

Cet entretien « Entretien avec Paul Ricoeur. Paul Ricoeur et l'acheminement vers le soi [conduit par P.M. DE SAINT-CHERON] » a été publié dans : *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève) 43/7 (1991) novembre, 7-9,

ENTRETIEN AVEC PAUL RICOEUR

Conduit par Philippe Michaël de Saint-Cheron

« La grâce c'est de s'oublier »

Georges Bernanos

P.M. de S.C. : *Je voudrais tout d'abord vous faire part d'une chose qui mérite, me semble-t-il, réflexion. Récemment je rencontrais Geneviève de Gaulle-Anthonioz, survivante de Ravensbrück, et sachant son engagement auprès des plus pauvres, du Quart Monde, dont elle préside l'Association Française depuis de nombreuses années, je lui demandais si elle se sentait plus proche de la philosophie d'Emmanuel Lévinas — responsabilité pour l'autre sans contrepartie — ou de la vôtre. Sa réponse fut : « Je dois vous dire que je ne me suis jamais posé ce genre de question ».*

Ce qui veut dire qu'une femme aussi exceptionnelle qu'elle, qui connut des « situations limites » — pour reprendre les mots de Bettelheim — n'a jamais eu besoin de passer par des raisonnements philosophiques pour vivre une proximité à l'autre des plus responsables, des plus bibliques.

P.R. Je pense que beaucoup de gens vivent pratiquement ces problèmes sans les formuler, les conceptualiser, ou comme nous aimons dire, les thématiser philosophiquement. C'est la tâche et la responsabilité du philosophe que d'essayer de porter au niveau du concept le vécu quotidien. Or, je crois que cet enchevêtrement de dissymétries dont je parle dans mon livre, entre la dissymétrie moi-tu dans l'ordre de la

connaissance et la dissymétrie tu-moi dans l'ordre éthique, peut parfaitement être reconnu par tout le monde. Je dirai même que le jeune enfant, qui apprend en si peu de temps le maniement du langage, entre sans le savoir dans cette question par le moyen de l'échange des pronoms personnels. Quand il dit « je » et qu'il s'adresse à l'autre qui dit « tu », il présuppose que l'autre dit pour lui-même « je » et lui dit « tu » à lui qui est « je ». Donc cette espèce d'échange des pronoms personnels est manié très rapidement et semble-t-il, sans hésitation, par le jeune enfant. Et après tout, toute la philosophie est dans cette réciprocité des pronoms personnels. J'ai proposé d'ailleurs quelque part l'expression « la réciprocité est un échange entre des insubstituables », ce qui est un paradoxe, parce que si vous prenez un échantillon de choses que l'on dit semblables, on pourrait prendre l'une pour l'autre, un exemplaire de mon livre contre un autre exemplaire. Mais les personnes justement sont chaque fois uniques, insubstituables, et pourtant elles échangent leurs messages, éventuellement leurs rôles sociaux, sans pourtant jamais devenir interchangeable. Alors c'est cette énigme de la réciprocité des non-substituables.

De là, il n'y a qu'un pas pour aller au sacrifice. Je peux me sacrifier pour autrui.

Oui, mais il ne faut pas s'en vanter. Il faut l'entendre comme une obligation limitée, c'est-à-dire admettre qu'il peut y avoir dans la vie, dans sa propre existence, des situations où l'on a à mettre la cause que l'on défend au-delà de sa propre vie. Mais cela, c'est l'alibi de la théorisation philosophique.

Cela ne s'enseigne pas, ni surtout ne se prêche, comme dirait Lévinas.

Cela ne s'enseigne pas. Absolument.

Finalement, pour vous, il y a bien primauté de l'éthique sur la morale, après tout ce cheminement à partir d'Aristote jusqu'à Lévinas en passant par Antigone — effraction intempestive mais, ô combien !, parlante de la poésie dans la philosophie — et Kant.

Oui, mais avec passage nécessaire par la morale.

Faites-vous une différence entre le "vivre-bien" d'Aristote et le « Ouva 'harta ba'haïm lema'an ti'hyé — choisis la vie afin de vivre.. » du Deutéronome ? Considérez-vous la parole biblique comme relevant davantage de l'ordre éthique ou de l'ordre moral ?

