



**HAL**  
open science

## L'altérité de l'autre chez le dernier Levinas

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier

► **To cite this version:**

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier. L'altérité de l'autre chez le dernier Levinas. 2023, 10.2143/EPH.7.0.3291060 . hal-03965385

**HAL Id: hal-03965385**

**<https://hal.science/hal-03965385v1>**

Submitted on 31 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## L'altérité de l'autre chez le dernier Levinas<sup>1</sup>

ABSTRACT – After situating Emmanuel Levinas' philosophy in the context of twentieth-century French philosophy, the article examines the theme of the Other (*l'Autre*), which Levinas develops very early on and which allows him to move away from a totalizing reason by pushing the subject's "centre of gravity" to the outside. Then, the fundamental motives of the thought of the last Levinas are discussed, which lead to a rethinking of the subject and the way in which it faces responsibility. Finally, some critical remarks conclude the text, in particular with regard to the risk that the ineluctability of the request of the other leads to an ethical fundamentalism. Against this risk, the article proposes to focus on the margin of inventiveness of the self that responds to requests and thus on the necessarily indirect character of ethics.

KEYWORDS: Levinas, other/stranger, response, responsibility, subjectivity

Emmanuel Levinas est l'un des premiers critiques d'une totalisation de la raison et d'une centration sur le sujet. Cela ne signifie pas qu'il renonce à la raison et cède à l'irrationalisme, encore moins que le sujet est condamné à mort ; ce sont bien plutôt les coordonnées de la pensée traditionnelle qui changent. En ceci, Levinas part d'un côté des traditions juives, avec lesquelles il fut familiarisé dans sa patrie lituanienne et, de l'autre, de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, qu'il a appris à connaître et fait connaître en France, sa patrie d'adoption. Dès le début il se place ainsi entre les fronts et reste fidèle à cette position. Le motif déclencheur qui, chez lui, fait sauter le verrou de la totalité et évince le Je de sa suprématie est le motif de l'Autre, dont l'altérité me provoque, me stimule et ébranle tous les critères d'ordre. Le sujet humain est un étant qui a son « centre de gravité » en dehors de lui-même, comme l'affirme déjà *Totalité et Infini* (1988, 158). Penser davantage en termes de poids qui se déplacent et moins en termes d'opposés, qui

<sup>1</sup> Ce texte a en premier lieu paru en espagnol en 1999 sous le titre « La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas » (*Estudios de Filosofía* (Medellin), n° 19-20 : 231-239). Il est ici traduit depuis la version allemande, publiée en 2002 sous le titre « Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas », in *Jüdische' und ,christliche' Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, ed. A. Noor, J. Wohlmuth. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 57-66 (NdT).

poussent constamment à l'unification et à la médiation, est un vieux motif qui s'étend du *pondus animi* d'Augustin au changement du « poids des choses » chez Nietzsche. Ce motif renvoie à ces forces auxquelles nous sommes exposés, y compris lorsque nous visons un sens et suivons des règles. Ce n'est rien moins qu'une révision de la pensée qui s'annonce dans de tels motifs, aussi discrets que souterrains. Aussi convient-il de lire les textes de Levinas davantage de façon sismographique que sous forme de thèses.

### 1. Levinas dans le contexte de la phénoménologie française

La thématique fondamentale de l'Autre traverse toute l'œuvre, depuis que Levinas a trouvé son propre ton dans ses conférences de 1947, données sous le titre *Le temps et l'autre*. Avant de traiter de ce thème, nous devons d'abord faire une brève remarque sur l'influence juive dans la philosophie française de l'époque, à laquelle Levinas, qui a immigré en France en 1923, se vit confronté. Les conférences mentionnées ci-dessus ont été prononcées au *Collège philosophique*, fondé et dirigé par Jean Wahl, où Levinas donnera une autre conférence en 1961, sur « Le visage humain », cette fois en présence de Maurice Merleau-Ponty. Catalyseur de la philosophie française de l'entre-deux-guerres et de l'après-guerre, Jean Wahl, à qui – ainsi qu'à sa femme – est dédié *Totalité et infini*, figure dans la série des auteurs juifs dont le « nom propre » apparaît dans l'œuvre de Levinas, en particulier dans des recueils d'articles tels que *Noms propres* (1976) et *Hors-sujet* (1987). Dans cette série de « noms propres » d'auteurs juifs, apparaissent aussi Henri Bergson, le rénovateur de la pensée philosophique en France ; Lucien Lévy-Bruhl, l'ethnologue de l'école durkheimienne, laquelle compte d'éminents noms juifs, avec Émile Durkheim lui-même, mais aussi Marcel Mauss, Maurice Halbwachs et Claude Lévi-Strauss ; Léon Brunschvicg, dont le rationalisme critique a marqué de son empreinte la philosophie universitaire officielle pendant des décennies ; Vladimir Jankélévitch, un émigré polonais qui a écrit une série d'études sur l'éthique s'appuyant sur Bergson ; la rebelle Simone Weil, agissant entre les fronts ; puis, plus tard, Jacques Derrida, qui a trouvé son ton propre, en écho à Levinas, avec son essai « Violence et métaphysique » de 1964.

