



"L'expérience de l'altérité dans l'émergence du consensus moral chez Sartre et Levinas"

Abi Rached, Lamia

ABSTRACT

Notre étude vise à prouver que l'expérience de l'altérité est une clé essentielle permettant de résoudre le problème de la crise des valeurs qui menace notre monde actuel et de construire un consensus moral moderne, adapté à l'ère de la démocratisation des sociétés, caractérisée par une sacralisation de la liberté et un relativisme des valeurs. Il semble bien que malgré les changements des régimes politiques, les modifications des croyances et des modes de vie ainsi que les transformations géopolitiques que connaît le monde d'aujourd'hui et qui l'orientent vers davantage de diversités au sein de sociétés de plus en plus hétérogènes, la seule constance de ce monde en mouvement est la figure de l'autre. Cette perspective nous a amené à chercher des solutions à cette crise des valeurs que connaît le monde dans les théories de l'altérité et la philosophie intersubjective. C'est dans cet esprit de refondation de l'être-pour-la-morale dans un...

CITE THIS VERSION

Abi Rached, Lamia. *L'expérience de l'altérité dans l'émergence du consensus moral chez Sartre et Levinas*. Faculté de philosophie, arts et lettres, Université catholique de Louvain, 2020. Prom. : Maesschalck, Marc. <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:23923>

Le dépôt institutionnel DIAL est destiné au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques émanants des membres de l'UCLouvain. Toute utilisation de ce document à des fins lucratives ou commerciales est strictement interdite. L'utilisateur s'engage à respecter les droits d'auteur liés à ce document, principalement le droit à l'intégrité de l'œuvre et le droit à la paternité. La politique complète de copyright est disponible sur la page [Copyright policy](#)

DIAL is an institutional repository for the deposit and dissemination of scientific documents from UCLouvain members. Usage of this document for profit or commercial purposes is strictly prohibited. User agrees to respect copyright about this document, mainly text integrity and source mention. Full content of copyright policy is available at [Copyright policy](#)

Philosophie, lettres

L'expérience de l'altérité dans l'émergence du consensus moral chez Sartre et Levinas

Auteur : Lamia ABI RACHED
Promoteur : Prof. Marc Maesschalck
Année académique 2019-2020
Master en philosophie
Finalité spécialisée : « Philosophies allemande et française dans
l'espace européen »

Table des matières

Introduction	2
Chapitre 1 : D'une ontologie intersubjective à une morale ontologique.....	6
1. <i>L'Être et le néant</i> : Une ontologie intersubjective	7
2. Une ontologie pour repenser la liberté du Soi.....	15
3. L'Enfer du rapport intersubjectif : la portée normative de <i>Huis Clos</i>	21
4. La morale en situation : de <i>L'Existentialisme est un humanisme</i> à <i>L'Universel Singulier</i>	28
5. Une morale de la conversion : La clé des <i>Cahiers pour une morale</i>	38
Chapitre 2 : L'éthique de l'infini.	43
1. Le point de départ de Levinas : extériorité, transcendance et infini.....	43
2. L'éthique comme phénoménologie du visage.....	51
3. Le phénomène saturé du visage comme origine de l'intelligence d'une loi morale	60
4. La responsabilité comme source de l'intelligence morale.....	64
5. L'être-pour-la-morale, de l'oubli à la réminiscence.....	68
Conclusion.....	72
Bibliographie	75

Introduction

On peut considérer la morale comme étant l'ensemble des règles et des normes qui organisent le rapport de chacun à soi-même et à l'autre. Souvent comprise à partir de la dichotomie du Bien et du Mal, la morale constitue aussi l'ensemble des valeurs qui cherchent à conserver à la fois le Bien de l'individu et celui de la société. Or dans un monde comme le nôtre, orienté vers le progrès et qui, en l'occurrence, ne cesse d'évoluer aux niveaux intellectuels, culturels, économiques et politiques, la construction d'un idéal moral commun constitue un réel défi. Aujourd'hui, après l'effondrement des régimes autocratiques où les valeurs et les normes étaient prédéfinies de manière figée, on assiste à une sacralisation de la liberté considérée comme valeur éminente au fondement des démocraties, et pierre angulaire du monde moderne. Par conséquent, avec la démocratisation des sociétés et l'expansion continue de la valeur de la liberté, les valeurs morales sont de plus en plus difficiles à définir, car elles sont plus diversifiées, plus subjectives et moins universelles. Avec le passage de sociétés traditionnelles communautaires et hiérarchisées où le Bien et les valeurs morales sont extrinsèques, imposées de l'extérieur, vers des sociétés démocratiques, libérales où le Bien est davantage intrinsèque, défini par un individu que la modernité a de plus en plus fait émerger, notre monde se caractérise désormais par ce que Weber a pu nommer un polythéisme des valeurs. Ce dernier dépourvu de repères transcendants ou métasociaux est traversé par la conscience de sa propre relativité et du risque immanent qu'il encourt de perdre ses repères et ses valeurs. Et ceci d'autant plus qu'il s'agit aussi d'un monde caractérisé sur le plan politique et social par l'émergence de nouveaux phénomènes, tel que le brassage culturel, la porosité des frontières, les flux migratoires, la mondialisation, l'ère numérique ; autant de manifestations qui font de l'expérience des altérités plurielles notre réalité quotidienne et rendent un consensus moral plus improbable. Or, dans un monde de libertés, de diversités culturelles, d'individualisme, de subjectivisme des valeurs, comment arriver à redéfinir un idéal moral à partir d'un consensus au niveau des valeurs morales et de la définition du Bien ? Si l'enjeu le plus grand aujourd'hui face à la sacralisation de la liberté dans les sociétés modernes, est l'altérité plurielle des autres qui émerge de plus en plus avec leurs individualités propres et leurs différences, quel rôle pourrait jouer cette altérité dans la construction d'un nouveau consensus moral applicable au monde moderne ?

L'autre sous-jacent à cette altérité plurielle est par définition mon alter-ego, mon semblable, celui avec lequel je partage les mêmes attributs humains : la pensée, les émotions, le langage... Ainsi, il est parmi toutes les autres créatures vivantes, le seul à pouvoir me comprendre, aussi bien au niveau de la pensée et des opinions qu'au niveau des émotions, des croyances et des valeurs grâce à la communication. Il serait aussi l'être le plus susceptible de partager avec moi des opinions, mêmes si différentes, des sentiments et impressions, mêmes si différents, des idéaux aussi qui, même si différents n'en renvoient pas moins à une expérience de vie, comparable, similaire, commensurable... En adoptant cette première définition d'autrui comme un autre partageant un quelque chose en commun, il serait possible de défendre l'idée d'une éventuelle construction d'une morale commune, basée sur des idéaux partagés grâce à un consensus entre les consciences, mais aussi de penser qu'autrui est celui qui serait le plus susceptible d'agir en fonction de mon bien, en répondant à mes besoins, parce qu'il est seul capable de les connaître au moyen du dialogue ou de la simple empathie. Toutefois, l'autre peut aussi être considéré comme un parfait étranger, un autre que moi, qui pense, ressent et agit de manière radicalement différente, incommensurable cette fois, ce qui pourrait expliquer le conflit entre les subjectivités, souvent des conflits d'intérêts, de besoins différents, de sentiments ou d'opinions opposés... Cette ambivalence de la représentation de l'autre est responsable de la guerre au sein de l'être ou de la nature et m'oblige au moins nécessairement, en vue de coexister avec autrui dans la paix, de prendre en considération son altérité, donc de la reconnaître. La reconnaissance de cette différence qui témoigne du respect de l'humanité de l'autre en lui accordant un droit à la différence, constitue le fondement de la morale ou de l'éthique. Faut-il en conclure que la présence d'autrui dans mon monde, m'initie à la morale et m'oblige à construire un système de valeurs qui pourrait garantir notre existence mutuelle, en garantissant avant tout notre survie ? Autrui a-t-il une fonction éthique, qu'il remplirait de manière spontanée du fait de sa seule présence ? Cette simple apparition de l'autre dans mon monde en termes phénoménologiques peut-elle mener à un certain consensus ou norme sociale et morale qui se construirait à partir d'une reconnaissance mutuelle et qui nous pousserait à privilégier la paix à la guerre, et la conservation à la destruction ?

Nous tenterons de répondre à cette question en étudiant d'une part, le rôle fondamental de l'autre dans la connaissance de soi et la construction du moi chez Sartre. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur son ouvrage *L'Être et le néant*, où il développe une ontologie intersubjective, qui débouche sur une éthique. Il nous a semblé pertinent de choisir la pensée existentialiste,

comme premier jalon de notre réflexion, car il s'agit d'une philosophie qui se soucie du sujet en acte, un sujet qui se définit en fonction de ses actes. Or si la morale est par définition tout ce qui se rapporte à l'action, il est évident qu'une pensée de l'action recèle nécessairement une philosophie morale. De plus, Sartre a bien consacré dans son ouvrage majeur *L'Être et le Néant*, une grande partie à la question d'autrui. Celle-ci s'intitule *Le Pour-Autrui*. Il y tente d'étudier la relation entre le moi et l'autre, une relation qui lui paraît essentielle, dans la mesure où elle fait partie de la structure même de notre conscience. Sartre affirme ainsi que l'autre est le médium entre moi et moi-même à travers son regard, une expérience quotidienne à travers laquelle l'autre apparaît dans notre monde. Cette phénoménologie de l'altérité se transforme progressivement en une ontologie intersubjective, qui à son tour mène à la question de la valeur, donc de l'idéal humain qui s'associe, chez Sartre, à un idéal normatif. Cette approche nous permet ainsi de rejoindre les deux pôles de notre problématique, à savoir l'altérité et la morale.

Ensuite, nous nous référerons à une des pièces de théâtre de Sartre qui illustre le mieux la philosophie de l'autre qu'il développe dans *L'Être et le Néant*, et qui permettra d'éclairer notre réflexion vu sa dimension morale. Il s'agit de *Huis Clos*, la fameuse pièce qui se déroule en Enfer. Suite à la réinterprétation de l'adage bien connu de cette œuvre, « L'Enfer, c'est les Autres », nous essayerons de prouver que cette fonction de miroir de notre être que remplit autrui, nous pousse impulsivement à polir cette image de notre égo que nous reflète le regard d'autrui, en nous inscrivant dans les normes sociales, de manière à assurer une coexistence pacifique.

Par ailleurs, nous nous intéresserons à la morale concrète défendue par Sartre, à travers l'étude de deux conférences célèbres, *L'Existentialisme est un humanisme* et *L'universel Singulier*, où l'auteur développe l'idée d'une morale en situation. Le concept de situation illustre bien le passage chez Sartre, d'une ontologie subjective à une morale ontologique, tributaire des structures ontologiques de l'action et par conséquent, du rapport qu'entretient le moi avec autrui et avec le monde.

Nous terminerons notre première partie par l'étude d'un texte incontournable de Sartre en matière de morale, les *Cahiers pour une morale*, où l'auteur existentialiste défend une morale de la création et de la générosité, qui confirme l'idée qu'une construction morale chez Sartre serait inséparable d'une construction politique. Ainsi toute morale individuelle a pour origine l'autre et pour finalité les autres. Toute morale est donc par essence politique.

D'autre part, nous essayerons de puiser des réponses à nos questions dans la pensée de Levinas, qui considère l'éthique comme étant la philosophie première, émergeant nécessairement à partir de l'altérité. Nous étudierons dans ce cadre son œuvre *Totalité et infini*, où Levinas traite de la relation intersubjective et sociale comme trame de l'être et fondement de l'éthique. En outre, nous évoquerons également les dialogues célèbres de Levinas avec Philippe Nemo, à travers lesquels le philosophe de l'éthique présente et explique les moments clés de sa pensée. Cette éthique de l'infini dont l'autre est la condition chez Levinas, nous permettra de répondre à notre problématique de départ, en explicitant le rapport entre l'expérience de l'altérité et le développement moral de l'humanité.

Chapitre 1 : D'une ontologie intersubjective à une morale ontologique

A la question de l'importance de vivre avec autrui, Sartre répond en affirmant qu'« Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même » et il complète en précisant : « ...j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui »¹.

L'autre a donc un rôle fondamental dans la construction du moi. Mais s'il permet au moi de se connaître soi-même, c'est parce que cet autre est un autre moi, mon alter-ego, celui avec lequel je partage la même condition, et les mêmes attributs humains. Il est le seul à pouvoir me connaître et à pouvoir prendre conscience de ma réalité, dont il est le seul témoin. Il en résulte que cette relation intersubjective, génératrice du moi ne peut avoir lieu qu'entre deux sujets pensants, deux consciences, ou deux « Pour-soi » en termes sartriens, l'objet ne pouvant jamais assurer ce rôle de miroir de ma propre conscience. C'est ce qui fait que tout sujet ou tout « Pour-soi », donc tout être doté de conscience, selon Sartre, est nécessairement un être-avec-les autres :

« Ainsi, la caractéristique d'être de la réalité humaine, c'est qu'elle est son être avec les autres. Il ne s'agit pas d'un hasard ; je ne suis pas d'abord pour qu'une contingence me fasse ensuite rencontrer autrui : il est question ici d'une structure essentielle de mon être »².

La présence d'autrui dans mon monde est ainsi nécessaire sur le plan ontologique. Si Autrui semble bel et bien constituer chez Sartre, une condition ontologique inhérente à la structure de la conscience du Pour-soi, ou de l'Humain, on aurait tendance à se demander comment autrui parvient à parachever cette fonction de me livrer à moi-même. C'est ce point central que nous allons commencer par éclairer grâce à la lecture de l'ouvrage majeur qu'est *L'Être et le néant*.

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Editions Gallimard, 1943, pp. 312-313.

² *Ibid.*, p. 341.

1. *L'Être et le néant* : Une ontologie intersubjective

Sur l'altérité, la thèse majeure de *L'Être et le néant* est que « L'autre est la condition de mon être »³. De fait, dans la mesure où il me permet de me construire, de prendre conscience de moi-même, il est indispensable à la connaissance que j'ai de moi-même, car il est le seul être à pouvoir me penser. Il y a « une relation originelle de moi à autrui »⁴. Et Sartre poursuit en précisant :

« Ceci nous marque assez que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est »⁵.

On aimerait toutefois savoir de quelle manière il est possible pour le moi de recevoir cette vérité qu'il détient le concernant, ou donc comment prendre conscience de mon être à travers lui. La réponse de Sartre serait de manière directe : par « le regard, intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même »⁶. En me regardant, autrui contribue à la connaissance de moi-même qu'il me projette, il m'atteint au plus profond de moi-même.

Il s'agit en ce sens d'une « relation originelle » qui se donne dans « la réalité quotidienne » et à partir de « cette apparition banale d'autrui dans le champ de ma perception »⁷. Ma vérité se donne à moi à partir du simple apparaître d'un autre dans mon monde, qui me regarde, et par là me confère mon objectivité. Il semble clair ici que Sartre tente d'établir une phénoménologie de l'Autre, par une réduction de la connaissance naturelle de l'altérité en tant que manifestation extérieure à soi. Si je réduis l'altérité de l'autre, si je mets entre parenthèse toutes ses qualités, ce qui résiste à cette réduction, c'est cette relation étroite qu'entretiennent nos deux consciences et qui fonde le moi. C'est le rôle de l'autre dans l'édification du moi, à savoir l'autre comme miroir de ma conscience. L'affirmation que toute subjectivité est par essence intersubjective renvoie à l'idée sartrienne que tout individu est en situation, c'est-à-dire existe et se définit dans son rapport au monde extérieur. Autrui fait partie de notre être en situation, comme l'explique Valérie Kokoszka:

³ *Ibid.*, p. 369.

⁴ *Ibid.*, p. 357.

⁵ *Ibid.*, p. 376.

⁶ *Ibid.*, p. 358.

⁷ *Ibid.*, p. 352.

« Si l'on part bien du concret, l'homme situé dans le monde n'est pas situé seul. Et cette non-solitude, ce non-isolement, presque tangible tant il est effectif, est une donnée concrète de la situation de tout individu. L'intersubjectivité est une donnée concrète des situations humaines... »⁸.

Ce point essentiel nous permet de qualifier la pensée de Sartre d'ontologie intersubjective, car il s'agit d'une construction du moi qui se fait par l'intermédiaire de la présence phénoménologique de l'autre, de son apparition dans notre monde. Sur cette présence, vient s'étayer un rapport intersubjectif particulier, de nature ontologique dans la mesure où autrui fonde mon cogito : ce qui nous permet de parler ici d'un co-cogito : « Eussions-nous atteint la conscience pure, par le cogito, [...] la conscience d'autrui la hanterait encore comme présence insaisissable, et échapperait à toute réduction »⁹. Ainsi, même dans la réduction du monde que va entreprendre la conscience pour se connaître, autrui est ce qui échappe à l'épochè, car il s'agit d'une dimension essentielle de notre propre conscience.

Cette dimension ontologique de l'autre permet de parler d'un pouvoir de l'autre. L'autre détient un pouvoir de donation de moi à moi-même qui le caractérise, qui lui est donné par le simple regard, lequel lui attribue aussi, par la même occasion, un pouvoir sur le moi qu'il observe : « On me regarde...je suis soudain atteint dans mon être...et des modifications essentielles apparaissent dans mes structures¹⁰ ». Le regard de l'autre me détermine au plus profond de moi.

« Mais la relation originelle de moi-même à autrui n'est pas seulement une vérité absente visée à travers la présence concrète d'un objet dans mon univers ; elle est aussi un rapport concret et quotidien dont je fais à chaque instant l'expérience : à chaque instant, autrui me regarde ; il nous est donc facile de tenter, sur des exemples concrets, la description de cette liaison fondamentale qui doit faire la base de toute théorie d'autrui ; si autrui est, par principe, celui qui me regarde, nous devons pouvoir expliciter le sens du regard d'autrui»¹¹.

L'originalité de la pensée Sartrienne réside ici dans le fait que le sujet se donne à lui-même, à partir d'un être extérieur à lui, indépendamment de lui et de manière spontanée, sans avoir à effectuer

⁸ Valérie Kokoszka, « Situation et intersubjectivité concrète chez Sartre », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n° 52, « Habitus et lien social », juin 1998.

⁹ *L'Être et le néant*, op. cit., p. 376.

¹⁰ *Ibid.*, p. 360.

¹¹ *Ibid.*, p. 357.

aucun changement de perspective, tel que le doute cartésien ou l'époque Husserlienne. C'est plutôt comme une des expériences les plus quotidiennes, que cette rencontre avec l'altérité constitue la preuve ontologique du moi et confère au Pour-soi, donc au sujet, ses qualités. Nous pouvons ainsi constater que le *subjectum*, ou le substrat du moi, se trouve à l'extérieur du sujet lui-même, il ne réside pas dans sa nature pensante, comme le penserait Descartes, mais est plutôt l'effet de sa nature intersubjective et de surcroît, sociale. La conscience n'est plus pensée comme une substance close mais se caractérise plutôt par sa relation constitutive d'ouverture au monde et à l'autre, une dimension que confirme l'interprétation d'Alain Renaut lorsqu'il affirme :

« Se situer sur le terrain de la subjectivité signifierait en fait, avant tout, éviter cet écueil du solipsisme auquel, à des titres et à des degrés divers, se serait heurtée toute la philosophie antérieure de la conscience, et à cette fin, il faudrait prendre pour point de départ, non une relation de soi à soi, mais une relation intermonadique ». ¹²

Un autre aspect original de la pensée de l'auteur réside dans le fait que la conscience se dévoile à elle-même à partir d'un phénomène, donc d'un objet empirique, qui se donne à voir et d'une méthode empirique, à savoir le regard. Mais quel mystère recèle ce regard ? Et qu'est-ce qui donne à ce regard, ce pouvoir ontologique de me fonder et de me déterminer ?

Sartre commence par décrire la puissance du regard par le fait qu'il transcende l'organe qui lui permet de s'exercer, à savoir les yeux : « ...mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui me regardent ; si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux... ». En d'autres termes, « ...saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde, [...], c'est prendre conscience d'être regardé ». Mais que signifie exactement le fait d'« être vu » pour Sartre ? Et qu'est-ce qui en fait une expérience si bouleversante pour le sujet ? Il s'agit selon les termes de l'auteur « d'un pur renvoi à moi-même ». Mais encore, être vu, c'est prendre conscience de notre vulnérabilité :

« Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'il y a quelqu'un, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être

¹² Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993, pp. 184-185.

blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref, que je suis vu »¹³.

On dirait donc qu'être regardé c'est en quelque sorte être pris en otage. L'autre à un pouvoir sur moi, sa présence me fige, me fragilise et m'aliène. Il me permet de prendre conscience de ma finitude. En tout cas, du point de vue sartrien, la présence d'autrui éveille des sentiments négatifs, elle s'associe à une menace et est accompagnée d'une prise de conscience de notre impuissance face au pouvoir de l'autre. Pour expliciter ce pouvoir, Sartre se réfère à un exemple :

« Imaginons que j'en sois venu par jalousie, intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul [...]. Cela signifie d'abord qu'il n'y a pas de moi pour habiter ma conscience. Rien, donc, à quoi je puisse rapporter mes actes pour les qualifier. Ils ne sont nullement connus, mais je les suis et de ce seul fait, ils portent en eux-mêmes leur parfaite justification [...] aucune vue transcendante ne vient conférer à mes actes un caractère de donné sur quoi puisse s'exercer un jugement... »¹⁴.