Assurément c'est du domaine de l'éthique. Je pense d'ailleurs que mes amis juifs ne désapprouveraient pas entièrement cette distinction, parce que tout ce qui est commandement divin, *mitzvot*, n'est pas forcément sur le même plan. Nous avons précisément dans le Deutéronome ceci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir ». C'est tout à fait extraordinaire qu'avant des commandements précis de caractère alimentaire, de caractère rituel, nous ayons une sorte d'obligation qui est indivisible et qui enveloppe en quelque sorte les commandements particuliers. A cet égard, j'ai trouvé un appui considérable dans Rosenzweig dont nous parlions tout à l'heure, car il fait la distinction, lui, entre le commandement et le devoir, l'obligation. C'est très subtil puisqu'il s'appuie non pas sur la Torah pour affirmer cela, mais sur le Cantique des cantiques. Il dit que le premier commandement est celui où Dieu dit à l'âme solitaire dans le face à face : « Toi, aime-moi ! ». Il y a une profondeur à travers toute l'architecture des commandements, qui ne s'adressent qu'à quelqu'un qui est comme sur la pointe d'une pyramide renversée, dans le « *Toi, aime-moi !* ». C'est l'éthique. Lorsque les prophètes Amos, Osée tonnent contre l'injustice et parlent, sans détailler justement, du tort qui a été fait à autrui, ils se tiennent sur ce plan éthique. Certes, il y a très rapidement une sorte de configuration des devoirs avec ces visages très précis que sont la veuve, l'orphelin et « *l'étranger qui est dans tes portes* ». Mais là, on peut dire que nous sommes déjà sur le tournant de l'éthique à la morale, puisque c'est à l'égard de ces trois visages, la veuve, l'orphelin et l'étranger qui est dans mes portes, que l'injustice prend la figure de la violence. Nous passons alors au commandement et à l'interdiction.

Toutefois, je ne voudrais pas opposer l'éthique d'Aristote et l'éthique biblique; ce sont deux cultures différentes qui sont nées dans des environnements différents, qui ont donc problématisé différemment. Mais nous qui sommes lecteurs des deux, nous sommes capables parfaitement de faire des corrélations tout en respectant leur différence. Il n'est pas question de dire comme l'avaient dit certains médiévaux que Platon avait été un élève de Moïse. Nous n'avons pas besoin de faire cette hypothèse pour être à la fois lecteur de Platon et lecteur de Moïse. C'est le travail de l'interprétation de penser l'un à

travers l'autre sans les confondre et, en les laissant chacun à sa place qui est autre. La responsabilité de l'interprétation est de penser l'un en termes de l'autre.

En préparant ma rencontre avec vous et en lisant votre livre Soi-même comme un autre, je me suis demandé s'il n'y avait pas une parenté entre le cri désespéré de Nietzsche « Gott ist tot ! » — qui nous dépasse tellement, comme l'a écrit George Steiner, et le mot de Heidegger sur la fin de la métaphysique et son « Sein-zum-Tod », « L'être-pour-la-mort », et en passant par tout un courant de gens comme Lacan, Foucault dont l'œuvre semble annoncer la fin du sens. N'est-ce pas là précisément le méta- de la métaphysique qui est en question ?

Personnellement j'ai cherché ce qui était invulnérable et je pense d'ailleurs que la vie — je n'y ai pas assez insisté dans le livre — est déjà une sorte de oui fondamental face à la mort. Je crois qu'il y a une sorte de véhémence d'affirmation en dépit de... qui est absolument constitutive de l'être-homme.

J'ai alors essayé, pour ma part, de retrouver dans le champ pratique cette invulnérable affirmation, ce que j'appelle quelquefois « *La véhémence du oui* ». C'est ce que nous venons de dire, la conviction que je suis un être de choix, d'intention, d'initiative, que c'est par le détour d'autrui que je me trouve, que c'est à travers des institutions justes que je préserve la relation avec autrui. Là, je suis persuadé que tout le monde comprend, et que c'est cela le socle indestructible. Si vous voulez, je prendrais ici appui sur l'œuvre d'Hannah Arendt, *La condition humaine*, que l'on a d'ailleurs traduite bizarrement par « La condition de l'homme moderne », puisque c'est tout le contraire.

Cela est certainement dû au fait que La Condition humaine est le titre de l'un des chefs-d'œuvre d'André Malraux.

En tout cas dans son livre Hannah Arendt se posait le problème suivant : qu'est-ce qui résiste à la volonté absurde de créer un autre ordre tel que nous l'avons vu chez les nazis et les staliniens ? Et elle a cherché quel était le roc indestructible de la condition humaine. Elle l'a fait à sa façon, en montrant l'homme dans la dimension langagière, l'homme dans la dimension pratique. Puis le travail, l'œuvre, l'action, le récit et l'entreprise politique, comme tentative de donner une durée à ce qui était essentiellement fragile, à

savoir les projets des hommes. Alors nous touchons là à l'aspect affirmatif de la philosophie et c'est pourquoi je considère que le travail de déblayage qui a été fait par Nietzsche jusqu'à Heidegger n'aboutit pas au nihilisme, mais comme à la mise à nu de ce qui est l'indéniable de l'affirmation humaine. J'ai employé tout au long de mon livre une expression que je soumetts à la discussion, qui est celle d'attestation, où j'essaie de dire que l'on ne peut rien prouver dans cet ordre-là. Je ne peux pas prouver que je suis un être de désir, un être de choix, un être d'initiative. Je ne peux pas prouver que c'est dans mon rapport d'altérité que je conquiers mon identité, je ne peux pas prouver que c'est en m'insérant comme citoyen dans le travail politique que je vais élaborer des institutions justes, mais je le crois en le faisant, et c'est par cet acte fondamental de créance et de confiance que je me rends tel que je crois que je suis.

