

Qui est le « tiers » d'E. Levinas ?

Shojiro KOTEGAWA

Université Kokugakuin

Introduction

Pour envisager notre société, il y a deux positions majeures : le libéralisme qui affirme la liberté de l'individu comme principe politique suprême, et le communautarisme qui privilégie l'intérêt de la communauté sur celui des individus qui la composent. Chaque approche a évidemment sa légitimité, mais en même temps sa difficulté : la première, prenant la société pour la limitation ou plutôt l'expansion de la liberté de l'individu, ne peut traiter que négativement notre rapport aux faibles ; la seconde, concevant la communauté comme « donnée », risque de négliger la manière dont l'individu y adhère¹. À mes yeux, Emmanuel Levinas, dans sa réflexion sur le « tiers », a frayé une troisième voie qui nous délivre de cette antinomie. En effet, en refusant de prendre la liberté de l'individu ou la communauté pour « données » et d'accorder à l'une ou l'autre la priorité absolue, Levinas aborde la société à partir de la relation avec autrui, laquelle non seulement « précède » la communauté ou la loi universelle mais aussi la « conditionne ». Dans cet exposé, nous nous bornerons à renouveler l'interprétation habituelle du « tiers » compris comme l'origine de la communauté — interprétation qui, comme on le voit notamment chez Waldenfels ou Derrida, pourrait bien être la source d'un certain nombre de malentendus.

Après avoir insisté sur la nature de ce malentendu, nous reviendrons sur l'origine du problème du tiers (« Le moi et la totalité ») et insisterons sur la manière dont Levinas y neutralise toute dimension amoureuse de la relation éthique pour la situer dans la « réalité sociale » en laquelle chaque action comporte inéluctablement un rapport avec le tiers. Après avoir indiqué comment la distinction établie par Levinas entre l'œuvre et le langage renvoie à deux façons de se rapporter au tiers, nous ferons alors un retour sur la description de ce « tiers » dans *Totalité et Infini* (1961) afin de montrer qu'il constitue une autre figure d'Autrui que celle du destinataire, et

¹ Cf. Sandra Laugier, « Désaccord, dissentiment, désobéissance, démocratie », dans *Cité*, numéro 17, 2004, p. 45-46.

nullement une autre personne qui avec laquelle Autrui pourrait entrer en concurrence. En mettant alors en lumière le sens véritable du renversement radical de la perspective de la « justice » opéré par Levinas dans *Totalité et Infini*, nous tenterons enfin de déterminer dans quelle mesure il reste possible de répondre à autrui en même temps qu'au tiers.

1/ Problématique

Prenons l'exemple kantien du mensonge envers l'assassin, pour comprendre en quoi la relation avec autrui « précède » la loi universelle : si, face à la demande d'une personne (A) en recherchant une autre (B), je ne dois pas lui mentir (déclarer « B n'est pas chez moi » s'il l'est effectivement), ce n'est pas qu'une loi universelle me l'interdirait (« il ne faut pas mentir »), mais c'est simplement parce que, dès lors que mon interlocuteur me le demande, je dois lui répondre sincèrement. Cette injonction éthique me vient ainsi de la présence d'autrui avant même que je ne prenne en compte l'universalité de la loi. Reste évidemment à déterminer, non plus seulement la *différence* entre l'injonction éthique et la prise en compte de la loi morale, mais en quoi celle-ci se trouve « conditionnée » par celle-là. Or c'est justement à cet effet que Levinas, dans ses dernières œuvres, fait intervenir le « tiers » dans la relation duelle. Si, pour prolonger le même exemple, B m'a explicitement demandé de ne pas dire à A où il se trouvait, je suis en effet confronté à deux demandes incompatibles. Et c'est lorsque, dans la relation avec le prochain (A), intervient le tiers (B) en tant qu'un autre prochain¹, lorsque, par conséquent, deux demandes différentes se trouvent formulées entre lesquelles il nous faut choisir, qu'est susceptible d'intervenir la loi universelle (il arrive alors que je dise à A « B est chez moi », malgré la demande de B).

Ce problème du « tiers » a été bien étudié par de nombreux lecteurs de Levinas. Certains y voient une aporie inhérente à l'éthique levinassienne ; d'autres insistent sur la nécessité ou l'antériorité du tiers au surgissement de la relation éthique pour atténuer ou bousculer la priorité accordée par Levinas au face-à-face avec autrui. Par exemple, Bernard Waldenfels nous propose d'« atténuer » cette priorité en montrant que la loi universelle doit être « co-appelée » avec l'appel d'autrui. Selon lui, l'appel d'autrui, conçu en lui-même, n'est que le *factum brutum* de sa présence², lequel ne nous fournit aucun critère pour y répondre que la « responsabilité sauvage »³ qui, justement, ne m'ordonne aucune action déterminée. Répondre concrètement à cette re-

¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais : AE), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 245.

² Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, p. 300.

³ Bernhard Waldenfels, « Singularität im Plural », dans *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, p. 320.

sponsabilité « illimitée » pour autrui supposerait ainsi de la « limiter » en répondant au « co-appel » (*Mitanspruch*) de la loi¹ ou, pour le dire autrement, l'intervention du tiers dans la relation duelle consisterait à limiter la responsabilité sauvage pour autrui afin, par là même, de pouvoir la mettre en œuvre². Davantage encore, pour des lecteurs comme Jacques Derrida, le tiers n'est pas seulement « nécessaire » mais aussi « antérieur » au surgissement de l'injonction éthique. Car l'immédiateté du face-à-face n'apparaît qu'en s'inscrivant dans le domaine juridico-politique du tiers où se trouve justement thématisée cette expérience unique au prisme de son itérativité (ce qui est pensable par la règle logique ou la loi universelle). Si la demande d'autrui n'apparaît pas sous la forme du « Je cherche B » ou d'autres éléments susceptibles d'une formulation universelle, comment pourrait-on même recevoir cette demande et y répondre ? Sans cette inscription dans la dimension du tiers, l'immédiateté de la rencontre se réduirait à la « violence de l'éthique pure et immédiate » qui m'empêche de « discerner le bien du mal, l'amour de la haine, le donner du prendre »³.

