. Me regarde non pas au sens sartrien, en me condamnant, mais au sens où on dit en français : « Vos affaires me regardent » ou « Vos affaires ne me regardent pas. » C'est cela que j'appelle le moment messianique dans le moi humain. Je ne dis pas du tout qu'il triomphe – le Messie ne vient pas – mais cette vocation, il l'a entendue, c'est par cette vocation qu'il est

unique et un, c'est là son individuation. Je n'ai pas de philosophie de l'histoire qui puisse consoler de tous les abus, même de la relation à un visage. Ce qui m'a importé, c'est de percer dans la lourdeur de l'être s'occupant de lui-même, cette possibilité de tenir compte, de développer une bonté pour un autre être, de s'occuper de sa mort avant de s'occuper de la sienne. Ce découragement n'a pas de consolation, mais j'ai souvent pensé qu'il faut insister dans les analyses sur le désintéressement de la relation interhumaine, de la parole qu'on a avec autrui, et qu'il n'est pas impossible – mais cela est au-delà de la philosophie – que ceux qui ne comptent sur aucune récompense soient dignes d'une récompense.