N'y a-t-il pas là un risque qui est porteur de ce oui que la vie fait sans le savoir, mais que nous faisons à travers le passage par la mort — et dans l'au-delà du travail du néant en nous. Dans cette attestation, il y a un élément de protestation. De protestation contre le néant qui nous travaille. Dans mon petit livre sur le Mal j'ai précisément essayé de dire que c'était « en dépit de... » que cette affirmation originaire, comme je l'ai écrit autrefois, se perpétue.

Dans ce livre, Le Mal, j'ai eu comme l'impression, peut-être fausse, que vous étiez davantage préoccupé à penser le mal en tant qu'il est celui du péché, que celui de la souffrance qui est celui de la victime.

Mon livre est au contraire une tentative pour ne pas laisser enfermer le problème du mal dans celui de la rétribution du péché, et je parle beaucoup de la lamentation. Et la lamentation, c'est justement la plainte. Pas forcément celle du juste, mais de celui qui ne voit pas de rapport entre ses souffrances et sa culpabilité. Le problème de Job est donc absolument central. Job est un livre de sagesse construit sur une hypothèse fabuleuse, à savoir un juste souffrant. Personne n'est juste mais précisément on formule l'hypothèse qu'il est juste. On se place d'emblée en dehors d'une logique de la rétribution. C'est là que je retrouve le « en dépit de ». Donc je pense qu'il faut laisser sa place dans notre pensée et dans notre action pour cet aspect du mal qui est le mal subi et non pas simplement le mal commis.

A la fin de ce petit livre, Le Mal, vous écrivez quelque chose qui m'a fait réagir : « Un second stade de la spiritualisation de la lamentation, c'est la laisser se répandre en plainte contre Dieu. Cette voie est celle sur laquelle toute l'œuvre d'Elie Wiesel est engagée ». Je serais personnellement porté à croire que la voie de Wiesel est bien davantage celle du procès contre Dieu plutôt que celle d'une « lamentation qui se laisserait répandre... ». Il suffit de penser à son livre Le Procès de Shamgorod parmi tant d'autres...

Je ne voudrais pas dire que l'œuvre de Wiesel s'identifie à ce stade, mais il y a chez lui place pour cette revendication. Je pense d'ailleurs que cela est une structure fondamentale de l'Alliance au sens hébraïque, au sens biblique du mot. C'est que Dieu est l'accusateur de l'homme et l'homme peut être l'accusateur de Dieu. Et un certain nombre de penseurs juifs contemporains ont exploré cette brèche avec crainte et tremblement. Je l'ai présenté dans ce livre sur le Mal comme une des voies possibles, non pas du tout de se réconcilier avec le mal, mais de lui donner sens en dépit de son absurdité. J'explore d'autres voies comme par exemple la voie christique du partage de la souffrance du Christ et peut-être d'une souffrance de Dieu. J'ai laissé toutes ces voies ouvertes puisque c'est une exploration des voies qui ne sont pas celles de la rétribution, de la punition, de la colère de Dieu. Disons les voies ouvertes après Job.

Dans son livre L'Ame de la vie¹ l'éminent Rabbi Haïm de Volozine —pour lequel Lévinas a la plus grande admiration, il est du même pays, la Lituanie — explore cette voie de la souffrance de Dieu en des pages extraordinaires qui devraient être lues par les Juifs comme par les chrétiens car elles expriment d'une manière sublime ce que la théologie a nommé la Kénose et qui n'est pas étrangère au judaïsme — loin de là ! « Dieu souffre dans la souffrance de l'homme ».

Je pense que cette voie est ouverte dans plusieurs spiritualités et n'a rien de spécifiquement christique. La voie christique c'est la voie royale à l'intérieur des confessions chrétiennes mais elle croise d'autres voies, peut-être même en dehors du champ du monothéisme dans des sagesses orientales, dans telle ou telle branche du bouddhisme; mais c'est pour moi un peu une terre inconnue.

J'ai osé un rapprochement qui ne vous surprendra probablement pas entre le verset de Vayikra

¹ Lagrasse, Ed. Verdier. Le Rabbi Haïm de Volozine vécut de 1759 à 1821

(Lévitique) : « Veahavta Leréakha kamokha (Tu aimeras ton prochain comme toi-même) » et le titre de votre dernier livre, en me demandant si s'aimer « soi-même comme un autre » ne serait pas comme une correspondance, une corrélation, du « Aime ton prochain comme toi-même ».