Ces lectures ont, certes, leurs propres légitimités et cohérences. Mais, il semble qu'elles nous empêchent de repenser concrètement ce que Levinas tente de mettre en lumière dans sa réflexion sur le tiers. Toutes ces interprétations, en effet, en insistant sur l'« alternative » entre l'« éthique » (la relation duelle du moi avec autrui) et la « justice » (la relation ternaire du moi, d'autrui et du tiers), mobilisent implicitement un même modèle : face à deux personnes qui en appellent simultanément à moi, toute préférence pour l'une ou pour l'autre reviendrait à nier leur l'égalité ; en revanche, comparer ces demandes au prisme de la loi universelle supposerait que je ne prête plus l'oreille à chacun dans sa particularité. En l'occurrence, si je sais que A cherche B pour le tuer, si je mens donc à A pour protéger B, je ne respecte plus sa demande comme telle, mais me contente de comparer les demandes de A et de B et décide alors de mentir à A compte tenu d'une conséquence prévisible de ma décision (« si je dis à A où est B, A tuera B »). Et c'est en effet dans une telle perspective que l'éthique lévinassienne paraît définitivement *insuffisante* ou exagérément

¹ Cette limitation est requise par le face-à-face avec autrui mais n'en « dérive » pas puisque l'universalité ou la normativité de la loi ne saurait « procéder » de l'appel d'autrui comme *factum brutum* ni d'une manière logique ni d'une manière pratique. C'est pourquoi la simultanéité (« co-appel ») de l'appel de la loi avec celle d'autrui est mise en avant par Waldenfels.

² C'est à partir de cette interprétation qu'on cherche à « compléter » l'éthique lévinassienne par la description, absente ou peu élaborée chez Levinas, du domaine pratique. Cf. Michel Vanni, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 138-139.

³ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 66. Cependant cette antériorité est tout à fait paradoxale : l'intervention du tiers ne reste plus une simple médiation qui rend visible et déchiffrable l'immédiateté de la rencontre mais elle devient une sorte de trahison (selon le mot de Derrida, un « parjure ») qui fausse, en la thématisant, cette immédiateté qui devrait la précéder *ibid.*, p. 67. La dimension du tiers serait donc prise comme un mal inévitable afin que nous apparaisse l'injonction éthique. Cf. François-David Sebbah, *Levinas*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 193-194.

spéculative pour penser notre comportement concret. Car elle nous cantonnerait dans l'alternative fondamentale suivante : soit obéir aveuglément à autrui (dire à A que B est chez moi), soit peser les avantages de notre décision sous prétexte de ne pas commettre la « violence de l'éthique pure et immédiate » (comparer indéfiniment les demandes « incomparables » de A et de B). *Or c'est justement pour nous délivrer de cette aporie spéculative que Levinas aborde la question du tiers.*

2/ La question du « tiers »

La question du « tiers » a été mise en avant dans l'un des articles préparatoires à *Totalité et Infini*¹. L'objectif de cet article est de redéfinir la « justice » au-delà de toute la tradition théologique d'après laquelle, le crime ne se commettant qu'à l'égard de Dieu, le pardon ne pourrait jamais m'être accordé que par Dieu lui-même en tant qu'il demeure extérieur au monde². Comment caractériser dès lors la justice (le fait d'être juste ou de ne l'être pas) sans recourir au critère du surnaturel (ou de l'extra-mondain) ? C'est pour répondre à cette question que Levinas en vient à opposer deux sortes de « société ». On peut penser, d'une part, que, si une faute ne nuit à personne d'autre qu'à sa victime, celle-ci aura seule autorité pour, éventuellement, l'oublier et la pardonner. Par exemple, si je mens à une fille pour la séduire (en feignant par exemple d'être intelligent) et qu'elle finit par découvrir mon mensonge, elle sera seule à pouvoir me pardonner — en considérant par exemple ma première intention (attirer son attention et non pas la tromper) ou les regrets que j'en éprouve. Une telle relation avec autrui dans laquelle il *dépend de la victime* (ou de l'intimité que j'entretiens avec elle) que ma faute soit ou non pardonnée, Levinas l'appelle « société intime » — en ce sens qu'elle ne requiert aucun critère extérieur à la relation Je-Tu, à cet « entre nous » qui « exclut les tiers »³. Mais dans le cas où, d'autre part, mon acte ne porte pas seulement sur autrui mais aussi sur le « tiers » (lorsque je dois répondre à A qui veut tuer B), il ne dépend en rien d'autrui que mon acte soit déclaré juste ou non : parce qu'il peut justement revêtir un autre sens aux yeux du tiers, mon intimité avec autrui ne suffit pas⁴, et il faut y ajouter ce que Levinas appelle alors « réalité sociale »⁵.

¹ Emmanuel Levinas, « Le moi et la totalité », dans *Revue de métaphysique et de morale*, numéro 59, 1954, p. 353-373, repris dans *Entre nous* (désormais : EN), Paris, Grasset, 1991.