En l'occurrence, autrui semble être celui qui, par son regard va me permettre de prendre conscience de mon identité, de synthétiser et d'unifier mes actes, en les liant à moi, et par conséquent, de m'y reconnaître. Cette reconnaissance engendre la responsabilité. J'émerge en tant qu'être moral dans ma relation à autrui qui constitue l'imputation de *mon* action, en tant qu'action à la première personne, non simple production arbitraire d'une volonté en soi. De plus, autrui est non seulement ce catalyseur qui va m'aider à reconnaître mes actes et me rendre responsable, mettre au jour ma dimension morale, il est aussi celui qui va juger mes actes, les qualifier, y mettre des mots et surtout émettre un jugement de valeur auquel je ne suis pas indifférent, car je ressors de cette expérience, bouleversé et comme transfiguré :

« Or, voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que je suis soudain atteint dans mon être et que des modifications essentielles apparaissent dans mes structures... »¹⁵.

¹³ *L'Être et le néant, op.cit.*, p. 358.

¹⁴ *Ibid.*, p. 359.

¹⁵ *Ibid.*, p. 360.

Dès que je suis vu, je ne suis plus le même, je subis une métamorphose. Je suis reconnu. Je ne vis plus mes actes de la même manière que lorsque j'en suis le seul témoin, car un autre jugement vient s'ajouter au mien, valider mon acte et le rendre irréversible. De plus, il s'agit d'un jugement qui m'échappe complètement car il émane d'une conscience libre, d'un être qui me connaît mais que j'ignore. Donc, cet être qui me fonde est un être avec lequel je n'entretiens aucune réciprocité ; ce qui expliquerait le trouble dans lequel me plonge l'expérience de l'altérité. J'en sors ainsi déstabilisé :

« Et ces caractéristiques nouvelles ne viennent pas seulement de ce que je ne puis connaître autrui, elles proviennent aussi et surtout de ce qu'autrui est libre ; ou, pour être exact et en renversant les termes, la liberté d'autrui m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui»¹⁶.

Selon les termes de Valérie Kokoszka, cette « liberté d'autrui est une donnée objective de la situation de tout individu »¹⁷ et elle m'est révélée à travers un jugement sur lequel je n'ai aucun pouvoir. Ce qui explique l'inquiétude et la peur qu'elle génère : « ... j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe... en tant que j'ai mon fondement hors de moi »¹⁸. De surcroît, le pouvoir de l'Autre provient de son inaccessibilité, car je n'ai aucun pouvoir de prévoir son jugement, il me transcende :

« Ces possibilités, en effet, que je suis et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre comme regard n'est que cela : ma transcendance transcendée »¹⁹.

Ainsi, cette conscience libre, qui me transcende et m'aliène, qui est capable de projeter sur mon être tous genre de possibles, devient la limite de ma propre liberté vu « l'indétermination » et « l'imprévisibilité »²⁰ qui caractérise cette construction du moi faite par l'autre. C'est dans cette expérience qu'apparaît selon nous, le paradoxe et l'ambivalence d'autrui, en tant qu'à la fois être

¹⁶ *Ibid.*, p. 362.

¹⁷ Valérie Kokoszka, « Situation et intersubjectivité concrète chez Sartre », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n° 52, juin 1998, p. 4.

¹⁸ *L'Être et le néant*, *op.cit.*, p. 361.

¹⁹ *Ibid.*, p. 364.

²⁰ *Ibid.*, p. 362.

nécessaire au moi et oppresseur de ma liberté. Il en résulte une double dépendance à la fois positive et négative car au point d'être, « la matière même de mon être [devient] l'imprévisible liberté d'un autre ». Néanmoins, « ...j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui »²¹. De cette manière, « S'il y a un autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quelques soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature... »²². Je passe du statut d'indéfini au statut de défini. De surcroît,

« ...moi qui, en tant que je suis mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis, voilà que je suis quelqu'un...j'apprends mes possibilités du dehors et par lui, en même temps que je les suis, un peu comme on apprend sa pensée objectivement par le langage même en même temps qu'on la pense pour la couler dans le langage »²³.

L'autre est donc, encore une fois la condition de mon être et son regard est ce qui informe et actualise mes possibles, voire même les crée, car il donne un nouvel éclairage à mon moi, par son regard. Il me révèle ma vérité et devient ainsi cet être indispensable, qui me dévoile à moi-même et me renvoie les différentes facettes de mon être ainsi que des potentialités qui me sont inconnues.

Cependant, en quoi cette dépendance risque-t-elle d'être si négative ? Selon Sartre, autrui n'est pas uniquement celui qui me donne l'être, mais il est aussi celui qui me confère ma valeur, donc celui qui me juge et évalue ma manière d'être. Pour expliciter davantage cette idée, nous préciserons que le regard fonctionne à la manière de la reconnaissance Hégélienne, il renvoie à la fois à l'être et au degré d'être, que l'on qualifiera comme étant notre rapport à un idéal, ce que Sartre nomme « la Valeur » ou le « Soi »²⁴ dans le premier chapitre de son ouvrage, et que l'on va brièvement rappeler dans ce qui suit.

Commençons par un constat logique : il semble bien évident que le regard d'autrui ne peut être nuisible que lorsque nous commettons une erreur ou ce que Sartre appelle « un geste maladroit ou vulgaire »²⁵ car si l'autre a la fonction d'un miroir du moi, sa présence ne m'est désagréable et nuisible, voire même destructrice que lorsque je parais moi-même faillible, mauvais, impuissant

²¹ *Ibid.*, p. 313.

²² *Ibid.*, p. 363.

²³ *Ibid.*, pp. 364-365.

²⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁵ *Ibid.*, p. 312.

ect...devant lui ; en d'autres termes lorsque mon action est accompagnée d'un indice négatif. Il semble ainsi que c'est au moment où on est vu, qu'on est capable de réaliser ou de prendre conscience de cet indice négatif, par exemple de notre « vulgarité » ou de notre « maladresse », et de porter un jugement sur soi par l'intermédiaire de l'image de nous que nous renvoie le regard de l'autre :

« Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte...j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui »²⁶.

Ainsi le côté négatif de la dépendance dont on parlait plus haut semble s'illustrer par le regard évaluatif de l'autre qui porte un jugement, jugement que nous vivons et éprouvons sous forme d'un sentiment particulier appelé par Sartre « la honte ». Cette honte, qui occupe une place essentielle dans la philosophie intersubjective de l'auteur, est 'honte devant autrui'. En outre, ce qui fait la particularité de cet affect de honte chez Sartre, c'est qu'elle consiste en « un mode de conscience » dont la « structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse de quelque chose et ce quelque chose est moi. J'ai honte de ce que je suis. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de mon être »²⁷. Ainsi, si la honte est un mode de notre conscience, donc un moyen de se connaître et si cette honte est conditionnée par l'existence d'autrui devant lequel cette honte émerge, autrui semble bien être « un catalyseur » de ma conscience ; il me donne l'être ou la conscience de moi. « Ainsi la honte est honte de soi devant autrui ; ces deux structures sont inséparables »²⁸. Il s'agit d'une forme originaire de la relation à autrui.

De cette manière, le regard d'autrui ne semble pas neutre, c'est un regard qui juge et qui nous révèle notre côté obscur, car la honte témoigne de notre défaillance et de notre manquement : « ...être regardé, c'est se saisir comme objet inconnu d'appréciations inconnaissables, en particulier d'appréciations de valeur »²⁹. Il s'agit donc d'un sentiment négatif de dévalorisation de soi, qui consiste en une reconnaissance de cette image renvoyée par

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 311.

²⁸ *Ibid.*, p. 313.

²⁹ *Ibid.*, p. 369.

autrui : « la honte, est par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit »³⁰. A travers la honte, l'autre me définit en négatif et « son existence » devient « ma chute originelle ».³¹ Cette idée de chute qui porte une connotation morale, montre bien que c'est le Mal en moi qui m'est révélé à travers autrui. Je prends conscience que je suis mauvais et haïssable ; je découvre que je suis défigurée devant ce miroir que m'offre son regard. Il s'agit bien ici de ma valeur qui m'est révélée à travers les yeux de l'autre, dans le sens d'un écart par rapport à la norme du bien. Et cette valeur est ici forcément une valeur *négative*. Sartre insiste sur ce point :

« La notion même de vulgarité implique d'ailleurs une relation intermonadique. On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi, autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles »³².

Si autrui a le pouvoir de créer en moi de nouvelles possibilités que j'ignorais en projetant sur mon moi de nouvelles « significations »³³, qui peuvent soit me relever, me valoriser, soit me rabaisser, me faire échoir, il est bien évident que ce manquement, associé à l'image de la « chute originelle »³⁴ utilisée par l'auteur, et qui se donne à moi à travers le sentiment de la honte, renvoie à un manquement d'ordre moral, vu la teneur morale des images utilisées. Autrement dit, si l'homme est capable d'avoir honte ou de prendre conscience de cette défaillance, cette honte semblerait bien être honte par rapport à un idéal ontologique ou moral qui préexiste dans notre conscience et auquel nous avons conscience d'avoir manqué, par rapport à une norme à laquelle on a failli : « Me saisir comme méchant, par exemple, ce ne pourrait être me référer à ce que je suis pour moi-même, car je ne suis ni ne puis être méchant pour moi »³⁵.

Autrui devient dès lors le médiateur entre moi et ce côté obscur de moi, qui ne pouvait se révéler à moi, de lui-même. « Mais cela signifierait que je dois me découvrir comme voulant ce qui m'apparaît à moi-même comme le contraire de mon Bien et précisément parce que c'est le Mal ou le contraire de mon Bien »³⁶. Il est question ici encore une fois de jugements d'ordre moral : Autrui devient l'être qui a le pouvoir de mettre à jour mon caractère immoral ou amoral et de me refléter

³⁰ *Ibid.*, p. 312.

³¹ *Ibid.*, p. 309.

³² *Ibid.*, pp. 312-313.

³³ *Ibid.*, p. 313.

³⁴ *Ibid.*, p. 363.

³⁵ *Ibid.*, p. 377.

³⁶ *Ibidem.*

mon degré de déviance par rapport à la norme du Bien, de me renvoyer à ma faillibilité. Sartre est sans ambiguïté là-dessus quand il affirme :

« Si donc nous voulons saisir dans sa totalité la relation d'être de l'homme à l'être-en-soi [...] ; nous devons répondre à deux questions bien autrement redoutables : tout d'abord celle de l'existence d'autrui, ensuite celle de mon rapport d'être avec l'être d'autrui »³⁷.

L'autre est donc non seulement médiateur entre moi et moi-même, mais aussi entre moi et l'idéal du moi, ce que Sartre appelle « la totalité de ma réalité-humaine » ou « l'être-en-soi », donc une certaine perfection. Son regard est capable de mesurer à quel point je m'éloigne d'un certain devoir être, cet écart constituant ce que nous avons appelé 'valeur', dans le sens de degré de perfection ou d'imperfection, en référence à une norme ou une Valeur idéale de soi. En l'occurrence, la honte que j'éprouve face à lui est la honte de ne pas être assez bon ou de ne pas coïncider avec ce que Sartre appelle le « Soi » et qu'il désigne aussi par le concept de « totalité »³⁸ : il s'agit de cet idéal, de ce modèle plein, par rapport auquel se définit notre manque.

2. Une ontologie pour repenser la liberté du Soi

Le concept de « Soi » apparaît dès le premier chapitre de *L'Être et le Néant*, où Sartre s'intéresse à la définition de la réalité-humaine ou du Pour-soi qu'il distingue de l'objet ou de l'en-soi. Le Pour-soi apparaît comme « l'être de la Valeur »³⁹ ou l'être par lequel la Valeur advient dans le monde. Que signifie exactement ce concept de « Valeur » évoqué au début de l'ouvrage ? Dans le premier chapitre, le Pour-soi, ou l'humain, est défini avant tout comme « défaut d'être » ou comme « manque » à la différence de l'En-soi, qui, de son côté, ne manque de rien parce qu'il a réalisé toutes ses potentialités :

« Ce que la description ontologique a fait immédiatement paraître, c'est que [le Pour-soi] est fondement de soi comme défaut d'être. [...] Ce manque n'appartient pas à la nature de

³⁷ *Ibid.*, p. 313.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹ *Ibid.*, p. 143.

l'En-soi qui est tout positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité humaine. C'est seulement dans le monde humain qu'il peut y avoir des manques »⁴⁰.

Pour expliciter davantage cette ontologie Sartrienne, il faut préciser que l'humain est le seul être qui se rapporte à des possibles, qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est. Il est l'être indéfini, l'être en devenir. Cet état explique pourquoi il est le seul être frappé par ce manque, « ...le Pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à n'être pas l'en-soi » qui lui, est l'objet prédéfini, et qui permet l'opération que Sartre appelle la « néantisation »⁴¹. Ainsi, le Pour-soi se fonde à partir de l'en-soi et contre lui, en le niant. Or, si l'humain est par essence manque, force est de remarquer, écrit encore Sartre qu'

« Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le manqué. [...] Par exemple, si je dis que la lune n'est pas pleine et qu'il lui manque un quartier, je porte ce jugement sur une intuition pleine d'un croissant de lune »⁴².

Analysons cet extrait plus précisément. Un double aspect du manque est mis en évidence : d'une part, « le manquant est de même nature que l'existant »⁴³ et, d'autre part, « le manque est apparition sur fond de totalité ». Ainsi « la réalité humaine est son propre dépassement vers ce qu'elle manque »⁴⁴. En d'autres termes, la réalité humaine possède comme potentiel, ce dont elle manque. Cette totalité fait partie de ses possibles mais est paradoxalement impossible à réaliser :

« La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi, sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur »⁴⁵.

Ainsi, le paradoxe de la nature humaine réside dans le fait qu'elle puisse désirer une totalité, un état de perfection, une sorte 'd'Absolu', 'd'universel', qu'elle ne peut malheureusement pas

⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴² *Ibid.*, pp. 145-146.

⁴³ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 148-149.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

réaliser concrètement, vu sa structure ontologique d'être manqué. Cette idée est bien explicitée par Gerhard Seel en ces termes :

« Selon Sartre, l'homme se projette comme un être parfait qui est comme il doit être, à qui aucune qualité ne fait défaut et qui ne doit ce qu'il est qu'à lui-même. Si l'homme pouvait réaliser une telle valeur, c'est-à-dire atteindre à une existence divine, il serait ainsi justifié et délivré de son angoisse. Mais, comme le montre Sartre, ceci est exclu pour des raisons de principe. La structure ontologique de l'être humain, son manque d'être (divin) entraîne que l'homme est injustifié et injustifiable, qu'il est ainsi livré à l'angoisse et qu'il est malheureux »⁴⁶.

Mais quelle est la nature de ce manque, responsable de la misère et du malheur humains ? Et quelle est cette totalité à laquelle il renvoie ? Sartre répond à cette question en affirmant : Ce dont le Pour-soi manque c'est le Soi, ou « soi-même comme En-soi »⁴⁷. Et il précise un peu plus loin : « Nous pouvons à présent déterminer avec plus de netteté ce qu'est l'être du soi : c'est la Valeur »⁴⁸. Sartre associe ainsi ce qu'il appelle plus haut « totalité » à la notion de Valeur, en tant que modèle plein qui donne son sens au manque. Il s'agit d'un idéal normatif, mais qui n'a pas d'être au sens ontologique :

« La Valeur est, en effet, affectée de ce double caractère, que les moralistes ont fort incomplètement expliqué, d'être inconditionnellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité »⁴⁹.

Le sens du manque qui nous constitue possède ainsi une connotation morale. Il s'agit de la valeur 'morale' qui existe idéalement mais non réellement, vu son caractère de complétude. Et Sartre poursuit : « La valeur semble donc insaisissable...Elle se donne comme un au-delà des actes envisagés, comme la limite, par exemple, de la progression infinie des actes nobles. La valeur est par-delà l'être ». Il s'agit d'un idéal que nous pouvons atteindre uniquement de manière abstraite et auquel l'humain aspire sans jamais pouvoir atteindre, vu son caractère transcendant : « La valeur

⁴⁶ Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », in *Le Portique*, 2005, vol. 16, p. 3, <http://journals.openedition.org/leportique/737> (page visitée le 19 avril 2020).

⁴⁷ *L'Être et le néant*, *op.cit.*, pp. 148-149.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ *Ibidem*.

étant toujours et partout le par-delà de tous les dépassements, peut être considérée comme l'unité inconditionnée de tous les dépassements d'être. [...] l'au-delà originel de tous les dépassements possibles »⁵⁰. Cette totalité par rapport à laquelle se définit notre manque n'a aucune existence réelle, aucune immanence ; elle est pur dépassement, pure transcendance. Toutefois, elle témoigne de notre tension vers ce qui nous dépasse, de notre élan vers l'universel. Cette idée gagne en clarté à travers l'explication qu'en donne Gérard Wormser :

« La valeur est néant d'être au fondement de la réalisation. Son type d'être n'est pas l'existence, mais l'idéalité. [...] De son côté, la valeur, pôle idéal de mon action, indique la manière dont celle-ci dépasse toujours sa portée opératoire. Elle n'est nullement affectée par l'état du monde, étant la visée de mon être-moi-même-manqué, non comme à réaliser, mais comme fondement de toute réalisation et comme absolu que l'obtention de la fin devrait exhausser dans l'être »⁵¹.

Mais quelle relation l'humain entretient-il avec cette totalité qu'il a le pouvoir de penser sans jamais l'atteindre de manière concrète ? Selon Sartre, l'humain aspire à la valeur comme à sa possibilité la plus complète, mais il en est aussi la condition : « ...La réalité humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde »⁵². Le Pour-soi est défini comme l'être de la valeur, qui lui est « consubstantielle »⁵³ :

« La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du Pour-soi comme ce pourquoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence ect..., et en tant qu'il est fondement de soi »⁵⁴.

L'originalité de la pensée de Sartre se manifeste par le fait que la finalité de la réalité humaine constitue aussi sa condition, son fondement. L'homme est hanté par cet absolu qu'est la valeur. Il désire ce qui lui manque. Ce désir illustre le paradoxe d'une nature humaine finie, consciente de son manque, se percevant comme un être incomplet, mais qui en même temps tend vers l'infini, vise sans cesse la totalité, malgré la conscience de son impuissance. Ainsi, comme l'humain est le

⁵⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁵¹ Gérard Wormser, « Éthique et violence dans les Cahiers pour une morale », in *Cités*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 73-88, p. 81. <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-73.htm> (page visitée le 27 avril 2020).

⁵² *L'Être et le néant*, *op.cit.*, pp. 153-154.

⁵³ *Ibid.*, p.156.

⁵⁴ *Ibid.*, p.155.

seul être manqué, c'est aussi le seul être capable de concevoir le « mode plein », la perfection morale à laquelle il aspire, comme en quête d'un paradis perdu. Il s'agit d'une totalité qui est au fondement de son être mais avec laquelle il ne peut plus coïncider. Comment expliquer alors ce paradoxe et quel est l'attribut humain qui nous permet d'entretenir un rapport avec cet absolu, de continuer à le désirer malgré notre impossibilité de jamais coïncider avec lui ? En fait, il s'agit de l'attribut principal qui est au cœur de la définition de l'Humain, suivant la perspective existentialiste, à savoir la liberté : « En ce sens la valeur hante l'être en tant qu'il se fonde, non en tant qu'il est : Elle hante la liberté.[...] en ce sens que rien ne fait exister la valeur, si ce n'est cette liberté qui du même coup me fait exister moi-même [...] »⁵⁵.

Ceci signifie-t-il que l'Humain étant par essence un être de liberté serait par conséquent, et de la même manière, un « être-pour-la-morale » ? Si l'humain est la seule parmi les autres créatures, à pouvoir concevoir le concept de valeur comme absolu vers lequel il tend à se transcender, il est clair qu'il est aussi le seul être susceptible d'agir moralement ou du moins de prendre conscience de ses actes lorsqu'ils sont immoraux vu qu'il porte la morale en lui : « Ainsi la conscience réflexive peut-elle être dite, à proprement parler, conscience morale puisqu'elle ne peut surgir sans dévoiler du même coup les valeurs »⁵⁶. Ce qui explique les propos d'Alain Renaut lorsque ce dernier affirme :

« ...l'ontologie de la réalité humaine conduit d'elle-même à l'éthique : La conscience est intrinsèquement conscience morale, la subjectivité est intrinsèquement subjectivité pratique - qu'elle dirige expressément son attention sur les valeurs ou non »⁵⁷.

Toutefois, cette morale qui est consubstantielle à la conscience demeure contingente, selon Sartre : « Il va de soi que je demeure libre, dans la conscience réflexive, de diriger mon attention sur elles ou de les négliger ». ⁵⁸ Donc, cette même liberté grâce à laquelle l'homme peut concevoir la perfection morale et la désirer comme sa possibilité la plus complète, est aussi responsable du mal, car l'homme peut choisir de s'en éloigner. C'est en ce sens, que nous avons affirmé que l'Humain serait un être 'pour la morale', car quand bien même il choisit de contredire la règle morale dans

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁷ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, op. cit., p. 193.