Sans aucun doute. Ce qui a toujours troublé les exégètes c'est l'idée d'aimer l'autre comme soi-même et on s'est toujours demandé : qu'est-ce que s'aimer soi-même ? Or c'est un peu circulaire parce que je ne peux m'aimer moi-même que comme précisément un autre, et donc si je ne fais pas le passage par l'autre, je ne sais pas ce qu'est s'aimer soi-même. Je cite dans une de mes notes — qui est comme cachée mais en vérité qui est au cœur du livre, — cette pensée que je vous lis : « Je ne cèlerai pas la sorte d'enchantement dans lequel me tient cette citation de Bernanos qui figure à la fin du Journal d'un curé de campagne : "Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce c'est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ." »

Je vous dirais que c'est la motivation profonde de mon livre. Mais si je dis motivation, je ne dis pas « parlementation » parce que cette motivation chrétienne est sous-jacente à un édifice d'argumentation que je prétends être commun à tous. Je n'emploie jamais dans mon livre cette référence à Jésus-Christ, mais c'est là que j'ai appris l'expression : « S'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel... » Donc mon livre (s'aimer) *Soi-même comme un autre* procède de cette citation de Bernanos.

Si nous revenions au soubassement de votre œuvre, je vous demanderais naïvement : qu'est-ce que la philosophie ? Qu'est-ce qu'un philosophe ? En d'autres mots qu'est-ce qui est à la base d'une œuvre philosophique, est-ce une question première ou une appréhension du monde qui n'est pas celle du premier venu ?

Je pense que la philosophie naît de questions très spécifiques qui n'appartiennent pas au sens commun. Cela fait problème précisément pour la communication de la philosophie. Aristote commence avec cette question : qu'est-ce que l'être ? Ce n'est pas une question du langage quotidien. Dans le langage quotidien, nous fréquentons des choses, des objets, nous ne nous demandons pas quelle espèce d'être c'est et qu'est-ce que l'idée d'être ? Cela, c'est une question philosophique. Descartes se demande quelle est la première vérité. Il dit : « Je pense, donc je suis ». L'idée de chercher une première vérité n'appartient pas au langage courant où nous sommes,

dans le milieu des choses, des questions et des réponses, des savoirs, des opinions et des convictions. Ou encore avec Kant : qu'est-ce que c'est qu'un jugement synthétique a priori ? Qu'est-ce qui est la condition de possibilité pour que nous soyons mis en face d'objets qui soient des objets communs ? En ce sens, la philosophie naît d'un certain décrochage par rapport à la vie quotidienne; elle y retourne, à mon sens, essentiellement par deux voies. D'une part donner sens à l'objectivité dans l'ordre du savoir et, d'autre part, donner sens à l'action éthique sur l'action quotidienne. Il y a donc une sorte de retrait, ce que Platon appelait la « seconde navigation », qui ramène au milieu des choses et du monde, soit par la question de la vérité, soit par la question du bien et du mal.

Il y a des questions philosophiques qui peuvent être traitées ou posées par des non-philosophes également. La question de Leibniz : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » fut reprise bien souvent par des penseurs, des écrivains. Qu'est-ce que la vérité ? Qui est ce moi qui dit je ? sont également des questions premières, et il est fréquent de voir les poètes les reprendre.

De ce point de vue, les véritables questions philosophiques, en dépit de ce décrochage dont je parlais tout à l'heure, rejoignent une interrogation fondamentale, mais qui est enfouie sous le rapport pragmatique aux choses et, en ce sens, une vraie philosophie c'est celle qui délivre la conscience commune de son potentiel réflexif et spéculatif et qui est enfouie par la quotidienneté.

Je voudrais essayer de pénétrer avec vous un peu à l'intérieur de votre œuvre. Dans votre réflexion et votre travail, deux questions m'apparaissent comme centrales : celle du Mal et celle de la culpabilité. Votre intérêt pour Jaspers n'est sans doute pas non plus un hasard, puisqu'il fut très préoccupé au lendemain de la guerre, par la culpabilité allemande.

La question que je me pose et que je vous pose est donc : auriez-vous pensé différemment s'il n'y avait pas eu la Shoah ?

Je ne peux pas le dire. Pour deux raisons, d'abord, parce que le choix de mon champ de réflexion a été finalement le problème de l'absurde et l'inverse de l'action, la souffrance. Agir, souffrir. Ce choix a été fait au moment où je ne connaissais pas

encore l'ampleur des crimes nazis, puisque j'ai pratiquement choisi mon orientation philosophique quelques années avant la deuxième guerre mondiale et l'approfondissement de mon travail a été fait dans un camp de prisonniers allemand entre 1940 et 1945. J'ai, d'autre part, rencontré l'œuvre de Jaspers sur un autre plan que la question du Mal et de la culpabilité, plutôt sur la question de l'anthropologie philosophique. Qu'est-ce qui est constitutif de l'être humain sur le plan de la connaissance, sur le plan de l'existence personnelle, du déchiffrement de ce qu'il appelait les chiffres de la transcendance ? C'est ce Jaspers que j'ai connu. Mon premier travail était sur Jaspers avec Mickel Dufrenne. C'est à ce moment-là, qu'il y eut d'une part la question de la culpabilité allemande, qui amena d'ailleurs Jaspers à émigrer d'Allemagne en Suisse, parce qu'il posait une question insupportable à cette époque, pour la conscience allemande et, que d'autre part, nous avons appris l'ampleur de la persécution et de l'abomination.