Bien entendu, le poids du judaïsme parmi les auteurs dont il vient d'être question varie et doit être examiné au cas par cas. Mais il y a aussi des effets indirects, comme lorsqu'Erwin Chargaff, un Juif originaire de

Vienne et l'un des pionniers de la recherche génétique, déclare rétrospectivement : « Mon admiration pour les projets sur le génome est la même que celle que j'ai pour l'écriture d'un rouleau de la Torah »<sup>2</sup>.

Il faudrait peut-être considérer les religions ou les confessions comme des idiomes, comme cela a été suggéré par Jacques Derrida à propos de la singularité des façons philosophiques de penser (voir Waldenfels 2004, 124-126). Il est frappant de constater que des motifs importants de la phénoménologie française – ainsi le *corps/chair*, *la parole*, *l'écriture*, *la trace ou le visage*<sup>3</sup> – indépendamment de leur validité multiforme, ont des couleurs idiomatiques liées à différentes traditions religieuses, là même où elles sont en cours de sécularisation. Pour ce qui est de la marque juive, il faudrait bien sûr aussi se rappeler l'importance d'auteurs comme Edmond Jabès et Franz Kafka (par la médiation de Maurice Blanchot) ou de nombreux motifs chez Marcel Proust.

Venons-en maintenant au thème fondamental de la philosophie de Levinas. Bien que Levinas ait découvert très tôt le thème de l'Autre pour lui-même, celui-ci se transforme considérablement au cours de son développement. Le premier grand ouvrage, *Totalité et Infini*, qui parut en 1961, charrie encore beaucoup de terminologie cartésienne et hégélienne. La pensée levinassienne dans ce qu'elle a de plus propre se développe en grande partie en réaction aux problèmes traditionnels. Le fil de la pensée dans cette œuvre suit les trois étapes traditionnelles, lesquelles, cependant, trébuchent encore et encore de sorte qu'aucun résultat ne puisse faire l'objet d'une mise en valeur par ou dans la dialectique. La réflexion commence au niveau d'une *totalité* de la raison et de l'histoire, jugée usurpée. Totalité signifie violence lorsque tout, et tout le monde, est subordonné au Tout et est finalement évalué à l'aune de sa contribution à l'ensemble de l'histoire du monde. L'individu n'est que ce qu'il laisse derrière lui à travers son œuvre – et rien de plus. Le *désœuvrement*\* – l'infiltration de la constitution du sens et de la valeur en tant que forme sécularisée de la justice des œuvres (*Werkgerechtigkeit*) – se rencontre également chez d'autres auteurs comme Georges Bataille, Maurice Blanchot et Michel Foucault. Que ce soit dans la dépense, qui fait éclater toute économie de valeurs échangeables, ou dans la manie, la folie, qui conduit à la limite du sens et de la règle, le livre de la vie

<sup>2</sup> *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 01/07/2000.

<sup>3</sup> Les mots ou expressions suivis d'un astérisque sont en français dans le texte original (NdT).