² *Ibid.*, p. 30-31.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ « Par essence, le troisième homme trouble cette intimité : mon tort à l'égard de toi, que je peux reconnaître entièrement à partir de mes intentions, se trouve objectivement faussé par tes rapports avec *lui*, qui me demeurent secrets, puisque je suis, à mon tour, exclu du privilège unique de votre intimité. Si je reconnais mes torts à l'égard de toi, je peux, même par mon repentir, léser le tiers » (*Ibid.*, p. 31).

⁵ *Ibid.*, p. 33.

Comment comprendre une telle opposition entre la société intime et la société réelle ? Deux types de lectures, du reste étroitement liées, me semblent prêter à confusion : une lecture génétique et une lecture normative. La lecture *génétique* considère la société intime, refermée sur l'intimité du « Je-Tu », comme une étape antérieure à la société réelle. Voilà pourquoi elle aboutit finalement à une lecture *normative*, qui en prend le relais, en attribuant à Levinas la thèse selon laquelle la « société intime » *doit* s'ouvrir au tiers pour devenir une vraie société. Mais à dire vrai, Levinas ne soutient aucune de ces lectures. S'il distingue deux sociétés, ce n'est ni pour expliquer comment l'une provient de l'autre, ni pour soumettre l'une à l'autre, mais pour montrer laquelle est, au sens strict du terme, « la société », celle où il devient possible de se demander si un acte est juste ou non. C'est pourquoi, au lieu de la traiter comme balbutiante (« sauvage ») ou (moralement) inférieure, Levinas tente de *décrire* la relation intime avec autrui en tant que telle et ceci, justement, afin d'en séparer cette « réalité sociale » où il est question de l'*acte* juste ou du « mal réel »¹ et non point d'une simple intention ou d'un amour spirituel². Loin de prendre en vue un passage, génétique ou moral de la relation « sauvage » avec autrui à la relation avec le tiers, il s'agit simplement d'opérer une différenciation philosophique de deux sortes de *relation avec autrui*, l'une intime et l'autre réelle.

Et c'est au fil de cette différenciation qu'apparaît une thèse, d'apparence très hégélienne, qui sert de point de départ à la réflexion levinassienne sur l'éthique : le bien et le mal ne relèvent pas de la communication, spirituelle ou affective, entre le moi et l'autre, mais de la « morale terrestre » qui débouche sur « une totalité humaine »³. Cette thèse repose, chez Levinas, sur trois distinctions philosophiques : 1/ la distinction entre l'affectivité et la responsabilité ; 2/ celle entre l'intention et l'acte ; 3/ celle d'autrui avec le tiers.

1/ La responsabilité à l'égard d'autrui n'a rien à voir avec l'affectivité, telle que l'illustre l'amour que je peux lui porter. Car ce dont je suis responsable est ce que je fais et non point ce que j'éprouve (lorsqu'un mari éprouve une grande passion pour une autre personne que sa femme, il n'est pas responsable de ce qu'il *éprouve* mais de ce qu'il *fait* sous la poussée de cette passion). De la même manière, la souffrance psychique que subit une victime de par son interaction psychique avec autrui n'est pas à proprement parler une « violence » dès lors qu'elle peut être annulée et ou-

¹ *Ibid.*

² « Le rapport intersubjectif de l'amour n'est pas le début, mais la négation de société » (*Ibid.*).

³ « Le moi est en rapport avec une totalité humaine. D'où le sens fort de notion de la morale terrestre : elle ne consiste pas à enfermer la vie dans l'ici-bas et dans le mépris pur et simple des destinées surnaturelles. Elle ne limite pas l'horizon, elle se meut dans un horizon différent de l'horizon du salut surnaturel que dessine l'amour détaché de tous les absents. La morale terrestre invite au détour difficile menant vers les tiers restés en dehors de l'amour » (*Ibid.*, p. 35).

blée ; elle n'est pas ce dont on est responsable, selon le mot propre à Levinas, mais se situe « au-delà ou en deçà de la justice et de l'injustice »¹.

2/ Aussi Levinas commence-t-il par situer le bien et le mal dans la dimension de l'action. Et de même que la « bonne conscience » n'équivaut pas à la bonne action, de même la mauvaise intention n'est pas identique à la violence². L'acte, en effet, n'est pas une simple manifestation de l'intention ; il dépasse ce qu'on a l'intention de faire (l'intention de répondre sincèrement à A peut devenir l'action qui lui permet de tuer B)³. Et la responsabilité ne se limite pas ce que l'on *veut* faire⁴, parce que, une fois réalisée dans l'« œuvre » (ce qu'on fait effectivement), la volonté est chargée « du poids des actes qui lui échappent et qui l'engagent, et par lesquels, dans une véritable société, toute volonté risque de s'aliéner »⁵.

3/ Or cette imprévisibilité de l'acte vient de la relation avec le tiers qui échappe à la société intime. Le « tiers » n'est pas pensé comme « un fait contingent, une simple multiplicité empirique » qui nous poserait, dans tel ou tel contexte, « un problème pratique entre autres »⁶, mais comme la structure essentielle de l'acte à l'égard d'autrui comme tel : « La relation avec un tiers, la responsabilité dépassant le "rayon d'action" de l'intention, caractérise *essentiellement* l'existence subjective capable de discours »⁷. Il ne faut pas oublier que, dans la question du tiers, il s'agit toujours, du moins à l'origine, de la relation avec autrui et non pas de la relation avec une autre personne que lui. C'est pourquoi Levinas souligne que « le "tu" véritable n'est pas l'Aimé, détaché des autres »⁸ et, selon l'expression de *Totalité et Infini*, que « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »⁹.