Vous avez dit une chose qui m'a surpris : que vous avez davantage été marqué dans votre vie par les livres que par les gens, par les rencontres. N'y a-t-il pas tout de même des événements historiques, ou des rencontres précisément, qui marquèrent votre vie de philosophe ?

Ce propos auquel vous faites allusion est un peu malheureux et je voudrais saisir l'occasion pour le corriger. Je voulais tout simplement insister sur le petit nombre d'amis que l'on peut avoir dans une vie et l'immensité d'une bibliothèque que l'on peut fréquenter. Alors c'était une espèce de disproportion qui me frappait moi-même. Si vous voulez, autour de nous, dans cette pièce, il y a beaucoup plus d'auteurs que je n'ai d'amis. Je n'ai pas voulu dire autre chose. Cela se rattache quand même à un propos que je développe dans *Temps et récit*, surtout, l'idée qu'on se connaît soi-même non pas directement mais à travers les autres, et que parmi ces autres, il y a une place énorme pour des êtres de fiction, comme des personnages de tragédies, des personnages de romans ou les personnages des récits bibliques. Il y a en conséquence une sorte de « nuée de témoins » pour parler comme le Nouveau Testament, où il y a beaucoup plus d'êtres fictifs que d'êtres réels. Et c'est un peu ce paradoxe-là que je voulais développer. Ce n'était pas du tout l'importance et le caractère incomparable de l'amitié avec des êtres réels, mais pour en quelque sorte démultiplier cette sorte de présence humaine par les personnages irréels de l'histoire ou de la fiction.

Est-il pensable qu'un philosophe puisse élaborer une œuvre en faisant complètement abstraction de la réalité historique dans laquelle il vit, et qu'aucun événement capital de l'histoire dont il est le contemporain ne laisse sur lui ou sur son œuvre, de trace.

Pour moi, il n'y a pas de doute que non. D'abord la guerre... Je voudrais dire en remontant dans mes souvenirs d'enfance, que mon premier choc fut la découverte de la malfeasance du traité de Versailles. Cela a pris une signification très personnelle parce que mon père avait été tué pendant la première guerre mondiale, et j'ai été élevé par mes grands-parents dans le culte de mon père comme d'un héros. Le soupçon que cette guerre fut une guerre monstrueuse, où l'Europe se suicida, ensuite le fait qu'elle se soit terminée par un abus qui a été le traité de Versailles, largement responsable du renouveau nationaliste en Allemagne, furent pour moi des choses capitales. Deuxièmement, l'expérience de la défaite, la décomposition de la nation en 1940, fut encore un choc effrayant, que j'ai revécu, si l'on peut dire, sans y être moins impliqué, dans la perception de l'effondrement de l'Allemagne, puisque j'étais dans un camp de prisonniers, à l'Est; et voir se défaire une autre nation sous mes yeux, joua un rôle très important dans mes conceptions politiques. Le sentiment que le « vouloir-vivre-ensemble » est plus fondamental que la structure juridique, constitutionnelle. Lorsque ce « vouloir-vivre-ensemble » se défait, la nation n'existe plus et alors le soubassement politique du pouvoir, de l'autorité, est comme enfoui dans ce « vouloir-vivre-ensemble ». A ce moment-là tout s'effondre. J'ai été aussi mêlé, à travers la revue *Esprit*, au débat sur la guerre d'Algérie, et j'ai pris position très rapidement sur l'indépendance algérienne. D'autre part, je n'ai pas été indifférent aux événements de 68, puisqu'ils m'ont porté à être doyen dans une université difficile, l'université de Nanterre. Je ne peux pas dire que j'ai été absent aux événements de mon temps.

Dans Soi-même comme un autre vous montrez — vous démontrez même — que l'autre « peut devenir mon semblable, à savoir quelqu'un qui, comme moi, dit 'je' ». N'est-ce pas là une rupture de la phénoménologie qui serait comme le méta- de la métaphysique ?