ou le livre de l'histoire manque d'une comptabilité rigoureuse. Chez Levinas, cela commence par un retrait dans un espace propre, un *Oikos* au sens propre comme au sens figuré. L'*Oikos* est le domaine de la jouissance, du travail et de la propriété, où l'individu est *chez soi*<sup>\*</sup>, chez lui dans sa propre maison, sorti de l'anonymat d'un être répandant la peur : l'« il y a ». Cette maison ne repose pas sur le sol solide d'une possession ancestrale ; c'est la « demeure » de celui qui a échappé à la peur. Ce n'est pas sans raison que l'un de ses premiers écrits s'intitule *De l'évasion*. Mais même cette tranquillité provisoire d'un être-chez-soi (*Beisichseins*) égoïste est troublée par l'intrusion de l'Autre qui, dans l'*extériorité* du visage, fait sortir l'individu de lui-même et fait apparaître un extra-ordinaire au-delà de l'ordre du sens commun. Ce dehors ne provient pas d'une extériorisation ou d'une alié-nation de l'esprit (*Ent-äußerung oder Entfremdung des Geistes*<sup>4</sup>). Il n'a rien à voir non plus avec un simple monde extérieur, dans lequel le monde intérieur de l'expérience psychique trouverait son pendant ; le dehors forme un ailleurs, plus précisément une « forme originaire de l'ailleurs » (Merleau-Ponty 1964, 308) qui exige une *pensée du dehors*<sup>5</sup>. L'Autre n'est donc plus l'Autre d'un Même comme dans la dialectique platonicienne ou hégélienne, mais il apparaît *comme un étranger* qui habite ailleurs, au-delà de tout ordre. À l'absence et à l'éloignement de l'Autre répond un *désir* infini qui – comme chez Jacques Lacan – va au-delà de toute satisfaction des besoins. Lui répond alors une *hospitalité* qui accueille l'étranger sans lui enlever son statut d'étrangeté. Si l'on peut encore parler de dialectique ici, ce n'est que d'une dialectique disloquée, dont les maillons individuels ne s'emboîtent plus pour former un tout. Certains éléments rappellent la désintégration de la dialectique hégélienne chez Kierkegaard, mais aussi les caractéristiques hégéliennes et anti-hégéliennes de *L'étoile de la rédemption* de Franz Rosenzweig.

<sup>4</sup> L'utilisation de ce vocabulaire est une référence explicite au vocabulaire de *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel, que mobilise Levinas dans *Totalité et infini*. La traduction de ces deux termes en français a été commentée de nombreuses fois depuis deux siècles. Voir Haber 2005 pour un point sur les usages des termes dans *La phénoménologie de l'esprit* et les possibilités de traduction (NdT).

<sup>5</sup> Il s'agit d'un motif du premier Foucault, inspiré par Bataille et Blanchot ; je renvoie au chapitre 12 de Waldenfels 1995. Il ne s'agit pas d'assimiler la pensée de Levinas à celle de Merleau-Ponty, Foucault ou Lacan ; mais il s'agit bien de noter l'environnement intellectuel qui peut servir de support et de toile de fond à cette pensée.

## 2. Motifs fondamentaux de la philosophie du dernier Levinas

On peut se demander si le Levinas de *Totalité et infini* n'est pas encore trop attaché à une égologie cartésienne, si le Je peut jamais être encore chez lui, et si l'étrangeté n'empiète pas d'emblée sur la chair propre (*die eigene Leiblichkeit*). Il faudrait aussi se demander si l'illusion d'un tout n'est pas déjà brisée du fait que chaque prise de vue sur le tout et chaque discours sur le tout a sa tache aveugle. Je ne souhaite pas poursuivre sur ces questions ici, mais plutôt passer directement à la deuxième œuvre majeure de Levinas – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – qui a paru en 1974 et se présente comme le condensé d'une série d'études publiées séparément. Ce faisant, je me contenterai de tirer quelques fils distinctifs témoignant de l'irruption d'une pensée d'un genre nouveau.

### 2.1. *Autrement que... et au-delà de...*

La première partie du titre est : *autrement qu'être*\*. L'être n'est pas simplement nié, mais il est montré à maintes reprises comment quelque chose échappe au pur « est » – qu'il s'agisse de la sensation découlant de l'affection, de la proximité surprenante de l'Autre ou de la substitution qui ébranle l'identité de l'être-soi. La seconde moitié du titre, *au-delà de l'essence*\*, fait allusion au célèbre *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* du sixième livre de la *République* de Platon. Le retrait comme présence absente et la transgression de frontières déterminées sont deux figures de pensée dans lesquelles un tout n'est pas nié, moins encore supprimé. Comment pourrait-on supprimer un tout ? Le tout est en quelque sorte évidé, et en cela apparaît une certaine proximité avec Merleau-Ponty, qui oppose le *trou* dans l'être au *creux* ou au *pli*<sup>6</sup>. L'explication (*Auseinandersetzung*) avec la tradition devient ainsi plus détournée, plus indirecte que dans l'œuvre précédente, qui remettait encore en question les traditions faisant autorité de manière par trop directe. Il n'est guère contestable que Jacques Derrida a ici exercé son influence<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Voir Merleau-Ponty 2012, 260. Plus tard, Gilles Deleuze associera le motif du pli à Leibniz et à l'époque baroque (Deleuze 1988).

(NdT) Les trois derniers mots en italiques sont présents en français dans le texte allemand, entre parenthèses après, respectivement, les mots *Loch*, *Höhlung* et *Faltung*.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet l'étude d'Alwin Letzkus, *Destruktion und ethische Passion* (2002), consacrée à la relation entre Derrida et Levinas.