3/ Le « On » et le tiers — l'œuvre et le langage

En quoi consiste au juste la relation avec le tiers que la réponse à autrui implique essentiellement ? Si on la réduit au discours à la troisième personne, il devient tout à fait contradictoire que « ma » réponse à la première personne la comprenne de quel-

¹ *Ibid.*, p. 32 : « Mais la violence que subit une victime capable de l'annuler, n'est pas à proprement parler violence ; elle ne mord pas sur la liberté offensée qui, liberté quasi divine, conserve intégralement son pouvoir d'absolution. La violence dans la société intime offense, mais ne blesse point. Au-delà ou en deçà de la justice et de l'injustice ».

² Cf. *ibid.*

³ « Dès lors, mon intention ne mesure plus exactement le sens de mon acte » (*Ibid.*, p. 31).

⁴ « L'intention ne saurait accompagner l'acte jusqu'à ses prolongements ultimes et cependant le moi se sait responsable de ces ultimes prolongements » (*Ibid.*, p. 35).

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 33-34.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (désormais : TI), La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1961, p. 234.

que manière que ce soit. Et c'est pour éviter cette réduction que Levinas, envisageant le rapport de l'agent à ce qu'il fait, distingue deux types d'« actes », à savoir l'œuvre et le langage. D'un côté, l'« œuvre » détachée de son auteur se prête à des interprétations indéfinies qui ne dépendent pas de lui ; le *qui* responsable de cette œuvre devient alors invisible, réduit à *ce qu'il est* pour un observateur extérieur (si j'écris la phrase « B est chez moi », je ne suis pas responsable de l'interprétation que A, qui la lira, en donnera, qu'elle soit vraie ou fausse)¹. Au contraire, un locuteur peut se défendre contre l'interprétation abusive qu'on donne de son discours en s'adressant à *cet* autre qui l'écoute et non pas à une personne *quelconque* ; aussi le « je » est-il responsable de *son* discours envers autrui² (si je mens, volontairement ou non, à A, je suis responsable de ce mensonge envers A). Par cette distinction, Levinas n'essaie certes pas d'accorder un privilège au langage par rapport à tous les autres actes, mais de clarifier *dans quelles conditions* l'on devient le « je » responsable de ce qu'on fait effectivement. Aussi admet-il que l'écriture ou même le silence puissent être des moyens d'expression du « je », et que la parole proférée comme l'œuvre (un simple moyen ou le travail) puissent rendre obscur le « je » responsable de cette parole³.

On le voit, l'œuvre et le langage correspondent aux deux façons de se rapporter à la dimension du tiers inéluctablement impliqué par l'acte. Dans l'œuvre, le tiers me vient comme ce qui me « remplace ». Lorsque je choisis de faire quelque chose, il arrive que je choisisse une chose pour cette seule raison qu'« on » la fait. Supposons que je ne mente pas à A *parce qu'*« on » m'interdit de mentir (quotidiennement ou juridiquement). Dans ce cas, d'un point de vue objectif, cette action de ne pas mentir est bien « mon » action, mais la raison pour laquelle je m'y engage n'est pas la « mienne », à savoir ce que *je* juge juste dans cette situation. Et il est alors douteux que cette action soit « ma » *décision*, celle dont je puis être responsable — ce n'est pas moi mais « on » qui me fait décider de ne pas mentir.

On peut bien sûr supposer qu'en évoquant cette situation où le « on » (ou « le discours impersonnel »)⁴ remplace le moi, Levinas a en tête la notion heideggerienne du « On » (*das Man*). Car c'est bien pour penser l'absence de responsabilité dans la

¹ « L'œuvre présente son auteur en l'absence de l'auteur. Elle ne le présente pas seulement comme son effet, mais comme sa possession » (Emmanuel Levinas, EN, p. 42).

² « Singularité autre que celle des individus qui se subsument sous un concept ou qui en articulent les moments. Le moi est ineffable, parce que parlant par excellence ; répondant, responsable » (*Ibid.*, p. 38).

³ « Par contre la parole elle-même ne trouve pas toujours l'accueil qu'il convient de réserver à la parole. Car elle comporte de la non-parole et peut exprimer comme expriment les ustensiles, les vêtements, les gestes. Par la façon d'articuler, par le style, la parole signifie comme activité et comme produit » (Emmanuel Levinas, TI, p. 199).

⁴ Emmanuel Levinas, EN, p. 38.

vie quotidienne que le maître fribourgeois de Levinas introduit le « On » comme l'une des structures du *Dasein* (ou de notre existence)¹ :

Le On est partout là, mais de telle manière aussi qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le Dasein se presse vers une décision. Néanmoins, comme le On pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte (*abnehmen*) à chaque fois au Dasein la responsabilité (*Verantwortlichkeit*). [...] S'il peut le plus aisément répondre de tout, c'est parce qu'il n'est personne qui ait besoin de répondre de quoi que ce soit. C'« était » toujours le On, et pourtant, on peut dire que « nul » n'était là. Dans la quotidienneté du Dasein, la plupart des choses adviennent par le fait de quelque chose dont on est obligé de dire que ce n'était personne².

Pour Levinas (comme Heidegger)³, il ne s'agit certes pas de critiquer cette dimension quotidienne de l'existence d'un point de vue moral, mais de montrer qu'elle ne débouche ni sur l'éthique ni sur quelque dimension de l'universalité que ce soit. Et ceci pour au moins deux raisons :

1/ Cette substitution au « je » responsable du « On » impersonnel empêche « ma » responsabilité pour autrui et « ma » décision de la réponse, qui s'expriment à la première personne.