Il est certain que la question de l'autre est une question qui met en difficulté la philosophie issue de Descartes, le cogito, où tout est en première personne, et faire apparaître un

autre a toujours été une extrême difficulté de la philosophie et en particulier de la phénoménologie de Husserl. Il y a l'admirable combat qu'il mène pour arriver à donner sens à l'intersubjectivité, dans la cinquième recherche cartésienne. C'est un problème qui, je pense, non seulement ne trouve pas sa solution, mais encore sa position correcte, sur le plan de la connaissance. C'est sur le plan pratique que l'autre est mon vis-à-vis. Par pratique, je veux dire que c'est la façon dont je traite autrui qui décide du sens d'autrui, et la façon dont il me traite. De ce point de vue, Kant a orienté le problème de l'autre de la philosophie théorique vers la philosophie pratique, et c'est peut-être parce qu'il est resté dans le champ théorique que Husserl n'a pas réussi à donner la plénitude de sa signification à la notion d'altérité.

Dans le chapitre "Vers quelle ontologie ?" de Soi-même comme un autre, à propos de Husserl et de l'alter ego, vous comparez le mouvement de l'ego à l'alter ego au « mouvement venant d'autrui vers moi » — et vous écrivez que ce mouvement « a priorité dans la dimension éthique ». Pouvez-vous m'expliquer en quoi le mouvement d'autrui vers moi est davantage un mouvement éthique que celui qui va de l'ego à l'alter ego ?

C'est tout à fait dans le sens de ce que je viens de dire. Avec Husserl nous allons de moi vers l'autre sur la ligne de la connaissance. Qu'est-ce que cela signifie pour moi qui pense qu'il y a un autre pour moi ? Tandis que sur le plan éthique le commandement est déjà en deuxième personne : « Tu ne tueras pas ! » c'est-à-dire que je suis à traiter moi-même comme le « tu » de la voix qui me dit : « Tu ne tueras pas ! ». Vous reconnaissez là, bien entendu, l'inspiration de Levinas. Alors j'ai essayé dans ce chapitre, auquel vous faites allusion, de croiser en quelque sorte la ligne husserlienne avec la ligne lévinassienne, avec cette conviction que le problème c'est celui de la réciprocité et qui, à mon sens, ne serait pris en charge complètement ni par l'un ni par l'autre. Vous avez pu remarquer d'ailleurs, qu'à cette occasion j'essaie de redonner vigueur à un concept que je trouve chez Hegel, surtout le Hegel de la philosophie de Iéna, l'idée de reconnaissance et de reconnaissance mutuelle, et au fond c'est la mutualité dans la reconnaissance qui m'a importé. Peut-être fallait-il partir de deux dissymétries : la dissymétrie moi-tu dans le sens de la connaissance, la dissymétrie tu-moi dans l'ordre éthique, pour comprendre par cette dissymétrie croisée, en quelque sorte, la mutualité et la réciprocité, et par là même, je dirai, arracher ce concept de mutualité à sa banalité, le rendre plus dramatique et plus problématique en un certain sens, pour le conquérir de haute lutte au lieu de le prendre tout fait dans l'expérience quotidienne peu attentive au paradoxe qu'il y a déjà

dans l'échange des pronoms personnels.

Vous êtes un phénoménologue. Est-ce que la phénoménologie donne une vision de l'existence autre que celle donnée par la philosophie classique et la métaphysique ? Quel aura été pour vous l'apport le plus essentiel de la phénoménologie ?

Le précepte initial de la phénoménologie a été pour moi une sorte de guide. Aller aux choses mêmes, c'était le mot d'ordre de Husserl. Mais on s'aperçoit que c'est plus difficile qu'on le dit, parce que si la phénoménologie consiste à rendre compte de ce qui apparaît tel que cela apparaît, l'apparaître — c'est un peu le paradoxe développé par Heidegger au début de *Sein und Zeit* — c'est en même temps ce qui est le plus dérobé, le plus caché, et d'ailleurs Husserl lui-même fait un long itinéraire avant d'arriver à l'immédiat. On peut dire que l'immédiat doit être conquis sur toutes les alluvions superposées, qui, en quelque sorte, nous cachent le plus proche. Le plus proche pour nous est le plus dissimulé, c'est pour moi la raison d'avoir lié à la description phénoménologique le travail d'interprétation, parce qu'il y a une lecture multiple des phénomènes et, en conséquence c'est à travers de multiples médiations que nous pouvons côtoyer le plus simple, le plus immédiat du vécu et du quotidien. En ce sens, l'immédiat est la dernière conquête.

Vous établissez dans votre livre Soi-même comme un autre une dualité entre l'éthique et la morale, qui sont deux notions ou concepts si proches qu'il n'est pas aisé de les différencier. Quelle distinction établissez-vous entre les deux ?