⁵⁸ *L'Être et le néant*, op.cit., p. 156.

ses actes, il demeure conscient de sa défaillance et, bien que défaillant, il a toujours la possibilité de se dépasser ou de se transcender vers cet absolu que sa conscience a le pouvoir de se préfigurer.

Reste à savoir quand l'humain choisit la transgression et quand la liberté devient un outil pour tomber au lieu de s'élever, de quel moyen peut disposer la conscience pour être ramenée à l'ordre ou prendre conscience qu'elle s'éloigne de ce qui est à la fois son fondement et sa finalité ?

Pour en revenir au rapport à Autrui, le « moi » n'est pas le seul conscient de la valeur et de mon écart par rapport à la valeur, car celle-ci est aussi donnée par autrui : « Et dans ce surgissement du pour-autrui, la valeur est donnée comme dans le surgissement du pour-soi, encore que sur un mode différent ». On peut donc considérer qu'autrui est responsable « de la rencontre objective des valeurs dans le monde »⁵⁹, dans le sens où il complète ma conscience de moi-même en me renvoyant une image de moi-même objectivement. Pour expliciter davantage cette idée, nous dirions que quand bien même l'humain n'est pas conscient de sa déviance morale, la présence d'autrui est responsable de la lui livrer, car on n'est vraiment et indubitablement immoral que devant l'autre. De fait, partageant les mêmes attributs du Pour-soi qui nous caractérise, seul l'autre est capable de nous évaluer moralement. Comme on l'a dit plus haut, être seul à commettre une erreur est moins grave que le faire devant autrui, car l'erreur prend une dimension différente devant un témoin, dont la présence fait surgir notre culpabilité. Être vu suppose qu'il est nécessaire de se justifier, voire même de se racheter. Ceci nous permet-il de déduire qu'autrui aurait un rôle éthique et qu'il nous inciterait donc à contrôler nos actes et à aspirer davantage à UN idéal moral commun ?

Pour défendre notre idée, il nous semble intéressant ici de nous référer à une pièce de théâtre célèbre de Sartre, qui illustre parfaitement les thèses qu'il défend dans *L'Être et Le Néant* : Il s'agit de *Huis Clos*, écrite trois mois après la publication de *L'Être et le Néant*. Jusqu'à présent, la thèse Sartrienne sur la fonction ontologique du regard d'autrui combinée à l'idée que la totalité humaine ou la réalisation de tous les possibles réside dans la valeur, nous permet de cerner le rôle essentiel de l'autre dans la construction de notre propre image et à l'inscrire plus explicitement dans une structure d'être-pour-la-morale du Pour-soi. Mais si le regard d'autrui détermine notre être qui se reflète dans ses yeux, n'aurait-on pas intérêt à adopter davantage une attitude morale exemplaire, de manière à apparaître bon à nos propres yeux à travers autrui ? Notre structure d'être-pour-la-

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

morale par notre relation constituante à autrui implique-t-elle une tendance morale à enjoliver notre image à ses yeux ?

3. L'Enfer du rapport intersubjectif : la portée normative de *Huis Clos*

Nous avons choisi *Huis Clos* pour éclaircir ce point car cette œuvre a une teneur hautement morale dans la mesure où elle se déroule en enfer. Dans cette pièce, Sartre met en scène trois personnages, Garcin, Inès et Estelle qui se retrouvent à Huis clos, en enfer. Ces trois personnages, enfermés dans un salon, isolés du monde auquel ils n'appartiennent plus se retrouvent confrontés, voire même acculés chacun, au regard de l'autre. Or, forcément pour se retrouver en enfer, ces personnages ont mal agi durant leur vie et illustrent en l'occurrence, parfaitement ce sentiment de honte que nous avons longuement développé à partir de *L'Être et Le Néant*. Toutefois, les trois criminels tentent tout au long de la pièce de cacher leur culpabilité, en incarnant le concept de « mauvaise foi » chez Sartre qui consiste « à fuir ce qu'on est »⁶⁰, à mentir en incarnant un personnage que l'on n'est pas et à se mentir en essayant de se convaincre du rôle qu'on emprunte, de façon à se déculpabiliser ou à enjoliver notre image sociale :

«...la mauvaise foi exige que je ne sois pas ce que je suis, c'est-à-dire qu'il y ait une différence impondérable qui sépare l'être du non-être dans le mode d'être de la réalité humaine. Mais la mauvaise foi ne se borne pas à refuser les qualités que je possède, à ne pas voir l'être que je suis. Elle tente aussi de me constituer comme étant ce que je ne suis pas »⁶¹.

Il s'agit aussi d'une manière d'échapper à soi, de fuir le malheur de notre réalité en la faussant. La mauvaise foi pourrait ainsi être le résultat de cette impuissance de l'humain à être ce qu'il voudrait être, le résultat du décalage entre l'être manqué et la totalité qu'il vise. Une analyse suggestive de ce fait social récurrent est proposée par Gerhard Seel :

« Pour échapper à la conscience malheureuse, les hommes peuvent avoir recours à deux expédients qui consistent tous deux, selon Sartre, en une sorte de politique de l'autruche, c'est-à-dire qui visent à leur dissimuler leur situation existentielle. Le premier expédient

⁶⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

est la *mauvaise foi*. [...] Elle consiste à faire comme si valeurs et normes venaient d'une instance supérieure (Dieu, la nature ou la société) et à refuser ainsi d'assumer la responsabilité des actes qui découlent de ces valeurs. Il y a également mauvaise foi lorsque l'on ne s'identifie pas avec son passé, son caractère ou son corps afin d'éviter le blâme qui les vise »⁶².

Les personnages de *Huis Clos* répondent parfaitement à cette description car bien que morts et jetés en enfer, Garcin, Inès et Estelle ont du mal à entretenir des rapports authentiques, et entretiennent en fait des rapports faussés par le mensonge et la perversité. Chacun essaye de cacher son passé à l'autre ou de le déformer : « Pour qui jouez-vous la comédie ? Nous sommes entre nous. [...] Entre assassins. Nous sommes en Enfer, ma petite, il n'y a jamais d'erreur et on ne damne jamais les gens pour rien »⁶³. Cette réplique montre clairement qu'il est de la nature de l'humain de mentir et justifie bien le fait que la honte soit substantielle chez Sartre. Elle illustre également les relations sociales viciées et tordues que nous entretenons la plupart du temps, comme le rappelle l'interprétation suivante de Wormser :

« Les relations interhumaines sont d'ailleurs le théâtre permanent d'impostures et de multiples tentatives de captation des énergies et des volontés d'autrui au service de fins qui ne sont nullement déterminées par un souci de justice ou de vertu désintéressée. Toutes sortes d'attitudes existentielles maintiennent la violence euphémisée au principe des relations sociales : prière, exigence et autres positions de négociation avec autrui présupposent une violence originelle et chacun joue la comédie des mœurs apaisées. La séduction et la pression psychique ou physique restent le ressort de la plupart de situations, et les protestations éthiques relèvent souvent de l'imposture des attitudes inauthentiques guidées avant tout par l'instrumentalisation des capacités d'agir d'autrui »⁶⁴.

Mais si la violence et la manipulation semblent régir les rapports sociaux, comme le montre bien cette rencontre à huis clos, où se dévoile tous les vices humains et où l'humain apparaît comme profondément immoral, comment espérer un progrès moral au contact de l'altérité qui devient au contraire, l'occasion de la manifestation de tous nos vices cachés ? De fait, la pièce incarne bien

⁶² Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *op. cit.*, p. 3.

⁶³ Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 79-80.

⁶⁴ Gérard Wormser, « Ethique et violence dans les cahiers pour une morale », *op. cit.*, p. 81.

l'écart entre l'être manqué et le devoir être, qui se solde en mauvaise foi et en manifestation de la honte de soi, que Sartre comprend comme une structure ontologique. Le rapport à soi qu'est la honte ne peut exister que par la médiation de l'autre qui est sa cause occasionnelle en quelque sorte. Et *Huis clos*, de par son titre constitue une rencontre en cercle restreint entre le moi et l'autre. Il s'agit d'une réduction du monde à la relation entre le moi et l'altérité, de manière à mettre en relief l'ambivalence et la perversité de cette rencontre, qui n'est que le reflet de l'ambivalence de l'autre, à la fois, nécessaire et infernal. Du fait qu'elle met en scène trois individus enfermés, privés de la capacité de se mirer dans une glace, cette pièce illustre l'expérience du regard de l'autre qui bien qu'indispensable devient synonyme d'Enfer. Ainsi, au début de la pièce, lorsqu'Estelle entre en scène, elle cherche son miroir et ne le trouve pas ; ce qui l'oblige à se mirer dans les yeux d'Inès qui lui propose ses services : « Voulez-vous que je vous serve de miroir ? »⁶⁵. Estelle découvre par la suite à quel point ce regard qui lui est désormais nécessaire vu l'absence de miroir, devient par la même occasion pesant : « Hum ! Et c'est bien ? Que c'est agaçant, je ne peux plus juger par moi-même. Vous me jurez que c'est bien ? »⁶⁶. Il en devient même aliénant lorsqu'Inès lui rétorque : « Là ! Là ! Je suis le miroir...je te tiens...Si le miroir se mettait à mentir ? Ou si je fermais les yeux, si je refusais de te regarder, que ferais-tu de toute cette beauté ? »⁶⁷. D'autre part, Garcin à son tour fait l'expérience de l'ambivalence du regard de l'autre, à la fois essentiel et infernal, lorsqu'il se rend compte à quel point il lui était important que ces compagnes en enfer croient en lui et approuvent le fait qu'il n'ait pas été lâche en décidant de fuir son pays :

« S'il y avait une âme, une seule, pour affirmer de toutes ses forces que je n'ai pas fui, que je ne peux pas avoir fui, que j'ai du courage, que je suis propre...je suis sûre que je serai sauvé ! Veux-tu croire en moi ? Tu me serais plus chère que moi-même »⁶⁸, dit-il à Estelle.

Cette scène illustre à merveille, sur le plan de l'expérience du néant de l'Enfer, la dépendance intersubjective évoquée dans *L'Être et le néant*. Si l'Autre détient le pouvoir de nous définir et ainsi, pour ainsi dire, de nous conférer l'être, son jugement nous est fondamental.

Et lorsque cette dernière répond : « Même si tu es un lâche, je t'aimerais » et Inès en rit en affirmant :

⁶⁵ *Huis clos*, *op. cit.*, p. 185.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 133.

« Mais oui, mais oui ! Fais-lui donc confiance. Elle a besoin d'un homme, tu peux le croire, d'un bras d'homme [...], d'une odeur d'homme, d'un désir d'homme dans des yeux d'homme. Pour le reste...Ha ! Elle te dirait que tu es Dieu le père, si cela pouvait te faire plaisir »⁶⁹.

Garcin se rend compte à quel point ce regard qui lui est indispensable, pourrait être trompeur et pervers : « Vous me dégoutez ! »⁷⁰, dit-il alors aux deux femmes.

De cette manière, la remarque précoce d'Estelle prononcée lors de son entrée sur scène, prend tout son sens : « Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres »⁷¹. Peu à peu, les personnages découvrent à quel point cette rencontre est un supplice, un supplice éternel auquel ils ne pourront jamais mettre fin et qui, par conséquent, constitue leur damnation. Ainsi, la pièce s'achève sur l'aveu de Garcin que « l'Enfer, c'est les Autres » :

« Tous ces regards qui me mangent...Ha ! vous n'êtes que deux ? je vous croyais beaucoup plus nombreuses. Alors, c'est ça l'Enfer. Je n'aurais jamais cru...Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le gril...Ah ! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril, l'Enfer, c'est les Autres »⁷².

Mais quel est le sens de cette métaphore de l'enfer et pourquoi Sartre la choisit-il afin d'illustrer la relation de chaque humain à l'autre ?

Dans un commentaire qu'il fait de la réplique devenue célèbre de la pièce, « l'Enfer c'est les Autres », l'auteur tente de s'expliquer en considérant que si l'autre est la condition de notre conscience de soi, chacun de nous a intérêt à avoir de bonnes relations avec autrui, car l'autre n'est pas spontanément « l'enfer », mais le devient seulement lorsque notre relation à lui est « tordue » et « viciée ». L'enfer est donc la traduction, sur le plan de rapports humains figés, de la dépendance ontologique fondamentale qu'analyse *L'Être et le Néant*, à partir notamment de sentiments existentiels, comme celui de la honte. Dans le cas de *Huis clos*, l'expérience de l'autre définitivement figée dans le néant de l'en-soi, continue de nous renvoyer une image négative de nous, conséquence de notre relation conflictuelle vécue dans l'ignorance ou le déni de son rôle

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁷¹ *Ibid.*, p. 182.

⁷² *Ibid.*, p. 147.

ontologique fondateur. De ce fait, son jugement s'est comme figé, il « nous colle à la peau », « nous sommes en enfer ».

Cet effet infernal se perçoit clairement dans l'évolution des rapports entre les personnages de la pièce, qui commencent par adopter un regard neutre qui se transforme peu à peu en regard négatif, destructeur, lorsque rentrent en jeu des désirs non réciproques, tel celui d'Inès vis-à-vis d'Estelle, puis celui d'Estelle vis-à-vis de Garcin. Ainsi, les frustrations des personnages s'incarnent dans leur regard et leur jugement. Sartre explique son œuvre en ses termes :

« Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont — nous ont donnés — de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres; ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous »⁷³.

A relire ce commentaire de Sartre, nous comprenons que *Huis clos* n'est pas uniquement une pièce de théâtre sur le thème de l'autre, qui viserait à illustrer notre relation à Autrui, mais c'est aussi une œuvre qui porte sur la thématique de la liberté, en particulier cette liberté que l'autre à le pouvoir de nous ôter :

« C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissent à autrui [...]. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage. [...] je suis en danger. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui »⁷⁴.

⁷³Jean-Paul Sartre, « L'enfer c'est les autres », in PENSÉE DE SARTRE 3 / L'enfer c'est les autres, Extrait du CD « Huis clos », Gallimard ©, Paris, 2004 - Emen ©, Paris, 1964, <http://www.la-philosophie.fr/article-5915371.html> (page visitée le 27 avril 2020).

⁷⁴ *L'Être et le Néant*, op.cit., p. 369.

Cette interprétation va dans le sens de notre thèse qui consiste à dire que l'autre a une fonction normative, voire même éthique. La raison en est que la seule présence d'une autre conscience que moi dans le monde, capable de m'évaluer et de me juger est un facteur suffisant pour me ramener à l'ordre, donc pour faire de moi un être moral. Autrui devient donc une existence dotée de cette propriété de limiter mes passions du fait que je suis esclave de son regard, lequel a le pouvoir soit de me définir positivement et, par conséquent, de m'aider à m'épanouir, soit de me renvoyer ma réalité basse et vulgaire, de me détruire. Or, il semble évident que l'égoïsme de chacun de nous va naturellement nous pousser à embellir notre image dans les yeux de l'autre, de manière à nous donner une plus grande valeur à nos propres yeux et à devenir de plus en plus épris de notre image, tel un narcissiste qui se regarde dans l'eau. D'ailleurs, ce trait anthropologique que nous tirons de toutes ces analyses, s'incarne bien dans l'attitude récurrente de la mauvaise foi, donc du mensonge que nous faisons tant aux autres qu'à nous-même et qui régit dès lors les rapports sociaux. En même temps, ce travail que nous faisons sur notre image sociale, bien qu'artificiel par moments, nous aide aussi à avoir des relations sociales paisibles.

Nous pouvons ainsi défendre l'idée que cette possibilité d'apparaître à un autre qui partage notre monde ainsi que cette relation intersubjective de nature ontologique constitutive du lien social, contribuent à nous construire de façon positive. De fait, à défaut de pouvoir se débarrasser de l'autre, comme essaye de le faire Inès sans succès et de déboucher dans une guerre infinie, on gagnerait à privilégier des rapports plus pacifiques en maîtrisant nos défaillances et en les transcendant. Ainsi, on a beau être le plus mauvais des hommes, ce défaut ne poserait pas problème si l'on était seul au monde, mais devient problématique lorsqu'on est face à une altérité capable de nous observer et d'évaluer nos actes, donc lorsqu'on vit en société, une expérience du lien social dont *Huis clos* est aussi une métaphore. Il en résulte la nécessité d'échapper à l'enfer de l'autre en contrôlant nos actes. Ainsi, vivre avec l'autre nous rend nécessairement bon et fait de nous des êtres sociaux en termes aristotéliens, capables par l'effet du regard de l'autre, d'adhérer à des normes et des valeurs communes, en faveur de la vie en société.

D'ailleurs le fait de penser que *L'Être et le Néant* recèle un projet éthique qui est bien annoncé à la fin de l'ouvrage d'une part, et qui se constitue à partir d'une ontologie intersubjective d'autre part, rejoint notamment la lecture que suggère Alain Renaut quand il affirme dans son livre sur Sartre :

« ...il me paraît assuré que la place (dont on va apercevoir à quel point elle a été problématique) attribuée à l'intersubjectivité dans la conception du sujet (comme liberté, donc comme sujet moral) n'est pas étrangère aux aléas rencontrés, depuis *l'Être et le néant*, par la tentative sartrienne d'une éthique »⁷⁵.

Si le Pour-soi ou « la réalité humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde »⁷⁶, comme l'affirme bien Sartre, et donc que le sujet est le seul être capable de produire des valeurs par l'acte de se transcender en des possibles, et si en outre, la conscience de notre manque se produit par la rencontre avec autrui qui est aussi le médium par lequel se fait la construction du moi, il y a indéniablement un lien entre la manifestation de l'altérité dans notre monde et notre développement moral. Et il s'agit d'un lien nécessaire car l'altérité devient dans cette optique ni plus ni moins que la condition de la moralité, tout en étant la condition de la subjectivité. Ainsi, comme l'affirme Renaut, « ...c'est en construisant les déterminations constitutives de la subjectivité que [Sartre] fait surgir le lien intrinsèque entre l'affirmation du sujet [qui passe par l'expérience de l'altérité] et la problématique morale »⁷⁷.

En outre, l'ontologie intersubjective que défend Sartre et qui peut tout aussi bien être qualifiée d'ontologie phénoménologique, rend la rencontre réelle avec autrui, ou donc l'expérience phénoménologique de l'altérité, nécessaire à une pacification des rapports entre moi et l'autre, dans la mesure où autrui devient celui qui, par son apparition, change quelque chose en moi, va jusqu'à modifier mes structures internes du seul fait du pouvoir de son regard. En d'autres termes, c'est lui qui me pousse à me remettre en question, qui me rappelle à l'ordre, en me reflétant mon manque et par là-même en me projetant l'idéal auquel ma conscience, comme toute conscience, devrait tendre naturellement, celui d'une complétude sur le plan des valeurs, « ...l'unité de tous les choix possibles, c'est la valeur ou présence idéale de l'*ens causa sui* »⁷⁸.

Ainsi, et pour répondre à notre problématique de départ, Sartre semble bien, à travers sa conception de l'intersubjectivité, poser les fondements d'une morale de la liberté humaine. Cette liberté consiste à se transcender dans des possibles qui permettent à l'homme d'atteindre l'idéal moral auquel l'autre le provoque. Une telle position parvient à concilier les termes antagonistes que nous

⁷⁵ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Editions Bernard Grasset, Paris, 1993, p.174.

⁷⁶ *L'Être et le Néant*, *op.cit.*, p. 154.

⁷⁷ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁸ *L'Être et le néant*, *op.cit.*, p. 822.

avons relevés au départ, à savoir la morale et la liberté, à travers l'édification d'une morale en situation, d'une morale concrète, qui ne dépend d'aucune superstructure, mais se construit plutôt à partir de rapports intersubjectifs concrets, réels et grâce à cette liberté de relation qui constitue une donnée ontologique de base de la réalité humaine. Cette position nous permet de qualifier la morale Sartrienne de morale ontologique, dans le sens où elle tient compte des données ontologiques de l'existence humaine. Cette caractérisation est aussi proposée par Gerhard Seel :

« Par conséquent, la morale ontologique de Sartre sera une morale qui tient compte des rapports à soi-même, à autrui et au monde qui constituent le cadre ontologique de toute action »⁷⁹.

Il s'agit donc d'une morale de l'action qui se construit à partir d'une définition préalable des structures ontologiques du champ d'action et qui tient compte des conditions concrètes et pratiques de l'action, construites à partir d'une pensée,

« D'inspiration phénoménologique [...] qui se développe à l'intérieur et dans les limites de la concrétude effective du monde vécu, [qui] ne s'intéresse guère aux conditions de possibilités de l'Action, mais interroge et réfléchit l'acte situé d'un homme enraciné dans une situation historique, sociale, économique »⁸⁰.