2/ Cette substitution, en outre, rend obscur notre rapport à l'universalité. Certes, dans la dimension du « On », il semble que l'on obéisse à une loi universelle. Mais dès lors que cette universalité n'est pas *entendue* ni *requise* par le moi-même⁴, cet accès à l'universalité reste incertain et obscur. Mon obéissance à la loi universelle (mon action de ne pas mentir) ne correspond pas à mon jugement — ce que veut dire l'absence d'auteur dans l'œuvre (l'absence d'agent dans son acte).

Or le « langage » nous donne une autre possibilité d'accès à l'universalité, une possibilité d'universaliser notre réponse à autrui. C'est pourquoi le tiers compris comme l'essentiel de la relation éthique avec autrui n'est pas identique au « On » ou au sujet « impersonnel » qui me soustrait à la responsabilité en me « remplaçant ». Comment comprendre « ma » réponse pour autrui indépendamment du « On » ?

4/ « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »

Lisons donc l'analyse qu'en propose Levinas dans *Totalité et Infini*.

À première vue, « répondre pour autrui » semble signifier immédiatement dans notre exemple initial « dire ce que cet autre me demande » (dire où est B) et, dans

¹ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (désormais : *SZ*), Tübingen, Max Niemeyer, [1927] 1967, p. 129 ; tr. fr. par E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 116 : « Le On est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein* ».

² *Ibid.*, p. 127 ; tr. fr., p. 115.

³ Cf. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, p. 167.

⁴ En ce sens, dans la vie quotidienne, « on pense sans *savoir* ce que l'on *pense* » (Emmanuel Levinas, EN, p. 37).

cette mesure, c'est à *autrui* que revient la charge de juger si elle convient à sa demande (dans le cas kantien du mensonge, la meilleure réponse sera : « B est chez moi »). Mais c'est justement ce que Levinas refuse, avant tout en distinguant la « réponse » à *autrui* de la « réaction », qu'elle soit au mouvement de la chose ou à la conversation intime :

Cette réponse [à *autrui*] diffère de la « réaction » que suscite le donné, parce qu'elle ne peut rester « entre nous », comme lors des dispositions que je prends à l'égard d'une chose. Tout ce qui se passe ici « entre nous » regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité¹.

De la réponse, la réaction se distingue dans la mesure où elle n'est pas rationnelle ni justifiable. Car elle ne comporte pas mon savoir ou mon jugement rationnel (qu'il est juste de faire cela en répondant à cet autre), lequel n'est nullement identique à la réaction machinale ou physiologique ni à la préférence affective ; il s'ensuit que la réaction n'est pas « justifiable » parce que la « justifiabilité » tient à ceci que « *tout le monde* peut admettre qu'il est juste de faire cela », et se fonde justement sur le fait que mon jugement (qu'il est juste de faire cela) soit *rationnel* (compréhensible de façon universalisable). À cet égard, le destinataire de la réponse n'a aucun privilège pour *justifier* cette réponse et la « réponse pour *autrui* » n'est pas exactement la même chose que ce que cet autre me demande.

Le face-à-face avec *autrui* ne me laisse donc pas le *choix* entre la relation intime (« entre nous ») et la relation publique. Il ne peut être en effet que « public » dans la mesure où il m'oblige à une réponse inélectablement universalisable. Une fois reçue, la demande d'*autrui* me situe dans l'ordre public où mon comportement devient, *bon gré mal gré*, « ma réponse » à *autrui* (« le visage [...] se place en plein jour de l'ordre public, *même si* je m'en sépare »), qui ne se soustrait pas au jugement objectif (si A me demande « où est B », mon silence même ne peut pas ne pas être « ma » réponse). C'est pourquoi Levinas envisage l'intervention du tiers dans *une* relation avec *autrui* : « Le tiers me regarde dans les yeux d'*autrui* — le langage est justice. Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice. L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité »².

Notons ici que, d'un point de vue ontique, le tiers ne se distingue pas d'*autrui* auquel je réponds (« le tiers me regarde dans les yeux d'*autrui* »). Le tiers s'avère comme une autre instance que celle du destinataire qui s'exprime par le « datif » (celui *auquel* je réponds), à savoir « l'humanité » *envers* laquelle ma réponse à *autrui* doit être justifiée. Pour Levinas, loin de s'opposer à sa demande, cette exigence

¹ Emmanuel Levinas, TI, p. 234.

² *Ibid.*

de justifier ma réponse envers « tout le monde » ou « l'humanité » est requise *par autrui*.

5/ Exigence de la justice par autrui

Comment comprendre cette exigence de la justice par autrui ? Pour répondre à cette question dans le contexte de *Totalité et Infini*, il faut envisager le passage suivant :

Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger [...]. Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander. Le *tu* se pose devant un *nous*. Etre *nous*, ce n'est pas se « bousculer » ou se côtoyer autour d'une tâche commune¹.