## 2.2. *Dire et dit*

Levinas ne part plus d'un tout ontologique qui est, pour ainsi dire, miné par son propre désir et par l'absence de l'Autre, il part du discours, qui se scinde entre l'événement du Dire et le contenu de ce qui est dit. Ces termes rappellent la distinction linguistique entre *énonciation* et *énoncé\**, que Levinas laisse cependant de côté, comme tous les raffinements linguistiques<sup>8</sup>. L'événement du Dire se dérobe au contenu du dit. Prenons la conclusion d'un contrat, et prenons l'acte de promettre, qui est au cœur de la conclusion du contrat. Le respect du contrat n'appartient pas à la matière du contrat, pas plus que le respect de la promesse n'appartient à ce qui est promis. La parole s'échappe d'elle-même ; elle ne peut être ni enfermée dans des règles ni comptabilisée comme un résultat. Pour cette raison même, la promesse exige une répétition (*redire*), dans laquelle la parole est renouvelée, et elle exige une rétractation (*dédire*), dans laquelle la solidification de la parole en un simple Dit est inversée. La réduction phénoménologique connaît ici une refonte qui, sur le plan d'une théorie du langage, se laisse entendre comme la reconduction du Dit à un Dire qui ne connaît pas d'achèvement. C'est dans ce contexte que Levinas défend le scepticisme antique ; il ne le défend pas comme une thèse qui se contredit en doutant de toute vérité, mais bien comme une pratique occasionnelle qui met en question chaque résultat au cas par cas. Le Dire ne peut pas contredire le Dit, comme le voudrait l'appel à une contradiction performative, car il signifie plus qu'un Dit implicite ou qu'une présupposition ordinaire qui se manifeste dans la pré-compréhension d'une chose. Dans le Dire, je ne m'exprime (*äußere*) pas seulement à *propos de quelque chose*, je m'aliène (*entäußere*) en répondant à *l'Autre* (*indem ich auf Andere(s) antworte*). Dans la mesure où la métaphysique se solidifie en une doctrine, elle pourrait être définie comme un ordre qui fait disparaître les événements fondateurs (*Stiftungsgeschehen*), et donc les traces de sa propre genèse. Politiquement, cela correspond à une collectivité au sein de laquelle chacun, y compris un personnage comme Socrate, n'apparaît que comme un membre parmi d'autres. En fin de compte, il y aurait un troupeau, qui n'est pas moins grégaire lorsque chacun joue tour à tour le rôle du berger. Nous connaissons les mises en garde de Nietzsche contre une morale du

<sup>8</sup> On trouvera plus de détails à ce sujet dans la monographie de Thomas Wiemer (1988).

troupeau. Le sol (*Boden*) pour une telle théorie et pratique totalitaire se dérobe dans l'événement du Dire. Lorsque Socrate est surnommé l'*Atopos* chez Platon, cela peut être compris comme une indication qu'il se trouve en un lieu où le tout est sans cesse remis en question. Levinas appelle donc le lieu de l'étranger un *non-lieu* (voir Levinas 1974, 58). S'il y avait un tout, il ne se laisserait pas dire, et le silence sur ce qu'on ne peut dire ni domestiquer signifie de son côté l'exposition à une violence muette qui ne tolère aucune objection (voir Levinas 1974, 127). La phrase bien connue de Wittgenstein pourrait être modifiée et accentuée en conséquence. La philosophie doit parler de ce dont elle ne peut pas parler – comme le fait d'ailleurs Wittgenstein lui-même.

### 2.3. *Substitution*

Avec la substitution, Levinas tente de penser à nouveaux frais le problème de la socialité et de l'intersubjectivité. Le sujet moderne, qui tient lieu de base (*ἀποκείμενον*), est transformé en quelqu'un qui répond des autres. Cette remise en question de la tradition peut être illustrée en revenant à l'idée classique de la responsabilité (*Verantwortung*). Traditionnellement, responsabilité signifie *responsabilité pour soi-même* (*Selbstverantwortung*). Je suis moi-même le porteur de la responsabilité. En tant que locuteur ou agent (1), je réponds devant l'instance du Tiers (2) pour quelque chose que j'ai dit ou fait (3). La responsabilité est pensée comme le fait de rendre des comptes (*Rechenschaftsablage* ; *λόγον δίδοναι*), et l'imputabilité (*Zurechnungsfähigkeit*) caractérise le sujet en tant que sujet. Celui qui s'avère ne pas avoir de comptes à rendre quitte le domaine du discours rationnel. La responsabilité signifie donc en premier lieu non seulement une responsabilité *pour soi-même* (*für sich selbst*), mais aussi *devant soi-même* (*vor sich selbst*) ; car les raisons qui peuvent être invoquées contre moi sont finalement les miennes. Le sujet est autonome en ce sens, il suit des lois qu'il s'impose à lui-même et qu'il doit reconnaître, même si cela conduit à sa propre condamnation.