Cette affirmation de Kokoszka, trouve toute sa portée dans la célèbre conférence de Sartre *L'Existentialisme est un humanisme*, donnée à Paris le 29 octobre 1945. Dans cette célèbre conférence, Sartre présente les points les plus importants de sa doctrine existentialiste, définie comme une philosophie de l'action dont le point de départ est la subjectivité, et il expose l'un des aspects fondamentaux de la philosophie morale qui en découle, son aspect pratique.

4. La morale en situation : de *L'Existentialisme est un humanisme* à *L'Universel Singulier* :

Sartre commence par définir l'existentialisme comme « une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine »⁸¹. L'existentialisme est une philosophie qui pense l'homme à partir

⁷⁹ Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *op. cit.*, p. 6.

⁸⁰ Valérie Kokoszka, « Situation et intersubjectivité concrète chez Sartre », *op. cit.*, pp. 3-4.

⁸¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1946, p. 23.

de ses actions, en le considérant comme l'ensemble de ses actes. Il s'agit donc d'une philosophie de l'action. Dans la mesure où l'action est la manifestation de la liberté humaine, elle doit être considérée comme ce qui permet à l'homme de sortir de la contingence de sa condition, en donnant un sens à sa vie. Or, comme toute liberté est une liberté située, toute action est le produit la situation du sujet agissant, c'est-à-dire du rapport entre le Pour-soi et le monde extérieur. Le sujet agissant se définit à partir de son rapport au monde et à l'autre, il est essentiellement un être-avec-les Autres, vu son ouverture spontanée au monde. Ainsi, en affirmant que « l'homme n'est rien d'autres que ce qu'il se fait », manière de définir ce que Sartre appelle la subjectivité, l'existentialisme cherche à faire reposer sur l'homme « la responsabilité totale de son existence » mais aussi celle « de tous les autres hommes »⁸². En effet, tout humain contribue, par ses choix et ses agir propres, à la définition de l'humain en général en révélant les potentialités humaines et surtout en définissant un devoir-être commun, une norme valable pour tous :

« En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'Homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme, tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous »⁸³.

Nous ne pouvons ainsi manquer de constater la teneur morale de la thèse existentialiste, dans la mesure où toute action humaine étant par essence normative et responsable devient morale par définition et où chacun de nous devient de ce fait le garant du bien universel. De plus, cette thèse est désormais articulée autour de l'idée du devoir être, qui n'est plus simplement définie à l'échelle du Pour-soi qui cherche à se dépasser vers cet idéal, comme c'était encore le cas dans *L'Être et le néant*, mais plutôt à l'échelle universelle. Chaque conscience en se dépassant vers ce devoir être collectif, entraîne potentiellement toutes les autres et contribue à élever l'Humanité entière. Nous passons dès lors d'une morale du sujet, qui prend forme grâce à la rencontre de l'autre, à l'édification d'une morale sociale, collective, politique, où chaque conscience influence et détermine l'autre moralement. Ce passage était déjà préparé par l'idée développée dans *L'Être et le néant*, que toute subjectivité est par essence intersubjectivité :

⁸² *Ibid.*, pp. 30-31.

⁸³ *Ibid.*, p. 32.

« Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres »⁸⁴.

Or, cette idée qui consiste à dire que chaque homme serait responsable de tous les autres ne fait que confirmer notre thèse que chacun est pour l'autre, la condition et l'occasion de l'édification du Bien de tous, donc de l'édification d'une morale commune. Chacun de nous possède désormais la responsabilité d'être un exemple du devoir être pour tous les autres, en transcendant ses manques par le pouvoir de sa liberté. Et il s'agit non seulement d'une responsabilité morale, mais aussi d'une responsabilité politique dans la mesure où elle concerne l'action collective nécessaire à une morale commune.

L'originalité de la pensée de Sartre réside ici dans le fait qu'inspiré de la morale Kantienne, il donne à toute action humaine une valeur universelle, mais dont l'impact concerne directement la manière concrète d'être en commun, en responsabilité face à un destin commun. Ainsi, toute action commise témoigne d'une valeur qui lui est accordée par son agent, mais qui est non seulement une valeur individuelle rattachée à un choix personnel, mais également une valeur universelle. Il s'agit pour chacun de nous en choisissant, de choisir l'autre. C'est ce qui expliquerait selon lui, qu'on ne puisse choisir le mal, car notre mauvaise action ferait échoir l'humanité entière. Toute action semble ainsi 'morale' par essence. Ce qui fait nécessairement d'un sujet défini comme être d'action, un 'être-pour-la morale'.

En outre, un autre argument qui confirme l'aspect pratique et immanent de la morale sartrienne est le fait pour l'existentialisme, de considérer que la morale n'entretient aucun lien avec l'existence d'un Dieu, qui serait responsable de la création des valeurs morales, car la morale est le produit de l'Homme :

« ...rien ne sera changé si Dieu n'existe pas ; nous retrouverons les mêmes normes d'honnêteté, de progrès, d'humanisme, et nous aurons fait de Dieu une hypothèse périmée qui mourra tranquillement et d'elle-même »⁸⁵.

Il semble évident ici, que l'existentialisme refuse toute transcendance des valeurs. Ces dernières n'existent pas dans un ciel intelligible mais sont immanentes, produites par les rapports

⁸⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

intersubjectifs et la réalité sociale-historique. Il n'y a donc aucune autonomie de la superstructure morale par rapport à l'infrastructure de la réalité. La moralité est le produit de la subjectivité, elle est le produit de l'immanence de la situation, elle est le produit du vécu :

« Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite... Nous sommes seuls, sans excuses »⁸⁶.

Cette mise entre parenthèses de Dieu permet à l'existentialisme de débarrasser l'humain des conduites de mauvaise foi, qui consistent, dans ce cadre, à fuir la responsabilité de ses propres actes en les attribuant à une instance extérieure. L'homme est désormais rendu totalement responsable des valeurs, dont il est l'origine. Il ne lui est plus possible d'échapper à sa responsabilité en se trouvant des excuses extérieures à lui. Il est seul et entièrement responsable de sa vie. Il doit fonder la légitimité de ses choix par lui-même. Il est non seulement libre, il est liberté. Et nous ne pouvons manquer d'en déduire que si les valeurs sont le produit d'un homme dans une situation particulière, elles sont loin d'être fixes et sont plutôt susceptibles de changer en fonction des situations et du vécu humain. Ce qui justifie l'interprétation de Seel lorsqu'il affirme :

« La thèse fondamentale de l'ontologie sartrienne est que l'homme est libre, ou plus exactement, en termes sartriens, qu'il est condamné à être libre. Cela signifie d'abord que l'homme projette librement les valeurs qui déterminent son action, que ces valeurs ne lui sont pas données par une puissance extérieure, à l'instar de commandements divins, mais qu'il est lui-même leur seul et dernier fondement. Cela signifie ensuite que l'homme peut réviser à volonté ses valeurs, voire effectuer le célèbre renversement des valeurs »⁸⁷.

La morale Sartrienne n'est donc pas une morale figée, mais plutôt une morale dynamique, qui change et évolue en fonction du parcours de l'humanité qui la fonde. Or, la question que l'on pourrait se poser ici est de se demander quel serait le critère qui ferait qu'une valeur soit reconnue comme telle si Dieu n'est plus un repère qui nous aide à définir le Bien. Comment évaluer, dans ces conditions, le progrès moral de l'homme ?

La réponse de l'existentialisme est d'affirmer que le critère de la valeur est l'action elle-même, dont le seul choix parmi d'autres possibles, témoigne de la valeur qu'on lui accorde : « Je ne puis

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁷ Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *op. cit.*, pp. 2-3.

déterminer la valeur de cette affection que si, précisément, j'ai fait un acte qui l'entérine et qui la définit »⁸⁸, car tout acte a besoin d'être justifié aux yeux de celui qui l'effectue. Bien qu'inspiré de la morale universelle kantienne, Sartre inverse celle-ci, dans la mesure où l'universel existentialiste naît de l'action et que ce n'est donc plus l'universel qui précède et définit l'acte individuel comme chez Kant. C'est pourquoi l'auteur existentialiste évoque l'auteur allemand en affirmant :

«...il estime que le formel et l'universel suffisent pour constituer une morale. Nous pensons, au contraire, que des principes trop abstraits échouent pour définir l'action [...] Le contenu est toujours concret, et par conséquent imprévisible ; il y a toujours invention »⁸⁹.

Sartre défend donc une morale concrète et spontanée, mue par le sentiment, plutôt que par la raison :

« Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts. [...] Au fond, ce qui compte, c'est le sentiment... »⁹⁰.

Ainsi le sentiment ou l'affection l'emportent sur la raison kantienne chez Sartre car ce dernier constate une non-adéquation entre le formel et le réel : « Aucune morale générale, ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire...⁹¹ ». En d'autres termes, le réel est toujours plus riche et plus complexe que le général, de sorte que l'un ne peut pas déterminer l'autre. Dans ses *Cahiers pour une morale*, Sartre soutient également cette idée, en affirmant :

« A qui s'adresse l'exigence morale ? A l'universel abstrait ? Mais elle perd tout son sens et devient abstraite elle-même, et formelle ; puisque la situation concrète, c'est-à-dire sociale, peut changer »⁹².

Le réel échappe à une norme universelle prédéfinie, car il est en mouvement perpétuel selon les termes héraclitéens. Une norme figée ne peut être en adéquation avec un réel en devenir ni, de surcroît, le précéder.

⁸⁸ *L'Existentialisme est un humanisme, op.cit.*, p. 44.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 14.

Cette idée est clairement soulignée par Seel lorsqu'il affirme : « l'impératif catégorique ne suffit pas, la morale doit à tout moment être réinventée et concrétisée selon la situation »⁹³. Il ne suffit pas d'universaliser un acte, afin d'évaluer sa teneur morale et faire son choix à partir d'un universel prédéfini, car la valeur morale d'une action émerge de l'action elle-même dans son immanence. Désormais, aucun universel ne peut servir de repère ou de catégorie pour classer un acte ; la valeur se construit avec l'acte, elle lui est concomitante et non pas antérieure. On peut même considérer comme Wormser que c'est l'acte qui précède la règle :

« L'universalité de la règle doit pouvoir se fonder dans cet accord : elle étend et généralise ce qui se vit comme l'accueil immédiat d'une tâche incombant à une personnalité singulière. Cette « responsabilité » justifie l'existence subjective dans le monde, et lui confère une dignité d'existence humaine. Cette expérience de l'autonomie est d'une tout autre nature que celle de Kant, car elle ne vient pas de l'accord de ma volonté avec une règle valant universellement, mais de la justification pleine qui m'est donnée en proposant à autrui une règle subjective, ou une action occasionnelle »⁹⁴.

L'originalité de la thèse de Sartre réside dans le fait que la justification de la règle morale provient de l'expérience vécue et que le singulier sert désormais de règle à l'universel et plus le contraire. La morale est de cette manière le produit d'une subjectivité qui se donne, de par sa nature intersubjective, la vocation universelle d'être-avec-les autres. Elle naît à partir d'une expérience singulière et contingente qui devient une loi pour moi-même et pour les autres. Il en résulte l'angoisse face à cette responsabilité collective qui émerge du fait que les valeurs que nous avons choisies prétendent à une validité absolue. Comme l'affirme Sartre dans sa conférence de 1964, *L'Universel Singulier* :

« L'homme, irrémédiable singularité est l'être par qui l'universel vient au monde et le hasard constitutif, dès qu'il est vécu, prend figure de nécessité »⁹⁵.

Il est intéressant de voir comment chez Sartre, la règle naît de la contingence de la situation et comment la nécessité est engendrée par la médiation de son contraire, la liberté. Ainsi, le singulier, l'individuel et le relatif se transforment en absolu et la contradiction entre l'exigence d'absoluité

⁹³ Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *op. cit.*, p. 7.

⁹⁴ Gérard Wormser, « Ethique et violence dans les cahiers pour une morale », *op. cit.*, p. 81.

⁹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'universel singulier*, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, p. 46.

des valeurs et la relativité de la liberté est dépassée dans et par le sens donné par l'action. C'est le rôle donné à cette médiation qui nous permet de qualifier l'existentialisme comme une morale de l'engagement, en laquelle l'action est la condition du devenir et le seul moyen de sortir de notre contingence originelle, en la dépassant par l'agir qui transforme la contingence en sens. Pour illustrer cette contingence originelle, dépassée vers un sens donné par l'action humaine, Sartre se réfère à l'épisode du péché originel qu'il interprète de la manière suivante :

« Mais nous sommes tous Adam. Ainsi, l'état pré-adamique ne fait qu'un avec la contingence de notre être. [...] notre nécessité n'apparaît que par l'acte qui assume cette contingence pour lui donner son sens humain, c'est-à-dire pour en faire une relation singulière au Tout, une incarnation singulière de la totalisation... »⁹⁶.

De cette manière, Adam incarne la réalité humaine, tiraillée entre le fini et l'infini, ballotée entre le singulier et l'universel, qui prend toutefois conscience de ses contradictions. Et le moment du péché originel illustre bien l'ontologie sartrienne d'un Pour-soi qui se fait, et qui, par son agir, donne un sens à son existence. Mais il illustre aussi le sens d'un Pour-soi par qui les valeurs viennent au monde, dans la mesure où son choix singulier devient ce que Sartre désigne par le concept d'« universel singulier » :

« ...l'homme est l'être qui transforme son être en sens, l'être par qui du sens vient au monde. Le sens, c'est l'universel singulier [...] »⁹⁷.

Cette analyse sartrienne du péché originel « comme réextériorisation [qui] fait réparaître la contradiction constituante »⁹⁸ de l'homme et comme moment de « la restitution de l'être originel comme sens »,⁹⁹ nous pousse à constater que c'est par l'action d'un homme, le premier homme, et de sa situation singulière, laquelle l'a poussé à faire le choix du fini, que le péché a été introduit dans le monde. En d'autres termes, c'est par l'action d'une subjectivité qui avait le choix entre deux possibles, le fini et l'infini, que le mal est devenu un possible, produit par des circonstances déterminées, mais qui pourrait être reproduit à tout moment, par tout un chacun :

⁹⁶ *Ibid.*, p.49.

⁹⁷ *Ibid.*, p.50.

⁹⁸ *Ibid.*, p.48.

⁹⁹ *Ibidem.*

« Car nous sommes tous Adam en ceci que chacun de nous commet pour lui-même et pour tous un péché singulier, c'est-à-dire que la finitude est pour chacun nécessaire et incomparable »¹⁰⁰.

La réflexion sur l'« Adam kadmon » (l'homme primordial de la Kabbale) nous permet de constater que le péché nous apprend beaucoup sur la nature humaine, car Adam en choisissant, comme n'importe quel homme, a choisi pour tous. Et son choix parce qu'il prétend à l'universalité, témoigne d'un aspect fondamental de la réalité humaine finie, qui est révélé par son acte : son manque substantiel. Mais il est tout aussi intéressant de constater que dans le contexte qui était celui du premier homme, le choix du fini est une valeur en soi, car il demeure le fruit de la liberté. Témoignant d'un choix entre des possibles, l'action d'Adam est affirmation de la liberté humaine et dépassement de soi. Ainsi, par sa transgression, le premier homme n'a fait que confirmer l'idée qu'avance Sartre à la fin de *L'Être et le néant* :

« Est-il possible, en particulier, qu'elle [la liberté] se prenne elle-même pour valeur, en tant que source de toute valeur ... »¹⁰¹.

Il s'agit d'une liberté qui se prend elle-même pour fin et qui s'affirme comme valeur suprême, d'une « liberté [qui] prend conscience d'elle-même et se découvre dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur... »¹⁰². Le premier homme apparaît en l'occurrence comme un homme qui a pleinement réalisé son humanité en prenant conscience du paradoxe de sa nature, qui a saisi que l'on n'est jamais ce que l'on est, que l'on est toujours ce que l'on n'est pas. Intérioriser cette donnée, c'est faire preuve d'authenticité selon Sartre, attitude qui est le contrepied de la mauvaise foi, car à défaut de se fuir, l'humain désormais s'assume et reconnaît ses contradictions.

En outre, Adam n'aurait pas pu faire autrement dans les circonstances où il se trouvait. Il n'a fait qu'affirmer son humanité en affirmant sa liberté, en choisissant parmi les possibles, celui qui correspond à sa nature propre : « ...[son] délaissement [...] s'achève par la libre réalisation du seul possible d'Adam délaissé qui est le choix du fini »¹⁰³. En confrontant l'homme à lui-même et en le poussant à prendre conscience de ses contradictions, le péché n'est qu'affirmation de soi et

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰¹ *L'Être et le néant*, p. 822.

¹⁰² *Ibid.*, p. 821.

¹⁰³ *L'universel singulier, op. cit.*, p. 48.

dépassement d'une contingence originelle assumée. Il est le fruit d'une liberté qui s'assume et d'une humanité qui se réalise. Ainsi, et comme l'affirme Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme* :

« ...c'est dans le délaissement qu[e l'homme] décidera de lui-même ; et parce que [c'est] en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain »¹⁰⁴.

Cette attitude révèle la manière dont le Pour-soi assume et parachève son humanité dans l'immédiateté, la spontanéité et l'indépendance par rapport à toute instance extérieure. C'est pourquoi elle s'érige comme le choix moral par excellence, suivant la définition Sartrienne de la morale proposée par les *Cahiers pour une morale* :

« La base unique de la vie morale doit être la spontanéité, c'est-à-dire l'immédiat, l'irréfléchi »¹⁰⁵.

Il est important de préciser ici que le choix libre et spontané qu'incarne Adam ne s'associe pas à un acte gratuit, ni à un acte qui se voudrait mauvais ou immoral, mais plutôt à un acte manifestant le fait que la liberté est au fondement des valeurs. Ainsi, la morale se crée grâce à la transcendance humaine, grâce à cette capacité qu'a l'humain de se transcender vers des possibles, mais aussi à partir d'une situation singulière où un choix quelconque s'impose :

« L'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement... Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme [...] et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même, mais présent dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste »¹⁰⁶.

L'intérêt de cette thèse caractéristique de l'existentialisme humaniste est qu'elle souligne le paradoxe d'une nature humaine qui, bien que libre grâce à sa transcendance constitutive, demeure ancrée dans un monde humain, où des liens nécessaires d'interdépendance régissent le rapport aux

¹⁰⁴ *L'Existentialisme est un humanisme, op.cit.*, p. 77.

¹⁰⁵ *Cahiers pour une morale, op.cit.*, p. 12.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 76.

autres. Cette transcendance essentielle et structurelle qui fonde la liberté de l'humain justifie le fait que ce dernier puisse faire autant le bien que le mal, choisir autant le fini que l'infini. Même si pour Sartre le mal est un bien dans la mesure où il est le résultat d'une situation, donc d'un ensemble de déterminismes qui font en sorte que l'individu n'aurait pas pu faire autrement que poser ce choix particulier avec sa liberté située, ce situationnisme moral n'annule pas la nature morale de l'humain qui découle, quant à elle, de sa liberté de choisir parmi des possibles. Le Pour-Soi est, encore une fois, un être pour-la-Morale. A tout moment, l'homme s'invente et invente l'homme. La Morale devient synonyme de création, concept que Sartre défend dans ses *Cahiers pour une morale* lorsqu'il affirme que « l'action [...] est création »¹⁰⁷. Par conséquent, la valeur qui résulte de cette création devient parfaitement imprévisible, car en perpétuelle évolution, comme l'écrit Alain Flajoliet :

« ...la valeur suprême ne peut consister, pour la réalité-humaine, qu'à recréer à chaque instant son existence entièrement à partir d'elle-même, tandis que, simultanément, toutes les conduites où elle se fait annoncer ce qu'elle a à faire par l'Autre (Dieu, tel ou tel rôle social, familial, professionnel, etc.) apparaissent comme anti-valeurs »¹⁰⁸.

A la lumière d'une telle perspective, tout choix libre, que l'humain pose par lui-même sans aucune influence extérieure devient un acte moral en termes sartriens, et ceci quelles que soient ses conséquences, bonnes ou mauvaises, sur le moi et sur les autres. Il en résulte que toute action est une action *morale*, au sens où elle témoigne d'une entière liberté qui se dépasse et manifeste l'autonomie du singulier par rapport à tout universel prédéfini et à toute valeur objective. Si la valeur est synonyme de création, alors, en conquérant sa liberté, le premier homme comme n'importe quel autre homme a effectué l'idéal moral de « conversion » que Sartre mentionne dans ses *Cahiers pour une morale*. C'est en tout cas ce que nous allons tenter d'expliquer dans ce qui suit.

Bien que confus et lacunaires, car publiés sous forme de notes, les *Cahiers pour une morale* constituent une preuve incontestable de l'intérêt que porte Sartre pour la problématique morale. Malgré son caractère incomplet, cet écrit nous semble particulièrement intéressant à étudier car

¹⁰⁷ *Cahiers pour une morale*, *op.cit.*, p. 503.

¹⁰⁸ Alain Flajoliet, « Ontologie, morale, histoire », in *Le Portique* [En ligne], 2005, vol.16, mis en ligne le 15 juin
URL : <http://journals.openedition.org/leportique/735> (page visitée le 25 mai 2020)

Sartre y dit explicitement vouloir développer « une morale ontologique », ¹⁰⁹ une idée qui vient renforcer nos précédentes interprétations. D'où la nécessité d'évoquer ces *Cahiers* à ce moment de notre étude, avant de clore ce premier chapitre.