Ce passage reste trop complexe à moins qu'on ne se réfère, encore une fois, à « Le moi et la totalité », où Levinas éclaire son propre usage des mots *égalité*, *nous*, *servir*. Car l'important est qu'il refuse clairement de fonder l'égalité du moi et d'autrui sur la loi universelle devant laquelle ils s'inclineraient l'un et l'autre, et rejette ainsi la thèse traditionnelle (qu'on confond pourtant souvent avec la sienne) selon laquelle l'égalité ne s'établirait entre le moi et l'autre que sous la condition de leur appartenance à une communauté. Que l'égalité « se réfère » au tiers, en effet, ne veut nullement dire qu'il faille passer par un tiers susceptible de les prendre l'un et l'autre en vue pour établir l'égalité entre eux : « Autrui sert déjà » le tiers. Mais cela ne veut pas dire non plus que la rencontre avec autrui s'inscrive toujours déjà dans la dimension universelle à partir de laquelle seule, comme le suppose Derrida, l'on pourrait parler de cette rencontre. Notre hypothèse est au contraire que la relation avec autrui établit *en elle-même* l'égalité du moi et d'autrui pour m'amener à la justice que *cet autre* me demande.

Dans le passage à l'instant cité, en effet, l'égalité du moi et d'autrui s'explique par le commandement d'autrui — qui consiste à « me commander de commander »². Pourquoi le commandement d'autrui suppose-t-il l'égalité du moi et d'autrui ? En ceci que mon interlocuteur se manifeste à moi comme un *Vous*, qui n'est justement pas égal au moi dans la mesure même où il m'inscrit inéluctablement dans un ordre public et me commande de lui répondre. Mais ce commandement renvoie à son tour à ma capacité de me commander à moi-même une certaine action pour répondre à autrui (« commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis *maître*

¹ *Ibid.*

² Dans « Le moi et la totalité », nous pouvons trouver le même ordre explicatif, même si Levinas y décrit d'abord le commandement et l'égalité ensuite (cf. Emmanuel Levinas, EN, p. 49).

moi-même » au sens d'un agent susceptible de prendre l'initiative d'un acte dès lors s'en). Sans cette capacité, la demande d'autrui ne serait qu'une contrainte, comme ces ordres que nous n'imposons à l'animal ou à l'enfant que pour autant qu'ils sont incapables de les comprendre¹. L'interlocuteur me vient donc comme égal au moi dans la mesure où il *en appelle* à ma liberté au lieu de la supprimer ou de la limiter. Ce double caractère de l'interlocuteur signifie ainsi que, dans le discours, je suis *obligé* d'« entendre » ce qui est dit par autrui et de lui répondre *dans ma responsabilité* sans lui obéir aveuglément².

Mais ceci nous conduit-il à penser qu'il n'existe aucun rapport entre le commandement d'autrui et la référence au tiers ? De fait, si l'autre m'oblige à lui répondre, il ne m'oblige pas pour autant à faire ce qu'il me demande ni à obéir à la loi universelle. Cela rappelle la critique souvent adressée à Levinas, et plus haut évoquée : le face-à-face avec autrui me demande simplement de *répondre à autrui* mais il ne m'enseigne pas *comment* je dois lui répondre — ce qui rendrait spéculative ou inefficace l'éthique lévinassienne, nous renvoyant sans cesse au face-à-face mais incapable de déterminer *quel acte* est éthique³. Mais on saisit désormais qu'une telle critique revient à confondre la « référence » au tiers avec le *passage* — compris comme un abîme infranchissable — de la relation duelle à la dimension universelle. Et Levinas, pour sa part, n'y voit aucun écart : c'est précisément le commandement d'autrui qui me *dirige* vers le tiers : « [Autrui] se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir [le tiers], il me commande comme un Maître ». L'interlocuteur me commande de lui répondre pour que nous « servions » *ensemble* le tiers.

Le « nous » se profile donc dans la référence du commandement d'autrui à ma capacité de le commander — ou, plus précisément, le moi devient le « nous » dans cette dissymétrie qui s'accuse entre le moi et « Autrui » pour autant qu'il me *dirige* vers le tiers (« comme un *Maître* », au sens de l'*enseignant* qui me dirige vers la justice)⁴. Le « nous » n'est pas le pluriel des « Je », ni ce qui advient lorsque ceux-ci s'occupent d'une « tâche commune », mais l'autre et le moi, indépendants l'un de l'autre, qui se joignent l'un à l'autre pour viser *ensemble* le « tiers ». Ce que Levinas

¹ « Mais pour que ce commandement ne comporte aucune humiliation — qui m'enlèverait la possibilité même de respecter —, le commandement que je reçois doit être aussi le commandement de commander celui qui me commande » (*Ibid.*).

² Cette indépendance de la réponse par rapport à la demande d'autrui fait contraste avec la dépendance dans l'intimité du « Je-Tu ». Dans « Le moi et la totalité », le respect pour l'interlocuteur dans le discours s'oppose à l'amour du point de vue de l'égalité : « le respect est une relation entre égaux. La justice suppose cette égalité originelle. L'amour, essentiellement, s'établit entre inégaux, vit d'inégalité » (*Ibid.*).

³ Cf. Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique ?*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 151.

⁴ « [Le commandement d'autrui] consiste à commander à un être de me commander. Cette référence d'un commandement à un commandement, c'est le fait de dire Nous, de constituer un parti. Par cette référence d'un commandement à l'autre, Nous n'est pas le pluriel de Je » (Emmanuel Levinas, EN, p. 49).

appelle « le tiers » ou « l'humanité » désigne, pour ainsi dire, la « fin » que « nous » visons, le but qui rend possible la « jonction » de deux êtres indépendants¹. Or, cette fin n'est pas celle devant laquelle le moi et l'autre se juxtaposent, mais ce que l'autre me demande de rechercher *dans ma responsabilité* et de « servir » *avec lui* : la « justice »². Que signifie le mot « servir » ? Le texte de 1954 nous l'enseigne : « servir » la communauté où la justice se réalise n'est pas se soumettre à une loi déterminée ni jouer le rôle que cette communauté attribuerait à ses membres, mais « lutter pour la justice » qui n'est pas encore accomplie³. La lecture traditionnelle de Levinas est ainsi intégralement renversée : la justice n'est pas ce qui me donne la mesure pour juger de la demande d'autrui, mais ce que l'autre me demande et ce que je recherche *pour cet autre*⁴. C'est pourquoi le commandement d'autrui ne fait qu'un avec le référence au tiers.