Vous touchez là d'ailleurs à une des propositions que j'offre à la discussion et à laquelle j'attache une grande importance, puisque j'y soutiens deux thèses et même trois. D'abord l'éthique est pour moi plus profonde, plus fondamentale que la morale, si l'on entend par morale l'ensemble des normes, des obligations, des interdictions, qui le plus souvent fonctionnent sur le mode négatif « Tu ne tueras pas », « Tu ne mentiras pas », etc... Alors, sous cette couche des normes des devoirs et des interdictions, j'ai essayé de rejoindre quelque chose qui serait plus proche du désir profond de l'homme — c'est-à-dire le désir d'une vie accomplie. C'est ce désir d'une vie accomplie qui me paraît être le lieu éthique par excellence. J'essaie donc d'articuler cette éthique selon le ternaire que je rappelle, et qui est en clair dans mon livre : Souhait d'une vie accomplie avec et pour les autres, dans des

institutions justes, et avec la première composante je retrouve ce qui, chez Aristote, est désir de bonheur, et que je réinterprète comme estime de soi. Puis, deuxième composante du ternaire : avec et pour les autres. C'est la sollicitude qui, pour moi, englobe aussi bien l'amitié entre des égaux que le rapport du maître au disciple, qui est un rapport inégal, ou celui de la compassion. Et troisième terme : dans des institutions justes. J'ai tenu d'ailleurs dans une ligne très aristotélicienne à incorporer la justice à l'éthique avant de lui donner sa place dans la morale, car le désir de justice me donne un rapport avec l'autre qui est différent de celui de l'amitié. Sous l'amitié l'autre a un visage, et dans la justice, l'autre peut être un inconnu porteur de droits, et qu'est-ce qui me rattache à l'autre au plan de la justice ? Ce sont des institutions. Je voulais alors faire place à l'institution dès l'échelon éthique, pour bien montrer que l'institution n'est pas quelque chose d'artificiel, c'est une condition même d'humanité, et là, je suis très près d'Aristote dans sa *Politique*, pour qui vivre dans la cité, c'est être homme. Il fallait en conséquence introduire l'idée de justice dès le niveau éthique. Voilà la première thèse sur l'éthique. La deuxième thèse c'est qu'il faut néanmoins passer par la norme, par l'obligation à cause de la place de la violence et là, précisément, je me distingue assez, je crois, de Kant, pour qui non pas l'adversaire mais le vis-à-vis du devoir c'est le désir. Tandis que pour moi, le vis-à-vis du devoir c'est la violence. La violence dans le désir. Et c'est là où je rejoins un peu toutes vos questions sur la Shoah. Il est certain que si la violence tient une place si grande dans ma réflexion, c'est à cause de ce que nous avons vécu dans cet affreux XXe siècle, avec les guerres, les destructions, les exterminations. Que la morale ait été trop centrée sur le désir est indéniable, à mon sens, alors que le désir est porteur du souhait de vivre bien. Il y a là, je crois, une sorte de malfaçon de la morale et j'ai tenté de redresser le passage de l'éthique à la morale par la violence qui introduit l'interdiction : « Tu ne tueras pas », « Tu ne mentiras pas », c'est-à-dire toutes les formes de violence par lesquelles l'autre est victimisé. Ce rapport de l'action à un patient qui est potentiellement une victime, c'est tout à fait central pour moi dans le passage de l'éthique à la morale.

J'ai une troisième thèse. La morale crée par son caractère non pas artificiel mais formel et nécessairement formel, formaliste même, des conflits, des conflits de devoirs, et vous avez dû remarquer qu'à ce point-là, je fais intervenir le passage par le tragique. Antigone, le tragique de l'action qui me conduit à ce que je considère comme le troisième stade, ultime, de l'éthique et de la morale, c'est la conviction qui s'exprime dans des jugements en situation. C'est le caractère sensationnel de la sagesse pratique, si bien que j'ai deux ternaires enchevêtrés, puisque j'ai le ternaire de l'éthique divisé en : souci de soi-souci

de l'autre-souci de l'institution — et l'autre ternaire est : morale-éthique-sagesse pratique. C'est ce que j'ai appelé « ma petite éthique ». J'ai essayé de montrer que l'ordre éthique était très fortement structuré puisque je l'ai présenté comme une sorte de matrice à double entrée.

Il y a quand même une différence essentielle entre votre philosophie et la conception que Lévinas a de l'éthique — puisque Lévinas ne pense pas la réciprocité alors que pour vous, la réciprocité est un élément essentiel, constitutif même de mon rapport à l'autre.

Oui, mais je dirai que chacun a son problème. Vous avez dû remarquer l'estime, et presque la vénération que j'ai pour Lévinas, et j'ai essayé de caractériser sa philosophie d'une façon qui ne lui est d'abord pas étrangère à lui-même, comme une philosophie de l'excès et de l'hyperbole. C'est-à-dire que des propositions telles que celles-ci : « Je suis l'otage de l'autre », ne sont pas des propositions de la vie quotidienne. Sans vouloir offenser Lévinas, je dirai que c'est un petit peu comme dans les paraboles, où c'est par l'excès que l'on dit quelque chose. Mais je pense que cette notion d'excès et d'hyperbole est très sensible à Lévinas lui-même. Probablement est-ce par là qu'il est proche de Blanchot.