5. Une morale de la conversion : La clé des *Cahiers pour une morale*

Les *Cahiers pour une morale* constituent une œuvre inachevée de Sartre, écrite en 1947-1948 et publiée après sa mort. Il s'agit de l'œuvre annoncée dans la conclusion de *L'Être et le néant* et consacrée au problème moral qui y est traité de manière centrale et non plus simplement de manière marginale, comme c'était le cas dans l'œuvre de 1943. Dans ces notes, Sartre définit la morale à partir des concepts d'« aliénation » et de « création » ¹¹⁰ déterminant deux attitudes fondamentales de la liberté et considère que la morale consiste en une conversion de la première attitude à la seconde. L'aliénation constitue une forme non-authentique d'attitude, similaire à la mauvaise foi développée dans *L'Être et le néant*, mais où la constitution de la réalité humaine sous forme d'un 'non-être' ou d'un 'n'être pas ce que je suis' passe cette fois par une subordination à l'autre. Ainsi, Sartre associe l'aliénation à ce qu'il appelle « l'aspect social de la réification » ; c'est une forme d'objectivation : « [...] je me donne le type d'être de l'objet. Je veux être justifié » ¹¹¹. Précisons que le Pour-soi se réifie lorsqu'il se projette dans l'en-soi, lorsqu'il se fait objet. Il s'agit donc pour le Pour-soi aliéné, non seulement d'être ce qu'il n'est pas, mais aussi d'être un autre, d'aliéner sa liberté à un autre, processus qui passe par la médiation d'autrui : « j'affirme que j'existe comme l'autre et comme je suis pour l'autre. [...] Le monde de l'aliénation c'est celui où on pense le Soi-même à partir de l'autre » ¹¹². Un aspect que souligne l'interprétation de Flajoliet lorsqu'il affirme :

« Sartre tient à placer d'entrée de jeu cette dernière [l'aliénation] sous le signe de l'intersubjectivité, puisque l'aliénation implique la présence d'autrui qui pour ainsi dire vole ma liberté (sans la détruire) » ¹¹³.

¹⁰⁹ *Cahiers pour une morale, op.cit.*, p. 484.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 485-486.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 485.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Alain Flajoliet, « Ontologie, morale, histoire », *op. cit.*, p. 9.

Il s'agit d'une aliénation de notre trait ontologique de base, de notre liberté, par une subordination à l'extériorité. Un des exemples qui pourrait illustrer, de manière pertinente, cette attitude est celui de l'enfant soumis aux ordres de ses parents, comme le propose Wormser :

« Tenue à la soumission, l'enfance incarne une aliénation naturelle, qui provient de la seule présence de l'adulte. »¹¹⁴ Selon Wormser, l'aliénation peut aussi s'illustrer par « la morale du devoir » évoquée dans *L'Existentialisme est un humanisme*, car « l'obligation » est définie dans les *Cahiers* comme « une norme, elle me présente ma fin conçue comme celle d'un autre »¹¹⁵.

Dans ce cadre, la morale suppose de reconquérir notre liberté aliénée à partir de ce que Sartre appelle « la conversion » et qu'il définit respectivement dans la deuxième section de la deuxième partie de ses *Cahiers*, comme un « rejet de l'aliénation », une « non-justification », un « rapport originel à soi », une « adéquation dans la non-adéquation », une « création »¹¹⁶. Il s'agit alors pour le Pour-soi de « donner un fondement à son être en le créant dehors ». Son but est de « donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde »¹¹⁷. En d'autres termes, à travers la conversion morale, l'humain reconquiert sa liberté créatrice ou, encore, sa transcendance et sa spontanéité, son existence authentique. Et Sartre affirme plus loin :

« La morale, en libérant le Pour-soi de l'aliénation (qui fait de lui un inessentiel), rend à la conscience son existence absolue »¹¹⁸.

En nous référant à l'analyse de *L'Universel singulier* développée précédemment, nous pouvons affirmer que la conversion consiste à redevenir Adam qui jouissait, quant à lui, d'une existence absolue, dans la mesure où sa singularité déterminant l'absolu était elle-même absolue. La conversion morale pourrait donc être considérée comme une reconquête par le Pour-soi du statut de sujet autonome qu'il avait perdu dans la réification ou l'aliénation, une reconquête qu'il réalise en se détachant de la subordination au monde extérieur, à l'autre. Cette reconquête de soi passe par la médiation de la création dans la mesure où il s'agit de reconquérir son pouvoir créateur, en dépassant l'attitude de la soumission au monde extérieur (aliénation) et en lui substituant celle du

¹¹⁴ Gérard Wormser, « Ethique et violence dans les cahiers pour une morale », *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Cahiers pour une morale, op.cit.*, p. 486.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 502.

choix libre d'une fin par un sujet moral (création). Le Pour-soi regagne son statut d'être pour-la-morale qui a la possibilité, par ses choix, d'être le seul responsable de son existence réassumée. Il semble en conséquence pertinent de qualifier, comme Alain Flajoliet, la morale des *Cahiers* de « morale de la conversion à la vie créatrice », où le concept de [...] création constitue désormais le fondement de la future morale ontologique »¹¹⁹. Et l'auteur ajoute encore :

« Tout ceci se relie assez clairement au projet d'une morale « ontologique », en ce sens que la conversion semble bien s'interpréter comme réappropriation par l'individu d'une capacité créatrice perdue dans l'aliénation »¹²⁰.

Cette conversion morale a aussi une signification phénoménologique, car il s'agit de sortir de l'attitude naturelle que constitue, pour Sartre, la mauvaise foi et l'inauthenticité pour adopter au contraire l'attitude de l'authenticité. Dans cette perspective, l'auteur existentialiste affirme au début de ses *Cahiers* :

« Le fait même que *L'Être et le néant* est une ontologie d'avant la conversion suppose qu'une conversion est nécessaire, et par conséquent, qu'il y a une attitude naturelle. [...] Je ne nie pas qu'il y ait une nature, c'est-à-dire qu'on commence par la fuite et l'inauthentique »¹²¹.

Précisons encore que cette conversion morale ne régit pas uniquement notre rapport à soi, car il ne s'agit pas uniquement d'y voir une restitution de notre être originel qui réassumerait sa contingence par l'action. Il s'agit également d'une conversion de notre rapport au monde et à l'autre. Ainsi, si sur le plan individuel, la conversion morale est synonyme de création, sur le plan collectif, elle est synonyme de solidarité, voire même de générosité. Il s'agit d'« une conversion à des relations généreuses, soustraites au mensonge et au calcul pervers »¹²², selon les termes de Worsmer. Ce dernier écrit encore :

« Si *L'Être et le Néant* avait établi que la honte [...] constituai[t] [une] des attitudes originelles de la relation à autrui, il reste à la morale à établir que des possibilités sont données pour agir selon des fins dont le principe intelligible est l'empathie particulière qui

¹¹⁹ Alain Flajoliet, « Ontologie, morale, histoire », *op.cit.*, p. 8.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Cahiers pour une morale, op.cit.*, p. 13.

¹²² Gérard Wormser, « Ethique et violence dans les cahiers pour une morale », *op.cit.*, p. 75.

permet d'agir dans l'intérêt d'autrui et pour donner au monde une intégrité et une authenticité renforcées. Plus encore que toute vertu, c'est la générosité qui caractérise le mieux l'attitude morale selon Sartre »¹²³.

La morale des *Cahiers* se définit ainsi comme une ouverture à la fois à soi et à l'autre, comme une restitution tant de notre liberté originelle que de notre capacité d'empathie, qui se substitue à notre objectivation de l'autre et à nos rapports intersubjectifs inauthentiques régis par le mensonge et l'instrumentalisation d'autrui. En d'autres termes, il s'agit de sortir de l'Enfer représenté dans *Huis-clos*, puisqu'à la différence de ces personnages qui sont morts, nous sommes encore vivants et que, par conséquent, la conversion nous est toujours possible. Les Cahiers mettent en évidence l'aspect collectif de cette conversion à une éthique de la générosité, engendré par le fait que chacun de nous est un être-avec-les autres. C'est ce que souligne également Flajoliet en ces termes :

« En assumant son « être diasporique » et sa radicale finitude l'existant authentique s'ouvre à autrui et au monde [...]. Il devient capable de « solidarité », comme lorsqu'il donne à boire à un misérable qui a soif, non pas pour flatter son propre Ego, dans un mouvement centripète d'amour-propre, mais en s'engageant pour l'autre par pure générosité, dans une entreprise essentiellement risquée, en ce sens que l'autre va y répondre de manière totalement imprévisible »¹²⁴.

Il est intéressant de constater qu'une morale véritable selon Sartre serait certes, sur le plan formel, une morale désintéressée en termes Kantiens, où la fin de l'acte serait l'acte lui-même et non une fin extérieure à lui. Mais cette morale consiste aussi en un dépassement de notre ego vers une attitude d'ouverture à l'autre, vers une forme authentique d'intersubjectivité, qui se concrétise dans la valeur de la générosité. Cette dernière apparaît d'ailleurs dans les *Cahiers* comme étant la valeur suprême : « Une classification doit conduire à la liberté. Classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet : générosité »¹²⁵. L'interprétation de Flajoliet citée plus haut, trouve son ancrage dans la définition que fait Sartre de la moralité à la première page des *Cahiers* :

¹²³ *Ibid.*, p. 74.

¹²⁴ Alain Flajoliet, « Ontologie, morale, histoire », *op.cit.*, p. 16.

¹²⁵ *Cahiers pour une morale*, *op.cit.*, p. 16.

« Il faut que la moralité se dépasse vers un but qui n'est pas elle. Donner à boire à celui qui a soif non pour donner à boire ni pour être bon mais pour supprimer la soif. La moralité se supprime en se posant, elle se pose en se supprimant. Elle doit être choix du monde, non de soi »¹²⁶.

Ainsi, être moral d'un point de vue existentialiste, c'est contribuer à produire un monde meilleur qui réponde à l'idéal moral que le pour-Soi est capable de préfigurer grâce au pouvoir de sa conscience qui est par essence projet, donc tension vers l'avenir.

En conclusion de ce chapitre et suivant notre question de départ, nous pouvons donc affirmer que selon Sartre, l'autre n'apparaît pas uniquement comme médiateur de la construction de la morale, mais qu'il constitue aussi la fin de la morale. Si la vocation du Pour-Soi est d'être un être-au-monde, en situation, et un être-avec-les autres, il est aussi nécessairement un être-pour-la-morale, hanté par la question des valeurs, mais aussi responsable de leur création et de leur application pratique dans une communauté d'action ou un monde en commun. Si « l'homme est l'avenir de l'homme »¹²⁷, comme l'affirme bien Sartre en citant Ponge, cette construction d'un monde en commun dont chacun de nous est responsable se fait à la fois par l'autre et pour l'autre. Nous pouvons ainsi conclure que chez Sartre, « la question morale n'est autre que la question politique »¹²⁸, comme l'affirme bien Renaut, ce qui fait de l'autre un de ses principaux piliers.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁷ *L'existentialisme est un humanisme, op.cit.*, p. 40.

¹²⁸ *Sartre, le dernier philosophe, op.cit.*, p. 165.

Chapitre 2 : L'éthique de l'infini.

L'ontologie à la fois intersubjective et morale que défend Sartre et qui rend la rencontre avec autrui nécessaire tant à la construction du moi qu'à l'émergence de la valeur n'est pas la seule à envisager les conditions d'une pacification des rapports entre moi et l'autre, car autrui n'est pas uniquement celui qui change quelque chose en moi par son apparition et le pouvoir de son regard. L'autre possède aussi un pouvoir qui naît de sa vulnérabilité et qui est tout aussi susceptible de m'ébranler et de me pousser à prendre conscience de mon devoir-être fondamental, du respect de son humanité et de sa différence. C'est la raison pour laquelle il nous a semblé intéressant d'étudier la pensée d'Emmanuel Levinas, qui a été le premier philosophe à ériger l'éthique au statut de philosophie première, en lui donnant comme pilier fondamental, l'altérité, donc la rencontre de l'autre dans sa différence. Cette pensée va nous permettre de mieux analyser, pensons-nous, l'évolution de l'être-pour-la-morale à partir de sa structure essentielle d'être-avec-les-autres. De fait, la remise en question de moi en présence de l'autre provient d'abord de sa transcendance et de mon incapacité à le circonscrire et à l'embrasser, car il n'est pas uniquement un alter-ego, donc un autre moi-même, mais surtout un autre que moi, tout autre, absolument autre, différent de moi, étranger à moi, qui m'échappe et dont la rencontre me perturbe et me bouleverse. En d'autres termes et à la différence de ce que nous avons mis en avant avec Sartre, ce n'est pas uniquement le pouvoir objectivant que possède l'autre qui modifie mes structures internes, mais cette transcendance par laquelle il met en question toutes les prétentions de la conscience solipsiste.

1. Le point de départ de Levinas : extériorité, transcendance et infini

Levinas fonde toute sa démarche sur une phénoménologie de l'altérité où il analyse l'apparition d'autrui dans mon monde, d'un point de vue empirique, pour en dégager, dans un deuxième moment, une éthique.

Dans son œuvre majeure *Totalité et Infini*, où il traite de la rencontre intersubjective, Levinas reprend et approfondit l'idée, commune en phénoménologie depuis Husserl, de

l'inaccessibilité de l'autre qui ne peut jamais se donner comme phénomène. De fait, selon Husserl, je ne peux connaître autrui, ni avoir conscience de l'alter-ego parce qu'autrui a sa propre réalité, différente de la mienne et qu'il vit les choses autrement. Ainsi, je n'ai pas accès à la vie intérieure de l'autre ; il n'est qu'un là-bas pour un ici et je ne peux que tenter de deviner ce que pense et ressent l'autre à partir de ce que je perçois au niveau de son corps. Autrui est donc ce qui m'échappe par excellence, ce qui fait de lui moins un « autre moi » qu'un autre que moi. Sur ces indications de Husserl, Levinas va plus loin encore et définit l'altérité en ces termes :

« Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore s'excluant dans la communauté d'un genre, de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre. L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité »¹²⁹.

Dans cette définition, le concept de l'altérité se livre dans toute sa radicalité chez Levinas, car il ne s'agit plus de définir l'Autre, comme un alter-ego dont me séparerait uniquement une différence relative et contingente, d'ordre simplement quantitatif, mais avec lequel je serais de toute manière réuni par la participation à l'unité d'un genre commun. La différence qui me sépare de l'Autre n'est pas accidentelle, mais plutôt *essentielle*. Levinas définit cet autre que moi comme Tout autre, comme absolument autre, comme infiniment autre. Il s'agit d'une réalité appartenant à un autre ordre. En termes pascaliens, une distance infinie semble me séparer de cet autre même s'il ne s'agit pas comme chez Pascal, d'un infini qui se situe dans un ailleurs, le monde de l'infini, duquel je suis séparé, mais d'un autre humain avec lequel je partage cependant un monde commun. L'Autre est plutôt une révélation de l'infini, pour une conscience finie, dans le monde. L'expérience de l'altérité est une expérience où « un fini a l'idée de l'infini »¹³⁰. C'est de cette manière que Levinas cherche à défendre l'idée d'une 'transcendance' de l'autre, concept Métaphysique par excellence, utilisé en général pour désigner notre différence radicale avec le divin et qui est utilisé par le

¹²⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Le Livre de poche, Paris, 1971, p. 211.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 334.

philosophe de l'éthique pour désigner l'autre humain, selon la dimension phénoménologique de l'apparaître du noème dans la perception :

« Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, - mais son visage où se produit son épiphanie [...] en appelle à moi... »¹³¹.

Il en résulte une sorte de paradoxe que nous pouvons souligner entre des êtres tout à fait disparates mais qui, en même temps, partagent un monde commun permettant leur rencontre. De surcroît, cette différence radicale de l'autre nous est révélée à travers un élément des plus communs de notre physionomie : le visage, avec tout ce que cet élément de la physionomie humaine peut contenir et refléter de notre nature commune, mais aussi de nos différences. Il est légitime d'affirmer que le visage est le miroir de notre âme, où se manifeste nos pensées, nos émotions et où apparaît aussi la marque du temps, mais il est surtout ce qui exprime notre individualité et, par conséquent, notre identité. Levinas confirme cette fonction essentielle du visage en affirmant : « La vraie essence de l'homme se présente dans son visage... »¹³². Le visage semble donc revêtir, au-delà de sa dimension physique et charnelle, une fonction qui ne se limite pas au phénomène de l'individuation. En effet, le visage est le premier élément de notre phénoménalité. C'est ce qui apparaît en premier à l'autre, c'est le médium à travers lequel se réalise notre rencontre avec l'autre et ce par quoi nous nous révélons au monde et aux autres. Mais il s'agit, chez Levinas, d'une rencontre tout à fait particulière, car elle nous met en relation avec un autre être qui bien que notre semblable pour le sens commun, va devenir, dans la réalité de l'expérience phénoménologique, celui qui incarne au mieux le concept de différence. Levinas défend ainsi la totale extériorité d'autrui, c'est-à-dire son altérité radicale, qui fait de ma rencontre avec lui une expérience unique et insolite, où se manifeste à moi précisément l'essence de l'Autre, donc cette relation à une extériorité radicale dans sa dimension infinie :

« Et seule l'idée de l'infini maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport. De sorte qu'ici se produit une articulation analogue à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence »¹³³.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 323.

¹³³ *Ibid.*, p. 213.

Il est intéressant de noter dans cet extrait comment l'extériorité devient une donnée ontologique de l'humain, ce qui fait de la différence un trait essentiel de la nature humaine. Aucun individu ne pouvant être réductible au moi, chacun doit essentiellement et nécessairement être autre.

Pour rendre le concept d'infini plus clair, il est important d'expliquer, à ce stade, les deux concepts antagonistes qui font le titre de l'opus magnum, à savoir la totalité et l'infini. En effet, ces deux concepts levinassiens représentent deux attitudes antagonistes face à l'altérité, l'une qui tente d'assimiler l'altérité au même et l'autre qui se veut consciente et respectueuse de l'extériorité et de la différence de l'autre :

« Or la transcendance refuse précisément la totalité, ne se prêterait pas à une vue qui l'engloberait du dehors. [...]. La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. [...] Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. [...] A l'idée de totalité où la philosophie ontologique réunit ou comprend véritablement le multiple, il s'agit de substituer l'idée d'une séparation résistante à la synthèse, [...] contester la communauté préalable de toute chose au sein de l'éternité... »¹³⁴.

Comme nous venons de le lire, la transcendance de l'Autre rentre en contradiction avec l'attitude de la totalité qui cherche à résorber les différences, à adopter une vision totalisante. L'attitude qu'entend défendre Levinas s'affilie davantage à une compréhension de l'infini, comme incompréhensible et irréductible, qui maintient et conserve la séparation. Pour défendre cette attitude respectueuse de l'extériorité et de la transcendance de l'Autre, Levinas commence par récuser le concept de totalité qui fonde le règne du même et se manifeste par la tentative d'assimiler l'autre à soi :

« Comprendre l'autre comme extériorité, [c'est] rompre avec l'exister panoramique de l'être et avec la totalité où elle se produit [...]. Poser l'être comme extériorité, c'est apercevoir l'infini comme le Désir de l'infini, et par là, comprendre que la production de l'infini appelle la séparation... »¹³⁵.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 326.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 325.

Si le concept de totalité s'apparente au même et à une certaine idée de la communauté humaine comme unité de genre, le concept d'infini suppose, quant à lui, une séparation, une différence, une hétérogénéité entre les êtres humains. En adhérant plutôt à l'attitude totalisante qui réduit l'autre au même, la philosophie occidentale a éliminé la différence entre moi et l'autre et promu une conception de la « totalité de l'expérience objective »¹³⁶ qui est au centre du concept de guerre. De fait,

« La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du même. La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale »¹³⁷.

Si la totalité est associée à la guerre comme manifestation de l'essence de l'être, c'est parce qu'il n'y a pas d'attitude plus violente que de réduire l'autre au même et de s'autoriser ainsi à l'assimiler, l'incorporer et le dominer.

A cette posture totalisante, le phénoménologue de l'éthique oppose le concept d'infini pour désigner l'autre que je ne peux subsumer : « La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son statut d'infini »¹³⁸. On pourrait dire que Levinas tente ainsi de distinguer deux degrés de conscience de l'altérité, l'une triviale et totalisante car absorbante et l'autre plus clairvoyante, qui reconnaît l'infinité d'autrui ou sa transcendance, donc sa différence essentielle et irréductible. En utilisant l'image du débordement, l'auteur signifie que l'autre m'exécède et surtout excède mes capacités à le connaître, ce qui le rend non seulement irréductible à moi, mais aussi d'une certaine façon inaccessible à ma volonté et à mon désir spontané. Il s'agit de ce que Levinas appelle la « conscience métaphysique que j'ai de l'Autre »¹³⁹ ou le « rapport métaphysique de moi à Autrui »¹⁴⁰, par lequel chacun de nous fait l'expérience de l'infini, de la séparation radicale entre moi et l'autre, de « l'hétérogénéité radicale »¹⁴¹ de nos êtres. La rencontre de l'altérité n'a lieu que sur un terrain métaphysique.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 334.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 326.