6/ Comment répondre à autrui en même temps qu'au tiers ?

Comment dès lors répondre à autrui *en même temps qu'*au tiers lorsque leurs demandes semblent s'opposer diamétralement — comme dans le cas de la réponse à l'assassin ?

Répondre à cette question suppose de souligner la distinction établie dans *Totalité et Infini* entre « autrui » (une autre personne concrète) et « l'Autre » (l'altérité d'autrui que je ne saurais comprendre). La demande que je reçois du visage d'« autrui » n'est pas telle ou telle demande d'« autrui » mais l'exigence d'« entendre » son altérité (« l'Autre ») que je ne saurais « comprendre » — exigence de mettre en question mon savoir et de rechercher le meilleur pour autrui *par-delà* mon cadre de la compréhension. Si je sais que A cherche B pour le tuer, la demande de A m'impose de mettre en question ce savoir (en me demandant s'il est vrai ou non, pourquoi A se propose de tuer B, etc.) et de réfléchir à la meilleure réponse à lui apporter — dans le cas, par exemple, où A est en proie à une obsession, « B est chez moi » ne sera pas une bonne réponse *pour A*, parce que le meurtre de B n'est pas souhaitable aussi bien pour B que pour A. Répondre à « Autrui » (autrui en tant qu'Autre) n'est pas obéir aveuglément à sa demande, mais rechercher la justice (la *meilleure* réponse) pour lui : répondre à l'exigence de la justice que l'altérité *d'autrui* me demande. En

¹ « Nous sommes nous, parce que commandant d'identité à identité, nous sommes dégagés de la totalité et de l'histoire. Mais nous sommes *nous* en tant que nous nous commandons pour une œuvre par laquelle précisément nous nous reconnaissons » (*Ibid.*).

² « Le respecté n'est pas celui à qui on rend justice, mais avec qui on la rend » (*Ibid.*).

³ « S'en dégager tout en y accomplissant une œuvre, ce n'est pas se poser contre la totalité, mais pour elle, c'est-à-dire à son service. Servir la totalité, c'est lutter pour la justice » (*Ibid.*).

⁴ « Nous voulions décrire le rapport d'homme à homme. La justice ne le constitue pas, c'est lui qui rend la justice possible » (*Ibid.*).

ce sens, le face-à-face avec autrui m'enseigne, sinon la solution, du moins l'orientation vers l'acte juste pour autrui.

La présence du visage — l'infini de l'Autre — est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité [...] ; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique¹.

Dans la mesure où la demande d'autrui est l'exigence de la justice, elle m'oriente vers la réponse juste à autrui (« l'exhortation ») et m'impose de rechercher la meilleure réponse qui s'annonce « objectivement » et se justifie envers tous (« la parole prophétique », au sens de « dire ce que dit Dieu au public »). Or cela ne revient nullement à réduire la réponse éthique pour autrui à la réponse légalement ou conventionnellement juste. En effet, la conformité de ma réponse avec la loi universelle ou avec des règles de la communauté ne saurait satisfaire à l'exigence de justifier ma réponse à autrui. À cette exigence qui me vient en effet de la relation *unique* avec autrui, je ne saurais répondre qu'en me justifiant moi-même dans *ma* réponse à *cet autre* et non en me justifiant par l'application de la loi préexistante à la relation du sujet *général* avec une personne *quelconque*. Un tel renversement, pour radical qu'il soit, ne revient cependant pas à renoncer à la loi ou aux conventions. L'absence de tout système légal organisé ou de règles de la vie en communauté ne nous permettrait pas de mieux vivre ni de répondre plus adéquatement à autrui. Simplement, lorsqu'il s'agit de « ma » responsabilité envers lui, le recours à la loi ou à la règle n'aurait pas de sens sans un retour au face-à-face avec autrui.

Conclusion

Si nous reformulons la distinction entre, d'une part, société intime et réalité sociale et, d'autre part, œuvre et langage (la réponse en face d'autrui), il est désormais possible d'établir une typologie des « raisons » susceptibles, dans le cas concret évoqué tout du long de cette étude, de justifier la décision de ne pas mentir à autrui. Je peux en effet décider de ne pas lui mentir :

- 1/ parce que je l'aime (dans le cas de la société intime) ;
- 2/ parce que l'on m'interdit de mentir (dans le cas du « On »).
- 3/ parce que *je pense* que cela n'est pas sincère à son égard (dans le cas du langage).

Mais précisément :

1/ Si je ne mens pas à A simplement *parce que* je l'aime ou que je n'aime pas lui mentir, cette prétendue raison ne saurait être « comprise » par les autres — ni peut-

¹ Emmanuel Levinas, TI, p. 234-235.

être d'ailleurs par moi-même —, dès lors que ce « parce que » de cette action n'exprime que son « comment » — la manière dont j'y suis conduit — et non son *pourquoi*.