Cette responsabilité a sa signification propre, qui ne peut être contestée et ne peut pas non plus être éludée. Si on l'élude, on retombe dans une hétéronomie d'avant l'autonomie, dans ce que Kant appelle « minorité ». La relation entre auto-détermination et hétéro-détermination (*Selbst- und Fremdbestimmung*) serait simplement inversée, sans que le soi soit repensé depuis l'autre (*vom Fremden her*). Cependant la responsabilité de soi traditionnelle, aussi indispensable soit-elle, ne fonctionne que si



nous évoluons dans le cadre et sur le sol d'un ordre commun, où chacun reçoit ce qu'il donne et donne ce qu'il reçoit. Même le Logos, qui porte et dirige le Dia-logos, est – comme il est dit en grec – non seulement donné (*λόγον διδόναι*), mais aussi pris (*λόγον λαμβάνειν*). Si l'équilibre du donner et du prendre est perturbé, la justice rétablit l'ordre. Nous nous situons ici au niveau du Tiers, auquel Levinas accorde le poids qui lui revient<sup>9</sup>. Mais qu'en est-il lorsque cet ordre est en question ? Ne se pourrait-il pas que des pessimistes comme Thomas Hobbes n'aient pas tout à fait tort lorsqu'ils déroulent leurs images de violence (*Gewaltbilder*) ?

Ce que Levinas a en vue, c'est pourtant tout autre chose, en l'occurrence une *responsabilité vis-à-vis d'autrui* (*Fremdverantwortung*), un « répondre (de) » au sens fort (*Verantwortung*) qui est plus profondément ancré que toute responsabilité vis-à-vis de soi (*Selbstverantwortung*), une responsabilité (*Verantwortung*) que j'assume devant les autres et pour les autres. La responsabilité vis-à-vis d'autrui ne provient pas d'un compte à rendre, mais de la réponse à des demandes, des exigences en provenance de l'autre, une réponse qui se présente comme une forme de prise en charge (*Überantwortung*). On peut se demander dans quelle mesure la pensée grecque et la pensée juive suivent chacune leur propre voie à ce stade. La préférence pour la vision de soi (*αὐτοψία*) par rapport à la connaissance par ouï-dire (*ἐξ ἀκοῆς*), typique de la pensée grecque classique<sup>10</sup>, n'a rien à voir avec la simple préférence pour un sens particulier ; elle résulte de la connexion de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) avec une raison accessible à tous, à laquelle « rien d'étranger n'est mêlé ». À ce niveau, une préférence pour l'écoute (*Hören*) reviendrait en effet à assimiler l'écoute de quelqu'un à l'obéissance (*Hörigkeit*). Il en va de même pour le contraste entre le Nomos en tant que loi d'attribution et de distribution et les directives de la Torah. La violation pure et simple des exigences d'égalité équivaudrait à de l'arbitraire, même si elle était attribuée à une autorité divine. Le discours mi-juif, mi-chrétien sur le Logos divin ou sur la *lex naturae* semble brouiller certaines distinctions, comme si le *Léviathan* de Hobbes ou la voix de la nature, la Raison ou la Conscience de Rousseau et de Kant n'étaient que des habillages juifs de la pensée grecque. L'*impératif* catégorique (« Agis de telle sorte... ! ») ne serait alors qu'une *façon de parler*\*. Tout bien considéré, en grec, tout point d'exclamation peut se transformer en point d'interrogation,

<sup>9</sup> Voir Delhom 2000.

<sup>10</sup> Voir par exemple le *Théétète*, 201 b-c.

c'est-à-dire en l'indicateur d'une question qui *trouve* une réponse, mais n'en *donne* pas. Un cas limite intéressant se trouve dans le *Zarathoustra* de Nietzsche qui, dans ses « Trois métamorphoses »<sup>11</sup> [de l'esprit], oppose au « Tu dois », semblable à un chameau, un « Je veux » semblable à un lion, pour finalement ramener ce « non sacré » au « oui sacré » d'un enfant. On y trouve aussi une remise en cause de la morale, mais elle respire l'esprit de l'éternel retour, symbolisé par une « roue qui roule sur elle-même ». Chez Levinas, les lois des objectifs et des normes sont également remises en question, quoique cela se produise chez lui à partir de l'esprit du répondre.