Levinas considère en outre que cette rencontre est extatique, dans la mesure où la transcendance qui s'y offre au moi engendre une sortie de soi :

« La relation avec autrui introduit seule, une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste »¹⁴².

L'expérience de l'autre est donc une expérience tout à fait nouvelle et différente de toutes les autres expériences du monde que je peux avoir, car il s'agit d'une expérience qui transcende sa dimension sensible et empirique pour me projeter vers l'infini. Il s'agit aussi d'une expérience fondamentale et structurante, dont seul l'autre peut m'assurer. La particularité de cette rencontre est qu'elle me permet de sortir de moi-même, de me défaire de mon égoïsme, de quitter mon solipsisme, afin de m'ouvrir à cette donation de l'altérité et l'accueillir.

Cette rencontre a une telle portée pour la conscience qu'elle constitue en elle « le premier intelligible »¹⁴³, dans la mesure où elle structure mon rapport à moi-même et au monde et donc fonde ma conscience. Il s'agit d'une expérience première, qui précède toute pensée et est antérieure à toute conscience de soi-même ou du monde :

« A la pensée métaphysique où un fini a l'idée de l'infini où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l'autre, nous avons réservé le terme d'intentionnalité, de conscience de. Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization. [...]. Le sujet est hôte »¹⁴⁴.

Nous avons ici une nouvelle définition de la conscience, qui n'est plus comprise comme conscience transcendantale, comme entité qui existe par elle-même et indépendamment d'un monde mis entre parenthèse. Nulle conscience n'est possible avant l'expérience de l'infini. Un élément essentiel à la construction de la conscience échappe à la réduction phénoménologique, il s'agit, comme nous l'avons vu chez Sartre, de l'Autre, dont la rencontre structure ma conscience. Chez Levinas, l'Autre est, comme chez Sartre, une des structures ontologiques du moi, qui se construit grâce à la rencontre de l'altérité, ce qui rend cette dernière incontournable. Nous voyons émerger dans la pensée levinassienne, comme dans la pensée sartrienne, cette structure du Pour-

¹⁴² *Ibid.*, p. 211.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 327.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 334.

soi ou de l'être humain, comme être-avec-les autres, donc comme subjectivité intersubjective par essence, qui entretient avec l'autre une relation nécessaire. Ainsi, l'expérience de l'altérité qualifiée d'éthique, devient à l'image du cogito cartésien, une expérience première, qui fonde le sujet. De surcroît, cette expérience première et structurante ne consiste pas en une thématization, donc en une représentation ou une idée, comme le pense la tradition philosophique, mais consiste plutôt en une manière d'être qui est hospitalité, accueil et ouverture à l'altérité de l'autre. C'est grâce à sa dimension intersubjective essentielle que l'être-avec-les autres devient un être éthique par définition, car ouvert à l'autre dont il accueille la différence. Ce rôle primordial de l'altérité nous permet de défendre encore une fois l'idée que l'humain est un être-pour-la-morale, grâce à sa structure intersubjective et sociale, essentielle et première, qui précède et conditionne toute subjectivité. Alexandre Schnell souligne bien le rôle de cette ontologie intersubjective dans la pensée de Levinas, en mettant en relief l'inspiration à la fois husserlienne et heideggérienne de cette thèse :

« Levinas cherche à montrer que la sortie extatique de soi vers le monde en tant que structure ontologique fondamentale de ce même soi, s'ancre dans une autre sortie extatique de soi, celle vers l'altérité radicale - dont le visage est précisément la « trace ». [...]. Le visage est le nom pour la rencontre primordiale de ce que je ne suis pas et de ce qui m'inscrit d'abord dans le monde et ce, « avant » tout « projet » ou toute « visée conscientielle »¹⁴⁵.

Il semble donc clair que l'humain est un être au monde, un être social, avec-les-autres, avant même d'être un sujet pensant en termes cartésiens ou une conscience intentionnelle en termes husserliens, voire même un projet en termes sartriens. L'humain se définit avant tout par son rapport à autrui, avec lequel il entretient une relation éthique, d'accueil et d'ouverture. L'éthique est donc antérieure à la pensée et à toute forme de conscience. Une des manières de comprendre cette relation éthique fondamentale est de considérer que par la présence de l'autre dans mon monde, je découvre dès l'origine que je ne suis pas seul au monde, que je ne suis pas illimité dans le sens où je ne peux pas occuper toute la place, qu'il y a un autre qui s'affirme à moi par sa séparation radicale, un autre que je ne peux pas assimiler et que je devrais par conséquent considérer. Cette sortie de soi que

¹⁴⁵ Alexander Schnell, « Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger, Une lecture phénoménologique de Totalité et Infini », in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Hermann, Paris, 2011, pp. 39-40.

nous interprétons comme une occasion pour le sujet de se débarrasser de son égoïsme pour accorder de la place à l'autre est présentée par Nicolas Antenat en ces termes :

« Je suis l'otage de l'autre », phrase clé de l'éthique levinassienne, n'est pas une phrase d'éthique quotidienne ; elle témoigne d'un excès qui arrache à la rationalité universelle. La rencontre d'autrui dans sa corporéité et ce qui la traverse, le visage, est la condition singulière qui ouvre sur l'excès, alors que l'universalité interdit cet excès, elle occupe toute la place. Et, occuper toute la place est dans la pensée du philosophe, une des formes fondamentales de l'irrespect »¹⁴⁶.

De cette manière l'expérience de l'autre est une expérience de l'excès qui non seulement précède toute rationalité et toute conscience de soi, mais également excède la raison au point de paraître irrationnelle. Et cette irrationalité serait paradoxalement la condition de l'éthique car elle invite l'ego à se retracter et à laisser de la place à ce qui n'est pas lui.

Il semble clair ici que Levinas construit un idéal moral de coexistence pacifique à travers l'expérience de l'altérité, car il ne s'agit pas d'une expérience qui me laisse indifférent, mais plutôt qui éveille ma conscience de l'existence d'un autre que moi, que je ne peux pas réduire et dont la présence excède et « déborde » ma visée intentionnelle:

« Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position en face du Même. La position en face, l'opposition par excellence ne se peut que comme une mise en cause morale »¹⁴⁷.

L'auteur défend ainsi l'idée de « l'inviolabilité éthique d'Autrui » et de « sa sainteté »¹⁴⁸ engendrées par son excès, son débordement, c'est-à-dire sa transcendance. L'apparition de l'autre sous la forme du débordement fait émerger sa sacralité et son inviolabilité, de manière tout à fait spontanée, immédiate et involontaire. L'Autre devient par sa simple apparition, générateur de la conscience morale, mais il ne s'agit plus de la conscience morale classique fondée en raison, mais plutôt d'une morale intuitive, en termes Rousseauistes, fondée sur la sensibilité, une morale générée par un excès de donation qui dévaste la raison :

¹⁴⁶ Nicolas Antenat, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », in *Le Portique*, 2003, vol. 11, p. 3, consultable en ligne <http://journals.openedition.org/leportique/558>, (page visitée le 16 mai 2020).

¹⁴⁷ *Totalité infini, op.cit.*, p. 213.

¹⁴⁸ *Ibid.*

« Contre une conception bien classique, la morale n'est pas un contrôle que la raison exerce sur la sensibilité, c'est un événement de la sensibilité. La morale n'est pas de l'ordre d'un devoir-être, c'est un fait, un traumatisme (celui que produit la rencontre du visage d'autrui) »¹⁴⁹.

La morale naît d'une transcendance qui se donne dans l'immanence et engage par conséquent la sensibilité. Il ne s'agit plus de défendre un idéal moral projeté par la conscience à la manière dont le pense Sartre, mais plutôt de faire émerger cet idéal moral de la réalité la plus quotidienne, d'un événement sensible : la rencontre dévastatrice de l'altérité.

2. L'éthique comme phénoménologie du visage :

Ainsi, l'originalité de Levinas demeure incontestablement l'édification d'une éthique à partir d'une méthode phénoménologique, centrée sur l'apparaître de l'autre, qui semble être quasi-divine. Cette présence a le pouvoir de produire une métamorphose du moi. Mais quelle serait la forme de l'apparaître d'autrui qui génère en moi un tel bouleversement ?

Selon Levinas, et comme nous l'avons déjà mentionné, l'autre se manifeste à moi par son « visage où se produit son épiphany et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun... »¹⁵⁰. La transcendance de l'autre se donne donc à partir de son visage, dont la donation semble tout à fait particulière, au point qu'elle est comparée à un appel et à une épiphany. Cette image d'inspiration religieuse renvoie, dans l'Ancien Testament, aux apparitions surnaturelles de Dieu en faveur de son peuple et, dans le Nouveau Testament, à l'apparition du Christ comparée à une illumination, à un événement divin. L'expérience du visage relève donc d'un événement surnaturel, d'une révélation qui dépasse le cadre sensible pour révéler quelque chose d'un autre ordre, exactement comme l'épiphany de Jésus, qui renvoie à l'événement de son baptême, révèle pour la première fois, sa nature divine. Cette apparition de l'autre à travers son visage constitue aussi une rupture avec le monde commun, avec l'expérience quotidienne que nous faisons des objets du monde, pour produire plutôt un bouleversement. Et cet ébranlement interne qui naît de

¹⁴⁹ Nicolas Antenat, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *op.cit.*, p. 4.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 211.

ma rencontre avec l'Autre provient de sa résistance à moi, autrui me résiste et me transcende, notamment par son visage :

« Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle »¹⁵¹.

La rencontre de l'autre relève donc d'une expérience nouvelle et insolite à travers laquelle, il me fait prendre conscience de la limite de mon pouvoir. L'autre épiphanique se révèle donc à travers son pouvoir à mon égard. Il s'agit d'une expérience de mon impuissance que je fais en rencontrant son visage, d'une expérience de ma finitude face à l'infini qui se dévoile à travers ce corps matériel. Mais paradoxalement, ce qui limite mes pouvoirs est un autre visage charnel, matériel, aussi vulnérable que le mien. Néanmoins, ce corps bien que sensible et corruptible, me rend responsable en me poussant à prendre conscience de la vulnérabilité humaine et, semble être au fondement de toute expérience morale concrète. Comme le souligne bien Alexandre Schnell :

« Le visage est dénuement en ce sens qu'il constitue le mode de manifestation d'autrui dans lequel, tout seul, il fait face à moi. Il s'expose frontalement à moi par son côté le plus vulnérable, et par là-même sollicite ma présence et ma responsabilité. Ainsi, il exprime, à travers un langage primordial (voire « originel ») que tout le monde comprend, une « expérience morale concrète » - ou ce que Levinas appelle une « asymétrie métaphysique » ou encore la « dissymétrie de l'espace intersubjectif » - qui sous-tend toute l'éthique levinassienne : à savoir l'idée que ce que je peux exiger de moi-même ne se compare pas (parce qu'allant infiniment au-delà) à ce que je suis en droit d'exiger d'autrui »¹⁵².

Autrui est donc celui par lequel la morale émerge du fait de sa vulnérabilité, de sa finitude et de sa corruptibilité : je suis dès lors responsable de lui. Mais il s'agit chez Levinas d'une responsabilité particulière, irrécusable, qui s'impose à moi, et qu'il décrit dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en ces termes : « Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédent tout consentement libre, tout pacte, tout contrat »¹⁵³. Il s'agit d'une responsabilité qui précède et exclut toute volonté, qui n'est pas fondée en raison, mais surtout dont l'origine est

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵² « Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger, Une lecture phénoménologique de Totalité et Infini », *op.cit.*, p. 37.

¹⁵³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, 2004, p. 141.

extérieure au sujet. Ainsi, cette « responsabilité pour autrui » n'engage aucune liberté, elle provient du dehors, engendrée par une expérience sensible traumatisante où la conscience n'intervient guère :

« Je suis d'emblée le serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard, je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé sans interioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. La conscience ne vient pas s'interposer entre moi et le prochain; ou, du moins, elle ne surgit déjà que sur le fond de cette relation préalable de l'obsession qu'aucune conscience ne saurait annuler et dont la conscience elle-même est une modification »¹⁵⁴.

Or, il est question encore une fois ici, d'une morale de la sensibilité que représente cette responsabilité pour autrui précédant tout acte de conscience, d'une morale qui émerge d'une expérience phénoménologique, indépendante de toute rationalité, et dont l'autre dans sa dimension empirique, phénoménale, est l'origine et la finalité. Cette double responsabilité pour l'autre et par l'autre, dont ce dernier constitue à la fois l'origine et la finalité est bien soulignée par Nicolas Antenat :

« Être responsable (répondre de) pour l'autre par l'autre ce serait seulement être originairement exposé à la proximité du visage de l'autre. La responsabilité devient une forme originaire de la sensibilité, parce que toute sensibilité serait non pas d'abord marquée par le contact avec les choses, dans l'espace et le temps, mais d'abord par « l'exposition à l'autre ». Secrètement, l'autre habiterait mon expérience sensible la plus élémentaire [...]. Le respect dont la responsabilité pour l'autre est le fondement, n'est pas un exercice de la raison »¹⁵⁵.

Ainsi, non seulement, la présence de l'autre m'oblige au respect, parce qu'il est éprouvé dans la passivité la plus radicale et à travers la sensibilité, en engendrant en moi une sorte de secousse ou de traumatisme, mais elle instaure aussi une asymétrie sur le plan moral, car notre séparation radicale fait qu'aucune réciprocité n'est possible entre nous. Dès lors, mes devoirs à l'égard de l'autre dépassent mes droits. L'infini instaure une inégalité entre le moi et un quelqu'autre qui le

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.139

¹⁵⁵ Nicolas Antenat, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *op.cit.*, p. 6.

surpasse et le déborde. Ce qu'illustre une phrase de Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*, que Levinas cite souvent : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres »¹⁵⁶. Il s'agit donc d'une responsabilité totale et non réciproque qui m'incombe et devient la « structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité » car « c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif »¹⁵⁷. La responsabilité au sens levinassien est le fondement de la subjectivité.

En outre, le visage d'autrui s'exprime selon Levinas, il parle et sa « parole tranche sur la vision »¹⁵⁸. Il dévoile un sens antérieur à toute perception, instaurant ainsi le règne d'une raison qui atteint chez Levinas un nouveau degré de compréhension, par l'intermédiaire du langage originel dont il est porteur :

« Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation qu'aucune "intériorité " ne permet d'éviter. Discours qui oblige à entrer dans le discours, commencement du discours que le rationalisme appelle de ses vœux « force » qui convainc même « les gens qui ne veulent pas entendre »¹⁵⁹ et fonde ainsi la vraie universalité de la raison »¹⁶⁰.

Donc, le visage est associé à l'origine du discours. Il est intéressant de constater ici le rôle conféré à l'autre dans l'émergence de la rationalité et de l'universalité. Ainsi, comme chez Sartre, l'universel naît de l'expérience singulière d'une action qui a une vocation universelle, dans la mesure où chacun de nous choisit pour tous les autres, et où, par conséquent, l'action de l'autre me détermine aussi, la rencontre du visage semble avoir aussi, chez Levinas, une portée universelle, même si c'est une expérience tout à fait individuelle. Cette portée s'explique par l'affiliation entre l'infini et l'universel. Si l'infini constitue l'idéal de la raison et si le visage dévoile l'infini, alors le visage en tant que source d'une parole émancipatrice qui a pouvoir de conviction devient la condition de la rationalité et l'Autre dont le visage est parole devient la condition du développement de la raison ainsi que de son élan vers l'universel. De fait, selon Levinas, l'« attestation de soi, ne se peut que comme visage, c'est à-dire comme parole. Elle

¹⁵⁶ *Ethique et Infini, op.cit.*, p. 95 (*Les Frères Karamazov*, La pléiade, p. 310).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁵⁸ *Totalité et Infini, op.cit.*, p. 212.

¹⁵⁹ Levinas cite Platon, *République*, 327 b.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 220.

produit le commencement de l'intelligibilité... »¹⁶¹. Mais comment expliquer cette association du visage au langage ? Que le visage soit parole s'explique par le fait que la relation que nous entretenons avec l'Autre est rendue possible par l'intermédiaire du langage qui « accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre »¹⁶². La parole est le seul médium possible de ma relation avec l'extériorité radicale :

« Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation. La dialectique solipsiste de la conscience toujours soupçonneuse de sa captivité dans le Même, s'interrompt. La relation éthique [...] soutient le discours... »¹⁶³.

Il semble clair, dans ce passage, que la séparation radicale ou l'extériorité de l'autre se donne dans la structure du langage qui permet à la relation éthique de s'instaurer. Il est important de préciser qu'il ne s'agit pas du langage dans sa compréhension sensible et manifeste, mais plutôt d'un message implicite, d'un sens qui se révèle à partir de l'expérience du visage :

« Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de pensée, irréductible à une conscience de. . . puisque se rapportant à ce qu'aucune conscience ne peut contenir, se rapportant à l'infini d'Autrui »¹⁶⁴.

Le langage représente le moyen par lequel se manifeste la transcendance de l'autre, son extériorité, c'est grâce à lui que nous pouvons passer de la logique de la totalité, donc de l'assimilation de l'autre, à une logique de séparation. Dans sa dimension éthique radicale, il ne renvoie à aucune dimension matérielle et finie parce qu'il est aussi infini que l'Autre qu'il dévoile :

« La signification c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendantale, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui ; il me fait face et me met en question et m'oblige de par son essence d'infini. Ce « quelque chose » que l'on appelle signification surgit dans l'être avec le langage, parce que l'essence du langage est la relation avec Autrui »¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 212.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 227.

De cette manière, le sens que le visage de l'Autre nous révèle est un sens auquel nous ne pouvons parvenir à partir de nous-même et de notre seule observation sensible des choses, car « le face à face fonde le langage, [...] le visage apporte la première signification, instaure la signification même dans l'être »¹⁶⁶. La conscience transcendantale et solipsiste classique, qui existe par elle-même, ne suffit pas à produire la rationalité. Si le langage conditionne la raison, s'il est ce lien essentiel qui tisse mon rapport à l'autre, ma raison est alors conditionnée par la rencontre de l'altérité. Elle trouve sa cause première dans une réalité extérieure et antérieure à la conscience de soi solipsiste :

« Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible à la conscience où tout survient de l'intérieur... »¹⁶⁷.

Nous ne pouvons manquer de noter l'originalité de la pensée levinasienne à propos de l'origine du langage. Celle-ci qui réside dans le fait de placer l'origine du langage et donc de la raison qui sont deux facultés interdépendantes, à l'extérieur du cogito, dans le sens où ils lui viennent du dehors. Levinas place l'origine de ces facultés dans le monde et, plus précisément, dans le rapport que la conscience entretient avec le monde et avec l'autre. Le fondement de la conscience est ainsi en dehors d'elle, parce qu'elle se fonde dans l'altérité où s'incarne l'infini. Ce raisonnement est bien illustré par la fameuse parole biblique : 'Au commencement était le verbe' (Jn 1,1). Or le verbe pour Levinas c'est l'Autre et la raison qui en découle, devient ainsi une raison incarnée. Par conséquent, la conscience perd sa nature intelligible, abstraite, pour se transformer en une expérience vécue, concrète, ancrée dans le monde et dépendante d'un apparaître, l'expérience de la rencontre d'autrui. Un aspect que confirme les propos de Philippe Cabestan :

« Levinas n'hésite pas à dénoncer l'idéalisme de la pensée désincarnée, qui réduit la conscience à une abstraction planant dans l'air et dépourvue de lieu [...]. Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas ici pour Levinas de penser le sujet comme un substratum extérieur au temps, qui subsisterait invariablement sous le flot du devenir. [...] cela signifie pour Levinas qu'il ne saurait y avoir une pensée, une conscience sans que cette pensée ou

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 228.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 224.

conscience soit ici, c'est-à-dire inscrite dans un corps qui n'est sans doute pas le corps objet qu'exclut le doute cartésien mais le corps en tant que localisation de la conscience »¹⁶⁸.

La conscience n'est plus désormais définie comme un substrat stable et égal à lui, elle perd aussi son caractère immatériel pour devenir une conscience incorporée dans une matière et dans un monde qui obéit aux lois du devenir. L'enjeu est de penser une conscience incarnée qui naît d'un langage originel lequel se manifeste à travers une donation de sens dont l'origine et la condition sont le visage de l'autre. A travers l'autre, l'universel se donne à moi : « ...l'universalité règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent... »¹⁶⁹. Mais il s'agit ici d'une nouvelle acceptation donnée à la fois à l'universalité, à la rationalité et à l'intelligibilité et que Nicolas Antenat décrit comme suit :

« Il y a bien, en effet, chez Levinas [...] la volonté de rompre avec une philosophie du savoir sans pour autant négliger l'exigence jamais assez satisfaite de lucidité et de rationalité. Il y a bien dans cette pensée une contestation et une rupture de l'idée traditionnelle d'après laquelle le lieu naturel et l'origine même de la philosophie se trouverait « dans le psychisme humain entendu comme savoir allant jusqu'à la conscience de soi ». C'est à une rupture avec une conception réductionniste de l'intelligibilité qui consisterait en l'intégration de l'Autre au Même, c'est-à-dire à la totalité, que nous invite le philosophe. Certes, ce parcours risque, à bien des égards, de nous mener hors du champ de la philosophie dans son acception rigoureuse, celle ouverte par les Grecs et qui trouve son apogée dans la phénoménologie husserlienne que Levinas qualifie de philosophie du Même »¹⁷⁰.