2/ Si je ne mens pas à A *parce que* l'on m'a interdit de mentir, cette justification n'est que l'expression d'une obéissance aveugle à la loi universelle ou à la quotidienneté à laquelle j'appartiens. En l'occurrence, c'est le « On » qui décide d'obéir à la loi à la place de moi-même, ce qui m'ôte ma responsabilité et un authentique rapport à l'universalité.

3/ C'est lorsque je pense ou « prétends » qu'il est juste de répondre sincèrement à *cet* autre que ma décision devient justifiable. Si cette décision n'est pas juste, personne d'autre que moi n'en est responsable et je suis seul mis en cause devant « l'humanité tout entière ». En ce sens, la responsabilité envers autrui n'est rien d'autre que celle de justifier envers le tiers, et de façon *universalisable*, mon acte à l'égard d'autrui.

Certes, cette responsabilité envers le tiers semblera trop exigeante, se prolongeant jusqu'à une responsabilité envers tous, et ce pour toutes les conséquences de ma décision. Mais c'est sur ce point qu'il faut repenser la *priorité* accordée par Levinas à la relation avec autrui sur celle qui nous lie au tiers. Cette priorité, en effet, ne revient en rien à une *préférence* pour le premier venu ou les voisins¹, mais consiste à faire valoir que le face-à-face avec autrui « oriente » tout mon savoir vers *cet* autre. Ce qui ne veut nullement dire que je ne dois *lui* répondre que ce qu'il veut entendre, mais qu'il me faut répondre *pour lui* de telle façon que je puisse me justifier devant l'humanité tout entière. En bref, je dois répondre à autrui aussi *rationnellement* que possible (de telle façon que tout le monde puisse comprendre la raison pour laquelle je dis telle ou telle chose). Être *rationnel* n'est donc pas contradictoire avec le fait d'être *éthique*, bien au contraire : seul celui qui s'efforce d'être rationnel *par-delà son pouvoir* ou son cadre rationnel saura être « éthique »² — et c'est pourquoi l'« éthique » et la « justice » peuvent se distinguer l'une de l'autre sur un plan conceptuel lors même que, sur le plan de l'agir, elles s'expriment par une seule et même action — ce pourquoi Levinas, dans *Totalité et Infini*, utilise le terme « justice » dans un sens très proche de celui d'« éthique ».

¹ Dans les textes relatifs à la soutenance de *Totalité et Infini*, Levinas avoue qu'il a évité le terme « prochain » qui nous incline à croire que la relation avec autrui est la « préférence arbitraire » et « repose sur la communauté du voisinage [...]. Or l'un des points qui m'importent c'est le caractère *public* de la relation. Le tiers n'est pas absent du visage de l'autre. Il exige justice » (Emmanuel Levinas, « Textes relatifs à la soutenance de thèse du 6 juin 1961 », dans *Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des "Carnets de captivité" à "Totalité et infini"*, E. Housset et R. Calin (dir.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, p. 39).

² « [Le langage] enseigne et introduit du nouveau dans une pensée ; l'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini — voilà l'œuvre même de la raison. L'absolument nouveau, c'est Autrui. Le rationnel ne s'oppose à l'expérimenté. L'expérience absolue, l'expérience de ce qui à aucun titre n'est a priori — c'est la raison elle-même » (Emmanuel Levinas, *TI*, p. 242).

Il ne faut pas oublier que seule la relation avec autrui (qui ne se confond pas avec l’Aimé) m’impose de lui parler et de me justifier de façon universalisable et, par là même, me fait justement accéder au statut de sujet responsable *et* rationnel. En ce sens le face-à-face avec autrui rend possible (« conditionne ») la rationalité universelle ou, plus précisément, « ma » rationalité universalisable, laquelle ne revient ni au calcul machinal ni à la distribution équitable. En effet, il arrive facilement qu’un calcul qui semble rationnel dans une certaine optique (le projet de l’électronucléaire) et la distribution strictement équitable des biens se révèlent le comble de l’irrationalité et de l’injustice à l’encontre des plus faibles et des plus démunis. Loin d’être une simple préférence ni une application machinale des règles, la rationalité manifestée par ma réponse à autrui consiste à remettre en cause la loi universelle ou la perspective standard et à la réformer à partir de ma relation unique avec autrui¹. C’est ainsi que Levinas nous propose de repenser notre rationalité — « la vraie universalité de la raison »² — à partir de la relation avec « Autrui » en tant qu’elle contient deux éléments, le destinataire auquel et pour lequel je réponds *et* le tiers envers lequel je me justifie.

Pour conclure, il faut se garder de faire tomber la réponse éthique exposée par Levinas dans l’antinomie spéculative (entre obéir aveuglément à A et lui mentir). À autrui qui veut tuer B, on peut répondre *en toute sincérité* : « je sais où est B, mais je ne peux pas te le dire, si tu veux le tuer ». C’est une réponse possible et préférable à la réponse aveugle ou au mensonge dans un certain contexte et ce, non pas seulement *pour le tiers* (qu’il soit l’humanité tout entière ou une autre personne qu’autrui, en l’occurrence B), mais avant tout, précisément, *pour autrui* — A³.

¹ C’est une des tâches principales de la vraie politique : Jean-Michel Salanskis, « Phénoménologie lévinassienne (ethanalyse) du politique », dans *Levinas à Jérusalem*, J. Hansel (dir.), Paris, Klincksieck, 2007.

² Emmanuel Levinas, *TI*, p. 220.

³ Je remercie Michio Kobayashi et Tetsuya Shiokawa pour leurs stimulantes remarques à l’occasion de la première présentation de ce texte. Je remercie également Josiane Delaunay et Naoto Arakane pour leurs relectures attentives.