Si l'on reprend dans l'ordre inverse les trois aspects de la responsabilité précédemment mentionnés, on obtient les résultats suivants. Il y a quelque chose à dire et à faire qui dépasse mes propres possibilités (3), l'Autre apparaît au datif comme quelqu'un à qui je dois quelque chose – au-delà de toute appartenance à un nous (*Wir-Zugehörigkeit*) (2), et je ne suis moi-même pas encore un sujet qui a le pouvoir sur moi-même (*selbstmächtiges Subjekt*), mais un répondant (*Respondent*) qui répond à des requêtes étrangères, des exigences venues d'ailleurs (*fremde Ansprüche*) (1). Levinas conserve le concept de sujet, mais « sujet », à ce stade premier, ne signifie pas encore l'auteur de ses propres discours et actes, mais quelqu'un qui est soumis à la loi de l'Autre par une forme de *su-jetion* (Levinas 1974, 17, 161). Cet être-assujetti (*Unterworfensein*), cependant, doit être pensé à partir de deux motifs qu'il nous faut maintenant évoquer.

La substitution ne signifie donc pas un élargissement purement secondaire de la responsabilité propre, comme dans le cas du tuteur ou de l'avocat, mais une forme originale de substitution : *je suis qui je suis en tant que je me tiens à la place de l'autre*. Levinas décrit souvent cette présence de l'Autre dans le moi propre avec un vocabulaire criminologique et pathologique, comme lorsqu'il parle d'otage ou d'obsession ?<sup>12</sup>. Avec une radicalité similaire, Maurice Blanchot dit : « Répondre de ce qui échappe à la responsabilité\* » (Blanchot 1973, 168). Répondre signifie toujours faire un pas au-delà de ce qui est dû, dans le domaine de l'incalculable.

<sup>11</sup> Voir Nietzsche 1966, 35-37.

<sup>12</sup> Sur cette orientation du langage et de la pensée qui n'est pas exempte de problème, voir Elisabeth Weber 1990.

#### 2.4. *Inéluctabilité de la requête étrangère*

Si la requête étrangère, l'exigence venue d'ailleurs qui s'annonce dans le visage de l'Autre dépasse mes possibilités, alors [c'est ] sous la forme d'une inéluctabilité, qui atteint plus profondément que tout devoir. On pourrait transformer la phrase de Paul Watzlawick : « Nous ne pouvons pas ne pas communiquer » en : « Nous ne pouvons pas ne pas répondre ». La requête de l'Autre est aussi peu un choix que l'était le bien pour Platon, l'impératif catégorique pour Kant ou la liberté pour Sartre, et ce, non parce que je me soumetts à une loi étrangère, mais parce que cette requête me précède en moi-même – comme, d'ailleurs, tout ce qui attire notre attention (*auffällt*), vient à l'esprit (*einfällt*) ou nous advient (*zufällt*). L'expérience n'est pas un acte que j'accomplis, mais un événement pathique dans lequel je joins ma voix, j'interviens, sans être maître de la situation. Donc celui qui voudrait demander des raisons face à une requête étrangère, par exemple dans la question bien connue de Hamlet : « *What's Hecuba to him?* » serait coupable d'une *petitio principii*. Car il présupposerait que l'intérêt propre ou la conservation de soi (*das Eigeninteresse oder die Selbsterhaltung*) sont précisément les choses à l'aune desquelles tout doit être mesuré à l'avance (voir Levinas 1974, 150). Mais toute morale, y compris la morale utilitaire, a sa « tache aveugle », qui ne peut jamais disparaître derrière des raisons suffisantes<sup>13</sup>.

#### 2.5. *Après-coup (Nachträglichkeit) de la réponse propre*

L'inéluctabilité et la précéence de la requête étrangère correspondent à un après-coup du geste propre de répondre. Cela ne signifie pas que l'Autre vient à l'existence plus tôt que moi, ou que mon égoïsme serait surmonté par son renversement en un altruisme, cela signifie plutôt que *je me précède moi-même dans l'autre*. Le répondre est le fruit d'un pré-commencement (*Vor-Anfang*) ; dans le même souffle, Levinas parle d'une an-archie, puisqu'il s'agit d'un commencement qui est soustrait à toute domination et à tout contrôle. Pour circonscrire ce pré-commencement, Levinas s'appuie sur une série de figures de pensée : un *passé originaire* qui n'a jamais été présent, une *passivité originaire* qui précède toute initiative, une *vulnérabilité charnelle* à laquelle aucune mesure de protection ne peut remédier. L'Autre entre sous ma peau, pour ainsi dire (voir Levinas 1974, 137). Le Je se rencontre lui-même dans une

<sup>13</sup> Voir le chapitre sur Nietzsche dans Waldenfels 1995 (409-423).