Donc, Levinas rompt radicalement avec la philosophie classique et ses lieux communs, pour nous mener ailleurs. La rationalité n'est plus associée au savoir mais naît plutôt d'un ébranlement sensible engendré par l'apparition de l'altérité. Sa philosophie fait appel à une autre forme de raison, une sorte de conscience « située » en termes sartriens, qui émerge de notre relation au monde et à l'autre.

¹⁶⁸ Philippe Cabestan, « Le sujet chez Sartre et Levinas », in *Les Temps Modernes*, vol. 627, 2004, n°2, pp. 237-238.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹⁷⁰ Nicolas Antenat, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *op.cit.*, p. 2.

C'est en ce sens que la responsabilité issue d'une morale de la sensibilité est antérieure à la raison qu'elle participe au contraire à faire émerger. De même, une nouvelle forme du langage est engendrée par la rencontre de l'altérité, qui participe à une intelligibilité laquelle ne se réduit pas à l'expérience psychique d'une connaissance, d'un savoir mais relève plutôt d'une expérience empirique et concrète d'un sentir, d'un vécu traumatique bouleversant.

L'autre n'est plus considéré comme un objet, mais à la relation sujet-objet est substituée une expérience d'un infini, d'un impensable :

« ... l'enjeu consiste à défaire la relation sujet-objet et le primat de la conscience, de l'ego et de la présence, afin de pouvoir prêter l'oreille au « dire » d'une sensibilité primaire et inépuisable, sensibilité sans retour à la maîtrise d'un « je pense, donc tu n'es pas »¹⁷¹.

Il s'agit de l'émergence d'une conscience d'un type nouveau, ouverte à l'autre et reconnaissant sa différence, une conscience responsable. A la conscience qui pense l'autre comme une chose, est substituée une conscience qui reconnaît l'extériorité, qui l'éprouve dans sa peau et qui y répond par responsabilité.

Il nous faut encore préciser quel est le secret de ce regard, qui permet l'édification de la conscience du monde et est générateur de la raison universelle, et mieux comprendre par quels moyens cette simple expérience sensible que constitue le regard parvient à se transformer en expérience métaphysique, voire même éthique ? Pour y arriver, il nous semble pertinent de nous référer à *Ethique et infini*, un ouvrage qui relate un dialogue entre Levinas et Philippe Nemo et dans lequel Levinas présente les moments importants de sa philosophie, en s'attardant particulièrement sur le rôle qu'il accorde au visage. Ce rôle est présenté à travers différentes étapes.

Une des premières particularités attribuées au visage de l'autre, c'est qu'il ne peut être vu, c'est-à-dire perçu, ni être objectivé, donc circonscrit par la pensée. Il n'y a pas de connaissance ou de savoir possibles de l'Autre, car l'infini est invisible, il surpasse l'entendement humain :

« En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas vu. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que notre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir »¹⁷².

Non seulement le visage ne peut être objet de connaissance, il est plus radicalement encore ce qui annule le règne du savoir propre à la totalité. En effet, chercher à connaître un objet, c'est chercher à le réduire au même, c'est-à-dire chercher à l'absorber. Levinas critique cette méthode propre à l'histoire de la philosophie, qui attribue à la conscience la tâche d'embrasser le monde et de viser le savoir absolu. C'est pourquoi il entend substituer à la relation de connaissance, la relation sociale qui est aussi une relation d'ordre moral :

« L'expérience irréductible et ultime de la relation me paraît en effet être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la sociabilité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire au-dessus de la réflexion abstraite [...] ; la moralité a une portée indépendante et préliminaire »¹⁷³.

Toutefois, il serait légitime de se demander à ce stade si c'est bien du visage charnel dont il est question ici, donc du reflet de notre individuation ? En fait, le visage dont parle Levinas ne se réduit pas aux traits physiques qui le forment, car son apparition sensible ouvre plutôt vers une dimension d'une autre nature, qui dépasse le sensible. Il s'agit d'une ouverture absolue provoquée par le transcendant. C'est dans ce sens que Levinas affirme : « la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. Quand on observe la couleur des yeux, on est pas en relation sociale avec autrui »¹⁷⁴. La relation avec le visage d'autrui ne se réduit pas à la perception, mais elle ouvre plutôt sur une signification qui transcende sa phénoménalité. Cette relation ne consiste pas plus en un savoir, car le visage est impossible à circonscrire par la conscience humaine, il transcende nos moyens de connaissance. Il ne relève ni d'une perception, ni d'une connaissance. On est face à un phénomène qui dépasse notre entendement en termes kantien, d'une intuition sans concept et qui, par conséquent, est aveugle. Il y a un effet de saturation dans le visage de l'autre lorsqu'il nous interpelle et nous pousse à nous mettre en question. On pourrait qualifier le visage d'autrui de phénomène saturé selon les termes de Jean-

¹⁷² Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1982, p. 81.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

Luc Marion qui affirme que « Le visage d'autrui ne montre rien » et définit le phénomène saturé comme une intuition privée de signification :

« Le phénomène saturé signifie en général que pour l'intuition qui le donne, il n'y a pas de concept qui permette de s'en emparer comme d'une signification. En particulier, du visage d'autrui, on ne saurait dire qu'il y ait un concept. Cette prétention paraît même absurde. [...]. Ce qu'il y a à faire devant un visage, ce n'est pas le connaître (puisque'on ne peut pas en fixer le concept et, d'ailleurs, si l'on pouvait le connaître, ce ne serait aussitôt plus un « visage », mais un simple objet de connaissance parmi d'autres) »¹⁷⁵.

Mais comment comprendre que le visage puisse être insaisissable pour la conscience, échapper à toute signification et par conséquent à toute phénoménalité pour devenir, un phénomène qui excède et déborde, qui se donne de manière exceptionnelle ? Marion tente d'expliquer cette saturation attribuée au visage d'autrui par la richesse qu'il recèle, et qui rend sa phénoménalité infinie. Ainsi, on ne peut connaître l'autre car sa donation est infinie, c'est un être en devenir perpétuel, ce qui le rend impossible à circonscrire. Ses possibilités dépassent sa réalité :

« Autrui se présente pourtant comme le moins manifeste de tous les phénomènes, non pas parce qu'il se dissimulerait, mais parce que lui seul a un tel crédit de manifestation- au sens bancaire du terme - qu'il se trouve toujours en retard de manifestation. Il peut toujours se manifester plus à l'avenir qu'il ne l'a fait jusqu'à maintenant. Il a toujours de la manifestation en réserve. Je peux toujours en attendre plus de lui. Son crédit phénoménal va à l'infini¹⁷⁶.

3. Le phénomène saturé du visage comme origine de l'intelligence d'une loi morale :

Bien que l'autre se donne à voir sous une forme sensible, il s'agit d'un apparaître difficile à comprendre chez Levinas, car il n'est pas du monde, il est épiphanie de l'infini: « Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données... »¹⁷⁷. Le visage n'est donc pas un

¹⁷⁵ Citot Vincent et Pierre Godo, « Entretien avec Jean-Luc Marion », in *Le Philosophoire*, vol. 11, 2000, n°1, pp. 5-22, p. 16.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁷ *Totalité et infini, op.cit.*, p. 221.

objet et n'obéit pas aux règles du monde : « Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants ne visent le visage qui n'est pas du monde »¹⁷⁸. Il est plutôt ce qui mène au-delà du monde et ouvre à l'infini et à la transcendance. Ainsi, tout visage humain recèle une dimension suprahumaine traumatisante, engendre une expérience de l'inadéquation entre le sujet et l'objet, entre moi et l'autre, responsable de l'émergence d'un instinct moral en termes rousseauistes, donc d'une sorte de connaissance pratique qui permet à l'humain de régler ses comportements autour d'une norme, venant de l'extérieur. Cette intelligence de la loi morale a comme point d'origine l'appel du visage de l'autre, c'est une forme de conscience décentrée née du traumatisme de la rencontre avec l'autre. Par la mise en question qu'elle génère, l'apparition d'Autrui est essentiellement d'ordre éthique :

« On appelle cette mise en question de sa spontanéité par la présence d'autrui, éthique. L'étrangeté d'autrui- son irréductibilité à Moi- à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique »¹⁷⁹.

Lorsque Levinas qualifie cette mise en question du Moi face à l'Autre d'éthique, il répond à notre problème initial car l'Autre devient la condition de l'émergence d'un lien moral, par sa simple présence. Mais comment s'effectue cette constitution du lien moral ? Il s'agit d'une mise en question de soi face à l'infini, c'est-à-dire face à l'idée de perfection que nous renvoie le face à face avec l'Autre et duquel émerge par la même occasion notre propre imperfection :

« Il faut avoir l'idée de l'infini, l'idée du parfait, comme dirait Descartes, pour connaître sa propre imperfection. L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorique. Elle s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même »¹⁸⁰.

Comme chez Sartre, l'intelligence morale émerge d'un affect, la honte, accompagné d'un désir de perfection. L'infini d'autrui joue ainsi le même rôle que le Soi chez Sartre, un idéal de la conscience dont la prise de conscience fait naître le désir de tendre vers cet absolu. Dans les deux

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

cas, autrui est l'instigateur qui pousse chacun de nous à vouloir se transcender vers la perfection. Or cette perfection est une perfection morale, car tandis que le Soi est associé à la valeur chez Sartre, chez Levinas c'est l'infini qui suscite un lien d'obligations (un commandement). Ils instaurent ainsi de part et d'autre le règne de l'éthique. Levinas ajoute, en écho du sentiment de honte chez Sartre, que la relation au visage est nécessairement éthique parce qu'elle engendre « la conscience de l'indignité morale », « la conscience première de mon immoralité »¹⁸¹. Cette immoralité qui éveille la conscience de la honte se manifeste dans des formes extrêmes du déni de la vie de l'autre, « lorsque la liberté, [...] se sent arbitraire et violente »¹⁸², lorsqu'elle se découvre meurtrière dans le face à face avec l'Autre, confrontée de manière irréfutable à cet interdit fondamental de ne pas tuer.

« Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot : « tu ne commettras pas de meurtre ». L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui... »¹⁸³.

Le visage invite à la non-violence, recèle un message de paix, du fait de sa résistance et de la neutralisation des pouvoirs du Moi dont il est capable. D'où la nature éthique de la rencontre de l'autre. Le visage est « ce dont le sens consiste à dire : « Tu ne me tueras point » ... [qui] est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait »¹⁸⁴, précise Levinas dans son dialogue avec Philippe Nemo. Cette idée du commandement rappelle les dix commandements de la loi Mosaique tant dans sa forme que dans son contenu, car ils ont comme thème premier l'Alliance avec l'Autre et la reconnaissance de sa transcendance par rapport à tous les intérêts du Moi, selon ce lien primordial instituant la responsabilité d'un « toi » pour un Autre transcendant. Non seulement le visage d'autrui est ce qui ne peut être connu et ce qui ne peut être tué, mais il s'agit aussi d'un visage qui m'ordonne, qui me constitue par sa normativité comme sujet éthique. Tout comme les commandements de la table mosaïque, le commandement du visage renvoie à un devoir-être, qui

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 83.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 217.

¹⁸⁴ *Ethique et infini, op.cit.*, p. 83.

transcende la réalité ordinaire, et qui est associé chez Levinas à une loi originaire comme le souligne bien Jean-Claude Poizat :

« La relation éthique à autrui se caractérise par une radicale *asymétrie* entre moi et autrui, elle constitue une relation inégalitaire où le moi est l'*obligé* de l'autre homme [...]. Cette expérience est exprimée par la Loi mosaïque, en particulier dans l'interdiction du meurtre. « Tu ne commettras pas de meurtre » : il ne s'agit pas là d'un simple commandement formel qui s'adresserait à un sujet déjà constitué et fort de ses pouvoirs, mais d'une loi originaire qui me constitue dans mon être même. En effet, c'est seulement sur le fond de cette responsabilité radicale pour autrui que le projet du meurtre peut se former, en faisant naître un sentiment originaire de culpabilité qui *me* constitue comme sujet éthique »¹⁸⁵.

On trouve aussi chez Levinas cette même asymétrie dans le rapport éthique à l'autre que l'on trouve dans la loi Mosaïque, cette dernière instaurant une relation d'obéissance au Tout puissant tout aussi inégale et non-réciproque, mais qui est à la fois originaire et essentielle dans la mesure où elle initie l'homme à la morale et instaure le règne du Bien. La Loi dépasse son statut formel pour devenir une loi originaire, qui fonde notre humanité. Grâce à l'interdit du meurtre, l'humain sort de l'état de barbarie, s'inscrit dans la responsabilité morale et se constitue ainsi comme sujet éthique, qui respecte son semblable et est capable de coexister avec lui en paix.

Loin de renvoyer uniquement au meurtre physique, l'interdit de ne pas tuer que porte le visage d'autrui concerne toute pulsion de mort, toute violence latente dans mon rapport à l'autre. Comme l'écrit Levinas,

« Le meurtre, il est vrai, est un fait banal, on peut tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible... »¹⁸⁶.

Il s'agit de comprendre cet interdit de manière plus radicale, comme une prise de conscience, qui naît au contact de l'autre, qui est communiquée à travers son visage, et me demande le respect intégral de son humanité, valeur qui est au fondement de toute morale, sans laquelle toute vie en société est menacée. Ainsi, le commandement du visage rejoint certes le sens universel de l'Alliance portée par les tables de la Loi, dans la mesure où il ouvre la voie d'une éthique

¹⁸⁵ Jean-Claude Poizat, « Pensée politique, universalisme et judaïsme : le cas Emmanuel Lévinas. Une nouvelle morale politique pour notre temps ? », in *Raisons politiques*, vol. 23, 2006, no. 3, pp. 175-192, p. 181.

¹⁸⁶ *Ethique et Infini, op.cit.*, p. 81.

universelle. Mais en même temps, attachée plus radicalement « à l'humanité de l'homme »¹⁸⁷, cette éthique dépasse toutes les particularités et les diversités religieuses et culturelles, parce qu'elle se révèle à l'homme, à partir de l'expérience la plus commune, la manifestation de l'Autre. En l'occurrence, il ne nous est plus demandé de suivre les prescriptions d'une religion ou les normes d'une société pour intérioriser l'idée du bien, celle-ci nous est accessible directement dans l'expérience la plus quotidienne, lorsque nous respectons l'altérité de l'autre, en renonçant à la violence de l'assimilation, à la violence de l'ego qui cherche à voir en l'autre uniquement son miroir ou sa propre image. Pour Levinas, la violence est un phénomène incontournable dans l'histoire car elle repose sur la volonté permanente de connaître l'autre, de le réduire à soi, de refouler son altérité, pour le rendre compréhensible, et donc nier sa vraie nature qui, elle, est transcendance. Mais l'attitude éthique est justement à l'opposé de cette vision totalisante où toute chose est réduite à n'être que la partie d'un tout, qui suit une même loi ; elle est dirigée vers la reconnaissance en l'autre de cette différence, de cette transcendance, de cet infini qui précisément le soustrait à tout projet de contrôle et de définition. C'est par ce changement de perspective que la possibilité de tuer l'autre, qui est toujours une option dans la réalité, devient le signe par excellence de l'inconsistance morale du sujet, qui manque la résistance de l'autre, laquelle ne réside pas dans son pouvoir concret de me rendre le mal par le mal, mais dans sa vulnérabilité :

« Le visage d'autrui est dénué, c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout ; mon devoir principal envers lui étant celui de répondre à l'appel »¹⁸⁸.

4. La responsabilité comme source de l'intelligence morale :

Mon devoir de répondre à l'appel se concrétise par l'exercice de la 'responsabilité' qui est le mot d'ordre de toute éthique. C'est par la rencontre avec l'autre que ma relation à moi-même se transforme, et que je peux saisir ce que signifie devenir responsable de lui, prendre conscience de ma responsabilité à son égard. J'ai beau avoir un pouvoir sur lui, je ne peux pas pour autant agir n'importe comment, voire commettre le mal car d'une part je suis vu et d'autre part je me dois de

¹⁸⁷ Schiffer citant *Entre nous*, *op. cit.*, p. 215 (Daniel Salvatore Schiffer, « Levinas, de l'Être à l'Autre », in *La philosophie d'Emmanuel Levinas, Métaphysique, esthétique, éthique*, sous la direction de Salvatore Schiffer Daniel, PUF, Paris, 2007, pp. 111-141, p. 132.

¹⁸⁸ *Ethique et Infini*, *op.cit.*, p. 83.

répondre à ses besoins, de mettre un terme à sa misère. J'intériorise ainsi à travers ce visage dénué, le concept d'injustice, que je dois à l'autre de corriger par ma mise en œuvre de la responsabilité et conquérir de cette manière ma liberté :

« L'être qui s'exprime s'impose mais précisément en en appelant à moi, de sa misère et de sa nudité- de sa faim- sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose, ne limite pas mais promet ma liberté, en suscitant ma bonté. L'ordre de la responsabilité où la gravité de l'être inéluctable glace tout rire, est aussi l'ordre où la liberté est inéluctablement invoquée... »¹⁸⁹.

Le visage d'autrui me libère, il y a quelque chose à apprendre de l'autre qu'on n'aurait pas pu concevoir par soi-même. Le visage de l'autre recèle un enseignement : « L'Autre [...] est [...] le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement »¹⁹⁰. Il m'apprend la bonté, la responsabilité et par conséquent la liberté : « Devant la faim des hommes, la responsabilité ne se mesure qu'« objectivement ». Elle est irrécusable »¹⁹¹. Ainsi, autrui du cœur de sa finitude et de sa vulnérabilité m'enseigne la responsabilité morale. Ce qui permet à Levinas d'aller encore plus loin en affirmant que « dans l'accès au visage, il y a certainement un accès à l'idée de Dieu »¹⁹², Dieu qui est cet infiniment autre dans la religion juive dont s'inspire ici Levinas mais aussi Dieu, qui aurait ce pouvoir éthique d'apprendre à l'homme les règles du bien. L'expérience de l'autre est radicalement une expérience du divin, du transcendant qui fonde l'éthique. Ainsi, par sa présence, autrui précède la fonction de la loi politique aussi bien que celle de la loi religieuse, car il fonde par son simple visage la possibilité de l'expérience du commandement pour le moi, il bouleverse mon rapport à moi-même pour m'appeler à la justice et à la charité, et, par conséquent, à la responsabilité et à la morale :

« [...] le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un Etat, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité »¹⁹³.

De cette façon, Levinas répond de manière encore plus explicite à notre problème de départ car la rencontre avec l'altérité devient pour lui, non seulement la condition de la morale, mais aussi la

¹⁸⁹ *Totalité et Infini, op.cit.* p. 219.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

¹⁹² *Ethique et infini, op.cit.*, p. 83.

¹⁹³ *Totalité et Infini, op.cit.*, p. 334.

condition de la politique, donc de la coexistence pacifique au sein d'une collectivité: « La relation sociale engendre ce surplus du Bien sur l'être, de la multiplicité sur l'Un »¹⁹⁴. La rencontre éthique m'invite à la non-violence et au respect de l'autre et elle m'initie à la valeur de la Justice : « [...] le visage se présente et réclame justice »¹⁹⁵. Il en résulte qu'autrui est non seulement responsable de notre développement éthique, mais tout autant de notre développement politique, car notre relation à lui est la base de la vie politique : « [La justice] exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale¹⁹⁶. » Non seulement l'autre est au fondement de l'éthique, mais il est également celui qui garantit la pérennité des valeurs et aide à un retour à la norme. Ce rôle à la fois moral et politique de l'altérité est bien souligné par Ernst Wolff :

« Avant d'agir au profit de tel ou tel individu, le sujet doit se demander quelle sera la meilleure façon de faire régner la justice pour tous les autres, et non pas seulement pour celui qui est en face de lui. La vie du sujet est pour Levinas une recherche continuelle de la justice, animée par la responsabilité envers l'autre »¹⁹⁷.

Le sujet ne devient réellement acteur que lorsqu'il parvient à se concevoir comme un être moral et politique, responsable de l'autre et de tous les autres. Cette prise de conscience n'advient que par l'appel de l'autre à la responsabilité tant morale que politique :

« C'est l'altérité des autres, des frères, qui crée le souci de la justice qui à son tour fonde la conscience. Dans la conscience se déroulent à la fois la recherche de la justice et l'éveil à ce qui transcende la conscience... »¹⁹⁸.

Si l'humain est par essence un être politique comme le pensait Aristote, dans la mesure où il ne pourrait se passer des autres, Levinas donne une explication plus radicale à cette affirmation en dépassant les simples besoins de conservation et de reproduction au profit du lien éthique instituant

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 325.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁹⁶ *Ethique et Infini, op.cit.*, p. 84.