Mais dans votre œuvre il y a d'une certaine façon l'effraction du soi et de l'autre dans la phénoménologie. L'être — le Sein — se substitue à la chose.

Oui, mais cette distinction entre l'homme — je préfère dire *soi* et la chose a toujours été connue philosophiquement; il s'agit seulement d'arriver au discours approprié à cette différence. Il m'a semblé que l'opposition venue de Descartes à travers Kant, Fichte, entre le sujet capable de penser et puis les choses comme des objets de perception, de science et de spéculation, n'était pas la seule voie possible. Il m'a paru que le champ théorique n'épuisait pas les ressources de formulation de ce rapport, comme vous dites, entre l'homme et les choses, ne serait-ce que parce qu'il y a entre eux la vie. Et très souvent la philosophie, même pratique, comme celle de Kant, s'arrête à cette opposition : la personne qui a une valeur et les choses qui ont un prix. Cette espèce de dualisme éthique prend la place d'un dualisme métaphysique comme l'âme et le corps. Mais on peut dire que ce dualisme éthique occupe la même place et peut-être faudrait-il penser quelque chose entre eux deux, et c'est probablement le plus difficile à penser : c'est la vie, puisque

pour nous, c'est le rapport au monde à travers le corps. J'ai traité assez longuement de cette énigme que de tous les corps, un seul est mon corps, et que mon corps a ce double régime d'être à la fois chose parmi les choses et néanmoins moi-même, mais il ne l'est qu'en tant qu'il est vivant. La vie elle-même regarde des deux côtés, puisqu'elle est une partie de l'univers physique et, d'autre part, elle est le support de l'humanité de l'homme. Je pense d'ailleurs que ce qui nous manque, c'est une philosophie de la vie comme médiation entre la personne et la chose. Et, je ne l'ai abordé que par cet intermédiaire privilégié qu'est le corps propre, mais qui est corps vivant.

Vous soulevez là une chose d'une énorme importance, me semble-t-il, que le corps ne devient vraiment « chose » qu'à partir du moment où il est mort, où le « je » devient « il », comme dans la proposition « il est mort ». Il n'y a plus de « je ». Ce corps qui était moi, qui était la vie, tout à coup n'est plus qu'une enveloppe vide, un corps mort.

Il n'y a pas que le corps qui est chose. Nous sommes d'une certaine façon chose, puisque pour une analyse physique notre corps fait partie du grand cycle de la nature, le cycle du carbone, le cycle de l'oxygène, etc... et c'est cette façon d'être inséré dans le milieu des choses par un corps physique qui obéit exactement à toutes les lois de la physique, de la chimie organique, jusqu'à la structure du cerveau, et là nous côtoyons un abîme philosophique : comment est-il possible que chacune de mes pensées soit en même temps une certaine configuration du cortex ? De ce point de vue, nous n'avons pas avancé depuis les Classiques. Il en est ainsi entre le dualisme, le monisme, le parallélisme, et toutes les autres variations possibles. Probablement, parce que nous n'avons pas d'univers de discours dans lequel nous pouvons mêler les deux. C'est une des hypothèses de mon travail. Si je parle par exemple d'une intention volontaire de faire ceci ou cela j'entre dans un jeu de langage, comme dirait Wittgenstein, dans lequel je trouverais des mots comme intention, motif, circonstance, conséquence, mais je n'emploierais pas des mots tels que molécule, atome, etc... En revanche, si je suis dans le jeu de langage de la physique, je ne rencontrerais jamais des motifs, des intentions, des projets. Alors, comment se fait-il que je sois les deux ? Cela, c'est toute l'énigme du corps propre, mais je n'ai qu'une possibilité de double lecture de la même « chose », qui est : « moi-même corps ».

Vous voulez dissocier dans votre œuvre la partie purement philosophique de vos travaux d'herméneutique biblique.

Oui, j'ai voulu, comme je le dis à la fin de la préface, sortir de l'accusation d'ontothéologie, en disant que même si je fais une exploration, elle n'est pas théologique, à aucun titre. L'être n'est pas Dieu. Mais inversement, lorsque je développe ailleurs, et je travaille là-dessus actuellement, les aspects bibliques néotestamentaires, théologiques, j'espère montrer que ce n'est pas une philosophie honteuse. Donc je ne voudrais pas que ma philosophie soit une théologie honteuse ni que ma théologie soit une philosophie honteuse. Je crois que chacune a son propre discours, quitte après à poser très clairement le problème des échanges, des passerelles et aussi des lieux de confrontation. J'ai d'ailleurs écrit la fin de ma préface en pensant à Lévinas, qui n'a jamais mélangé ses travaux philosophiques et ses leçons talmudiques.