*récurrence* irrécusable : je ne commence pas par moi-même, mais je reviens seulement à moi-même en retour. L'ancienne idée d'une liberté comme spontanéité doit être reformulée en conséquence : la liberté comme capacité de *commencer soi-même chez l'Autre*. D'un point de vue radical, répondre ne signifie rien d'autre qu'un parler et un faire qui commencent ailleurs, là où je n'ai jamais été et ne serai jamais. À cet égard, il est logique de comprendre la responsabilité à partir du répondre, comme une *réponse de la responsabilité\** (Levinas 1974, 180)<sup>14</sup>.

### 3. Remarques critiques

Je voudrais conclure par quelques questions auxquelles cette éthique de l'Autre donne lieu. Ce sont là des aspects qui, pour la plupart, ne sont pas complètement absents chez Levinas, mais qui demeurent quelque peu négligés.

1. Si la substitution est déterminée comme une intrigue, comme l'intrication du même dans l'Autre et de l'Autre dans le même, alors il faudrait faire un pas de plus et se demander si le propre et l'étranger ne proviennent pas d'un processus de différenciation, qui peut prendre différentes dimensions et différentes directions. Il y aurait alors un authentique *entrelacement (Ineinander) anonyme*, qui ne se laisserait pas purement et simplement diviser entre personnes nominalelement juridiques ou morales. Ici, des formes de pensée s'imposent, comme celles développées par Merleau-Ponty à partir d'une *intercorporité\** originaire : il en va ainsi de l'entrelacs, que l'on retrouve aussi chez Norbert Elias ; du chiasme ou du chiasma, que Merleau-Ponty avait déjà trouvé chez Paul Valéry ; du syncrétisme enfantin, qu'il développe à la suite d'Édouard Claparède<sup>15</sup>. Il faudrait aussi

<sup>14</sup> Voir également mes réflexions dans *Antwortregister* (1994), où j'oppose à la primauté de la question une réponse préalable. Il ne s'agit pas d'une simple inversion des rôles entre la question et la réponse, ni d'une suppression de l'impulsion critique du questionnement, qui mènerait tout droit à l'obscurantisme ; il s'agit plutôt d'un rééquilibrage. La réponse, qui est inhérente à la question elle-même, ne doit pas être assimilée à la réponse à une question.

<sup>15</sup> Voir sur ce point, et aussi sur ce qui suit, mon analyse sur Levinas dans Waldenfels 1995, chapitre 18 : « Singularität im Plural », chapitre 19 : « Antwort der Verantwortung » ainsi que chapitre 20 : « Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas ». Sur ce dernier point, voir également l'étude à multiples facettes d'Antje Kapust (1999) ; l'opposition trop simple de l'ontologie et de l'éthique est ici brisée.

(NdT) Le chapitre 19 a été traduit en français dans Levinas 2000, 259-283.

rappeler la pluralité des voix d'un polylogue (*die Vielstimmigkeit eines Polylogs*) chez Mikhaïl Bakhtine, dans laquelle la voix du propre et celle de l'étranger s'interpénètrent, comme dans le geste de citation, dans lequel le discours propre permet au discours étranger de s'élever<sup>16</sup>.

2. *L'inéluçabilité* de la requête étrangère peut facilement se transformer en un fondamentalisme éthique. Un Dire « absolument sans jeu » (Levinas 1974, 58) ne permettrait qu'une seule vraie réponse, qui nous serait imposée – par qui ? Le répondre serait privé de cette *marge d'inventivité* qui empêche l'écoute de la voix étrangère de se transformer en obéissance. J'ai moi-même caractérisé à plusieurs reprises cet équilibre entre arbitraire et obéissance (*Beliebigkeit und Hörigkeit*) comme suit : nous n'inventons pas ce à quoi (*worauf*) nous répondons, mais nous inventons assurément ce que (*was*) nous donnons en réponse. En ce sens, on peut parler avec Derrida d'une *invention de l'autre\**, sans dégrader l'autre par une modification de son soi propre.