¹⁹⁷ Ernst Wolff, *De l'Éthique à la justice, langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 380.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 365.

la communauté spécifiquement humaine, celles d'exister comme « sujet éthique ouvert sur le monde par le souci de la justice »¹⁹⁹.

Bien que notre existence politique soit la manifestation de notre finitude et de notre manque d'autosuffisance, elle suppose aussi une dimension plus essentielle de l'humain, à savoir son ouverture à la transcendance. Car il faut bien préciser que le visage ou cette relation à ce qui est transcendant enjoint notre propre désir de transcendance et le ravive. Il nous rappelle le paradoxe de notre double nature à la fois finie et infinie, dont témoigne en nous le désir d'infini :

« Je pense, quant à moi, que la relation à l'infini n'est pas un savoir mais un Désir. [...] le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'infini, dans un acte fini »²⁰⁰.

Notre besoin de transcendance renvoie à notre capacité de désirer, qui nous pousse à nous extérioriser vers un autre que nous. Ce désir est la marque de notre transcendance, de notre aspiration à l'absolu et il repose sur un acte de volonté plutôt que sur un processus cognitif :

« La relation avec l'autre en tant que visage [...] est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours »²⁰¹. Cette vision de l'humain parvient à toutes les dimensions du sujet, individuelle et le collective, émotionnelle et normative, morale et politique, à partir de la relation sociale qui devient chez Levinas, « la trame logique de l'être »²⁰².

Nous pouvons dès lors conclure notre lecture de Levinas en affirmant que sa philosophie, en considérant l'éthique comme une philosophie première, dont le pilier est l'émergence de l'altérité et son appel à la responsabilité, répond à notre problème initial car l'autre devient non seulement le gardien de la morale, mais aussi le moteur de la conscience et la trame de l'existence pour elle. Par sa manifestation, l'autre appelle à la pacification des rapports humains en nous faisant passer d'une logique de la destruction reconduisant au Même, à une logique de la responsabilité du tout Autre ouvrant sur un ordre relationnel juste et charitable.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 379.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 86-87.

²⁰¹ *Totalité et Infini, op.cit.*, pp. 214-215.

²⁰² *Ibid.*, p. 321.

5. L'être-pour-la-morale, de l'oubli à la réminiscence

Pour revenir à notre problème de départ qui était de se demander quel rôle jouerait la présence de l'autre dans notre monde, dans l'édification d'une norme commune qui vise la conservation mutuelle et la coexistence pacifique, la meilleure manière de répondre à la question nous a semblé être de prouver que l'humain est par essence un être-pour-la-morale, capable de penser le bien et de l'appliquer concrètement, thèse que partagent à la fois Sartre et Levinas. Toutefois, nous avons pu constater chez les deux philosophes que cette dimension morale de l'humain est souvent entravée ou écartée, voire même oubliée, mais qu'elle pourrait être réactivée et réactualisée par la reconnaissance du rôle joué par l'apparition de l'autre dans notre monde, vécue dans sa dimension unique et fondatrice d'appel. Cette dimension nous permettra de comparer la rencontre de l'autre, vécue dans sa radicalité, avec un phénomène de réminiscence en termes platoniciens.

D'une part, chez Sartre comme chez Levinas, la méthode suivie est la méthode phénoménologique, car autrui est pensé comme un phénomène et la rencontre entre le moi et l'autre se produit dans l'ordre spécifique de la saisie d'une corporéité intentionnelle en rapport avec la réalité phénoménale, empirique. Le moment de la rencontre indique un point limite de basculement de cet horizon intentionnel saisi par un régime de transcendance d'objet qui sature la perception ordinaire. C'est la raison pour laquelle, les deux philosophes s'intéressent à une phénoménologie du visage qui occupe une place centrale dans leurs pensées respectives parce qu'elle constitue l'élément déclencheur de l'ébranlement ontologique et existentiel créé par la rencontre insolite de l'autre. Dans ce moment d'ébranlement surgit le commandement du visage d'autrui comme source de toute normativité éthique possible. Adopter une ontologie phénoménologique d'une part, et une éthique phénoménologique de l'autre, dans le but de mettre au jour une intelligence de la norme qui émerge en situation, au contact de l'altérité, dénote l'originalité de l'apport de nos deux penseurs. Sans oublier que ces derniers partagent aussi un souci politique qui constitue l'aboutissement de leurs pensées respectives car, de son côté, Sartre associe la question morale à la question politique et, du sien, Levinas vise à travers l'éthique du visage, à éveiller en chacun de nous le souci de justice, une valeur essentiellement politique. Ainsi, Sartre et Levinas associent l'idéal moral au concept de responsabilité auquel ils accordent tous deux un rôle central, une responsabilité pour autrui qui se meut en responsabilité politique et un souci de l'autre qui se

transforme en souci de la justice, de par l'entrelacement entre le singulier et l'universel chez l'un, et de par le commandement de l'interdit du meurtre qui porte une valeur universelle chez l'autre. Dans les deux cas, l'intelligence morale émerge à travers l'expérience de l'altérité.

Le philosophe existentialiste et le philosophe de l'éthique partagent également l'idée d'une intersubjectivité comme donnée fondamentale de l'être humain. L'humain se définit par sa dimension sociale, conçue comme une structure anthropologique de base et une trame de l'être. Bien que Sartre ait pour point de départ l'ontologie et Levinas l'éthique, tous les deux fondent leurs philosophies premières respectives à travers la figure de l'autre, dont la rencontre est associée à une expérience bouleversante et inaugure une forme nouvelle d'intelligence de l'existence. L'autre m'ébranle par son regard objectivant chez Sartre et par sa dimension transcendante et infinie chez Levinas ; il m'engage à voir et agir différemment dans le monde qui m'entoure, en acceptant d'abord de reconnaître l'existence comme cette disposition première à répondre de toute vie en fonction d'un savoir de l'autre comme irréductible à soi et créateur d'obligation. Cette expérience primitive conduit à une connaissance de soi comme être-pour-la morale chez les deux philosophes, selon notre lecture.

Toutefois, le philosophe existentialiste et le philosophe de l'éthique suivent deux voies différentes afin de faire émerger l'être moral et politique à travers la médiation de l'autre.

Chez Sartre, l'apparition d'autrui dans notre champ phénoménologique contribue à l'édification du Pour-soi car l'autre est pensé comme une structure ontologique de la conscience, qui est par essence intersubjective. Cette rencontre permet au Pour-soi de se rappeler qu'il est l'être de la valeur, responsable de faire advenir la norme dans le monde, en éveillant la conscience de son manque substantiel, à laquelle il répond par sa tendance à se transcender vers la perfection. L'autre devient ainsi *la condition d'une réminiscence en termes platoniciens*. D'un point de vue existentialiste, La conscience du manque engendre cette responsabilité qu'a l'humain de tendre vers l'idéal moral et de l'appliquer en acte. Or, cette responsabilité ne se réduit pas à une dimension simplement individuelle, mais elle relève également d'une responsabilité collective. Ainsi, par ses actions, chacun de nous invente le concept d'homme et contribue à l'évolution de l'humanité ou à sa déchéance, de par son essence d'être-avec-les-autres. De surcroît, la liberté qui, dans notre introduction semblait rentrer en contradiction avec l'édification d'une morale collective devient, chez Sartre, la condition de notre désir de nous transcender, à la fois moralement et politiquement.

Le singulier apparaît comme une voie vers l'universel et les choix d'un homme engage l'humanité entière. Cette responsabilité horizontale participe à la construction d'une société pacifique et rappelle à l'humain sa vocation morale oubliée.

Chez Levinas, d'autre part, cet oubli de notre dimension éthique originaire et antérieure à toute conscience est dû à une logique totalisante du monde que nous intériorisons avec le temps. Il s'agit d'une manière commune et partagée de penser le monde à travers les catégories du même, héritées de la philosophie classique. Mais la rencontre de l'altérité bouleverse ces lieux communs pour nous apprendre à voir l'extériorité et la différence au lieu de les nier et de les intégrer. L'enjeu n'est plus alors de tenter de comprendre l'autre, par assimilation au moi, mais plutôt d'avouer et d'accepter sa différence. Suite à un bouleversement dû à la transcendance et à l'infini de l'autre, surgit la responsabilité comme règle qui fonde l'éthique et qui se manifeste par la parole issue du visage, qui consiste à dire : « tu ne tueras point ». De l'interdit Mosaïque, naît une morale universelle, applicable à notre sens, aux sociétés modernes dans lesquelles l'obstacle majeur à la mise en place d'un système de valeurs partagé est la sacralisation d'une liberté close sur elle-même, fondée sur le même, soumise à l'idéalisation de l'individualité comme d'une totalité. Pourtant, l'interdit du meurtre qui se donne à travers le visage de l'autre est une norme qui s'impose à notre liberté par un appel qui la transcende au lieu de la confirmer dans son espace privé de corps-propriété. Cet appel annule son règne en jetant une sorte de trouble dans l'âme humaine, un trouble provoqué par le phénomène de l'infini, qui en se donnant à nous d'une manière saturée, ne nous autorise pas à refuser cette expérience, mais plutôt nous oblige à l'embrasser parce qu'elle fonde en même notre être-pour-la-morale, notre inter-subjectivité incarnée.

Bien que les voies utilisées par Sartre et Levinas sont différentes, nous pouvons constater que tous deux pensent l'être-pour-la-morale à travers un processus qui traverse les moments fondateurs que sont l'oubli et la réminiscence. Si la morale est une dimension essentielle de l'humain, elle doit être tirée de l'oubli et portée à la réminiscence grâce au contact de l'autre.

Il nous semble que cette idée fondamentale d'être-pour-la-morale constituée par le processus de la reconnaissance de soi en fonction de l'appel de l'autre, mérite d'être exploitée en particulier dans les réalités géopolitiques où la diversité et la rencontre de l'altérité donnent lieu à des violences dans l'expérience quotidienne. Dans bien des sociétés aujourd'hui, le sentiment d'hétérogénéité engendré par la mondialisation, les flux migratoires et l'insécurité aux frontières des Etats-nations

hérités des partages post-coloniaux exercent une pression qui s'exprime par différentes formes de violences. Il est cependant intéressant de constater qu'au cœur de cette hétérogénéité sociale et culturelle, qui semble susceptible de faire perdre à l'humain ses repères moraux les plus élémentaires (tel le sens de l'hospitalité), la rencontre avec l'altérité vue dans une perspective sartrienne ou levinassienne, peut fournir l'occasion d'une réminiscence morale ouvrant sur un sens renouvelé de la responsabilité. Cette réminiscence peut constituer une pierre angulaire dans la reconstruction d'un nouveau système de valeurs, adapté à un monde où la confrontation au visage de l'autre dans sa transcendance irréductible semble incontournable. Un tel processus de réminiscence est aussi susceptible de transformer l'expérience de l'altérité vécue d'abord comme une épreuve régie par l'incompréhension, l'équivocité et l'ambiguïté des rapports, en une expérience de formation, d'apprentissage de l'être-pour-la-morale, fondée sur une reconnaissance de la différence et comparable à un parcours initiatique, où chacun de nous évolue et se transforme en être-pour-la-morale au contact de l'autre.

Conclusion :

A travers notre étude, nous avons tenté de prouver, que l'expérience de l'altérité était une clé essentielle et une piste intéressante à exploiter afin d'éviter le nihilisme moral qui menace notre monde d'aujourd'hui et de construire un consensus moral moderne, adapté à l'ère de la démocratisation des sociétés, mais aussi capable de répondre aux limites qu'engendrent en même temps la sacralisation de la liberté et le relativisme des valeurs. Il semble bien que malgré les changements des régimes, les modifications des croyances et des modes de vie ainsi que les transformations géopolitiques que connaît le monde actuel et qui l'orientent vers davantage de diversités au sein de sociétés de plus en plus hétérogènes, mais aussi de plus en plus violente suite à l'insécurité engendrée par les migrations, la mondialisation économique-culturelle et l'ère numérique, la seule constance de ce monde en mouvement est le point fixe que peut offrir un infini, au-delà du contrôle du soi, de ses peurs et de ses incertitudes, à savoir la figure de l'autre, comme appel à être-pour-la-morale. Cette perspective nous a amené à chercher des solutions à cette crise des valeurs que connaît le monde dans les théories de l'altérité et la philosophie intersubjective. C'est dans cet esprit de refondation de l'être-pour-la-morale dans un contexte de violence à l'égard des altérités que nous avons tenté de réinterpréter ces philosophies de la deuxième moitié du XXe siècle pour lesquelles l'autre doit jouer un rôle fondamental dans la construction de la conscience à la fois individuelle et collective.

D'une part, l'autre joue un rôle ontologique essentiel dans la pensée existentialiste de Sartre, dans la mesure où il fait partie de la structure même de notre conscience et contribue à l'édification du moi que seul parmi les autres êtres vivants, il est capable de penser et de reconnaître. Jouant ainsi la fonction de miroir du moi à travers son regard, autrui est susceptible de mettre au jour les insuffisances du sujet, ses manquements et par conséquent de le ramener à l'ordre en lui rappelant l'être de la valeur qu'il est, et en relançant sa tension vers un idéal d'être, sa tendance à se transcender vers l'universel. Or cette quête de l'universel, que nous avons associée à la quête morale d'un idéal d'action, ne peut se produire qu'en situation, permettant ainsi à l'humain de conquérir sa liberté en transformant sa contingence originelle en sens, à travers l'agir. Du coup, autrui fait partie des structures ontologiques de l'action dont il est l'origine et la fin, car, d'une part, il est l'instigateur de l'acte de se transcender en un idéal moral, mais surtout, d'autre part, il

en constitue la finalité, dans la mesure où chacun de nous en agissant définit l'Humain en général et contribue à choisir pour tous les autres. Cet existentialisme humaniste qui souligne l'interdépendance entre les hommes, montre que la problématique morale chez Sartre prend son origine dans l'ontologie humaine et débouche dans la dimension politique d'un Pour-Soi qui est par essence un être-avec-les autres. Cette dimension intersubjective essentielle du Pour-Soi, combinée à sa transcendance tout aussi originelle, nous permet de le qualifier d'un être-pour-la morale, à la fois capable de concevoir la valeur et par conséquent de la faire advenir au monde.

D'autre part, l'autre joue un rôle tout aussi essentiel dans la pensée de Levinas, qui situe la relation sociale en-deçà du moment de la conscience. L'éthique qui constitue ma relation à l'autre précède le « je pense » et apparaît désormais comme constituant la trame de l'être. Cette expérience de l'altérité est une expérience de l'infini, expérience de la transcendance par excellence qui ne laisse pas le sujet indifférent, mais le bouleverse autant qu'elle le transfigure. Elle fait ainsi passer le sujet moral de la logique de la totalité par laquelle il cherche à absorber et à assimiler l'altérité, à une logique de l'infini qui l'engage à respecter la différence de l'autre et à admettre son extériorité radicale. Cette reconnaissance se solde par une relation d'ouverture et d'hospitalité vis-à-vis de l'autre, mais elle éveille aussi la responsabilité ainsi que le souci de justice. Cette transmutation abyssale se produit par l'expérience du visage de l'autre, qui détient un véritable pouvoir de métamorphose. En effet, ce visage humain de chair, aussi vulnérable soit-il, recèle un commandement qui ordonne : « tu ne tueras point », et résume ainsi les tables de la Loi et le code pénal, bien que sa signification soit métaphorique, car ne pas tuer l'autre, c'est d'abord ne pas le réduire à soi. Levinas considère cette relation à l'autre qu'il qualifie d'éthique comme constituant la philosophie première, car l'humain est un être social avant même d'être un être pensant. Il considère même l'expérience de l'infini comme la condition de la rationalité et de l'universalité. Ce qui nous permet de dire que nous ne devenons humains, qu'au contact de l'autre et plus précisément à travers la reconnaissance et de son extériorité radicale et le respect de sa différence, attitude de laquelle naissent les valeurs morales d'ouverture, d'accueil, de justice et de responsabilité. L'autre devient encore une fois la condition d'un consensus moral de coexistence pacifique.

Ainsi et pour finir, à l'époque d'un individualisme toujours croissant, produit par une mauvaise compréhension du concept de liberté, assimilée à la répétition du socle d'identité

compris par le même soi et donc concevant davantage le pouvoir de sa volonté comme une abdication devant la finitude du même que comme un pouvoir d'émancipation et de dépassement de cet horizon, il est du plus haut intérêt d'être attentif aux effets de l'expérience intersubjective et sociale sur la restitution d'une partie de notre humanité que la modernité, par ses exigences, nous a ôtée. Accorder de l'importance à la présence de l'autre dans notre vie, reconnaître son pouvoir fondateur d'une expérience unique de la responsabilité permettrait de reconstruire un nouveau système de valeurs, qui respecterait les exigences d'hétérogénéité de la modernité, sans pour autant se construire sur les ruines de l'humain.

L'être-pour-la morale est définitivement plus dans cette perspective qu'un sens pratique de la vie avec autrui. Il passe par une révolution de l'attitude cognitive à l'égard de soi, du monde et de l'autre. Dans une société tiraillée par les conflits d'identité comme au Liban notamment, une telle révolution cognitive passerait par la compréhension de l'importance de la catégorie de l'altérité, qui ne devrait plus être conçue comme une menace à l'égard de notre moi et de notre existence propre. Il serait ainsi intéressant de pouvoir penser une coexistence des identités multiples au sein d'une même société, sans pour autant que s'installe une logique de guerre latente, de discrimination et d'intolérance vis-à-vis de la différence de l'autre dont le discrédit et le refus ne reflètent souvent que des mécanismes de défense et une peur de l'hégémonie d'une des identités sur les autres. Si la philosophie levinassienne semble d'actualité aujourd'hui, une des raisons en est que le projet des Lumières à mettre en place un idéal de raison universelle semble avoir échoué, n'ayant pas réussi à comprendre la complexité des identités et l'impossibilité de réduire les singularités à un idéal rationnel commun et universel. Mais au lieu de se solder en nihilisme, cet échec gagnerait à nous apprendre que le seul universel concevable aujourd'hui, est la singularité d'un sujet dont l'identité se complexifie de plus en plus, à cause de cette ouverture ascendante au monde, et qu'il faudrait, à défaut de pouvoir comprendre en le réduisant au même, l'embrasser dans sa différence tel un infini dont le mystère, à l'image du mystère divin, ne sera jamais possible à percer.

Bibliographie :

- Antenat, Nicolas, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », in *Le Portique*, vol. 11, 2003, p. 3, consultable en ligne <http://journals.openedition.org/leportique/558> (page visitée le 16 mai 2020).
- Cabestan, Philippe. « Le sujet chez Sartre et Levinas », in *Les Temps Modernes*, vol. 627, 2004, n°2, pp. 228-241.
- Citot, Vincent et Godo, Pierre, « Entretien avec Jean-Luc Marion », in *Le Philosophoire*, vol. 11, 2000, n° 1, pp. 5-22.
- Flajoliet, Alain, « Ontologie, morale, histoire », in *Le Portique*, vol. 16, 2005, mis en ligne le 15 juin 2008,. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/735> (page visitée le 23 mai 2020).
- Gély, Raphaël, « Les structures communautaires de la discrimination chez le dernier Sartre », in *Les Carnet du Centre de philosophie du Droit*, n° 87, 2000.
- Habib, Stéphane, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Jeanson, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris, 1965.
- Kokoszka, Valérie, « Situation et intersubjectivité concrète chez Sartre », in *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n° 52, 1998.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, Paris, 1971.
- Levinas, Emmanuel, *Ethique et Infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de poche, Paris, 2004.
- Maeschalck, Marc, « Un sujet pour l'éthique ? Le pouvoir sur la vie nue de Agamben à Levinas », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 271, 2012, pp. 11-25.
- Poizat, Jean-Claude, « Pensée politique, universalisme et judaïsme : le cas Emmanuel Lévinas. Une nouvelle morale politique pour notre temps ? », in *Raisons politiques*, vol. 23, 2006 n° 3, pp. 175-192.
- Renaut, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Bernard Grasset, Paris, 1993.
- Schiffer, Salvatore Daniel, *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique* PUF, Paris, 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- Sartre, Jean-Paul, *Huis Clos*, Gallimard, Paris, 1979.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1946.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Universel singulier in Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966.
- Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.

- Sartre, Jean-Paul, PENSEE DE SARTRE 3 / L'enfer c'est les autres, Extrait du CD « Huis clos » Gallimard © 2004 - Emen © 1964, en ligne : <http://www.la-philosophie.fr/article-5915371.html> (page visitée le 23 mai 2020).
- Schnell, Alexander, « Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger, Une lecture phénoménologique de Totalité et Infini » in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Hermann, Paris, 2011, pp. 27-40.
- Seel, Gerhard, « La morale de Sartre. Une reconstruction », in *Le Portique*, vol. 16, 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, URL : <http://journals.openedition.org/leportique/737> (page visitée le 23 mai 2020).
- Wolff, Ernst, *De l'Éthique à la justice, langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Springer, Dordrecht, 2007.
- Wormser, Gérard. « Éthique et violence dans les Cahiers pour une morale », in *Cités*, vol. 22, 2005, n° 2, pp. 73-88 en ligne URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-73.htm> (page visitée le 23 mai 2020).