3. En partant à plusieurs reprises de la requête de l'Autre au singulier et en saisissant ce dernier, avec le Talmud, comme *premier venu\** (Levinas 1974, 14, 109), Levinas prête trop peu d'attention au fait qu'il y a bien une singularité au pluriel. Tout répondre à une requête qui ne peut pas s'appuyer sur un ordre pré-stabilisé de requête et de réponse accomplit une sélection dans un *champ de requêtes*, et cette sélection inclut une *exclusion* – avec tous les conflits de requêtes qui résultent d'une telle préférence. Vue sous cet angle, toute réponse comporte un moment de violence qui lui est inhérent, comme le souligne déjà Jacques Derrida dans son premier essai sur Levinas.

4. Levinas tend à séparer le Dire – comme « Dire d'avant tout Dit » (Levinas 1974, 56) – du discours ordinaire, plutôt que de concevoir le Dire comme un Dire dans le Dit. Ce faisant, il risque non seulement de passer au-dessus de la contingence de certains ordres sociaux, mais aussi de les contourner au profit d'une forme d'immédiateté contestable, dont souffre déjà la philosophie traditionnelle du dialogue. Si, en revanche, on considère des motifs tels que l'*excès*, l'*excédant*, le *dehors*, l'*au-delà\** comme des mouvements qui ne s'achèvent nullement dans un autre monde, alors l'immédiateté ne peut être lue qu'avec un trait d'union, comme im-médiateté (*Un-mittelbarkeit*),

<sup>16</sup> Voir à ce sujet « Hybride Formen der Rede », dans Waldenfels 1999, 152-170.

c'est-à-dire comme la transgression de tous les ordres médiateurs. En ce sens, l'étranger ne serait rien d'autre que l'extraordinaire, qui présuppose ces mêmes ordres qu'il transgresse. Ce croisement ou cette rupture se produit maintenant, et toujours à nouveau. À cet égard, une telle éthique de l'Autre serait à mettre en relation avec les ordres du discours, tels que les analysait Michel Foucault. Il convient de ne pas opposer directement aux requêtes de l'Autre une ontologie de la guerre qui noie toute normalité dans la violence. Pour Nietzsche, toute constitution d'un ordre implique une « identité du non-identique » (Nietzsche 2000, 407). Levinas s'approche de cette manière de voir lorsque, à propos de la justice, il parle d'une « comparaison de l'incomparable » (Levinas 1974, 202). Sans certains ordres qui mettent sur le même pied, nivèlent, comparent et équilibrent, nous serions incapables de dire ou de faire quoi que ce soit. Nous sombrerions dans le silence ou la violence. L'étranger, qui échappe à notre saisie, présuppose un certain champ de références. Une éthique de l'autre n'est possible qu'en tant qu'éthique indirecte.

Ruhr-Universität Bochum  
Isabellastr. 23  
80798 München  
Bernhard.Waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

Bernhard WALDENFELS  
traduit de l'allemand par

Audran AULANIER<sup>17</sup>  
(CEMS/EHESS)  
audran.aulanier@gmail.com

## Bibliographie

- DELEUZE, Gilles. 1988. *Le Pli : Leibniz et le Baroque*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- DELHOM, Pascal. 2000. *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- HABER, Stéphane. 2005. « Le terme "aliénation" ("*entfremdung*") et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique* 8 : 5-36.
- KAPUST Antje. 1999. *Berührung ohne Berührung : Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*. München: Wilhelm Fink Verlag.

<sup>17</sup> Merci à Delphine Meunier et Michel Vanni pour leurs remarques et leurs conseils sur la traduction ; et merci également à la rédaction des *Études phénoménologiques. Phenomenological Studies*, en particulier à Sylvain Camilleri pour sa relecture rigoureuse et ses propositions pertinentes (NdT).

- LETZKUS, Alwin. 2002. *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München : Fink-Verlag.
- LEVINAS, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers.
- . 1976. *Noms propres*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1979. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1982 [1935]. *De l'évasion*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1987. *Hors sujet*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1988 [1961]. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag-Boston-Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers.
- . 2000. *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, dir. J.-L. Marion. Paris : Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2012 [1945]. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1966 [1883-1885]. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. franç. Maurice Betz. Paris : Le livre de poche.
- . 2000. « Vérité et mensonge au sens extra-moral » [1896], in *Friedrich Nietzsche : Œuvres*, trad. franç. Michel Haar et Marc de Launay. Paris : Flammarion.
- WALDENFELS, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . 1995. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . 1999. *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden IV*. Frankfurt/M. : Suhrkamp.
- WEBER, Elisabeth. 1990. *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*. Wien : Passagen.
- WIEMER, Thomas. 1988. *Die Passion des Sagens: zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg-München : Alber.