

ARTE-FILOSOFIA

Présente

Françoise DASTUR

Week-end en Ardèche

12-15 août 2006

**LA QUESTION D'AUTRUI
DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE**

INTRODUCTION

Nous allons aborder ici la question d'autrui telle qu'elle a été envisagée dans la philosophie française contemporaine, plus précisément chez les philosophes français qui se sont directement inspirés de la phénoménologie de Husserl¹. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans de longues explications à propos de ce nom de "phénoménologie" : Husserl lui-même lui a donné comme maxime : "Droit aux choses elles-mêmes", entendant par là que la philosophie devait avoir pour tâche la pensée de ce qui nous apparaît dans notre expérience la plus commune. Or notre expérience est d'abord expérience des autres, au sens où dans la vie quotidienne, lorsque nous agissons, parlons, et éprouvons des émotions et des désirs, nous sommes toujours déjà impliqués dans une relation avec les autres et nous considérons par conséquent que leur existence va de soi. Pourtant dès que nous tentons de penser cette expérience que nous faisons quotidiennement d'autrui, nous sommes confrontés à des problèmes. Il en va de l'expérience d'autrui comme de celle du temps, car comme St Augustin l'a fort bien exprimé dans ses *Confessions*², tant qu'on ne me demande pas ce qu'est le temps, je le sais, mais dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus. Il en va de même pour autrui : j'en fais l'expérience quotidiennement, mais dès que je tente de définir autrui et de donner un fondement philosophique à l'expérience que j'en fais, je tombe dans l'embarras.

L'autre est lui aussi un "moi" pour lui-même, un ego, tout comme moi : il apparaît ainsi comme la prolongation de mon propre moi, comme un autre moi, un *alter ego*. Pourtant il est un moi que je ne suis pas. Comme cela est-il possible ? L'expérience de soi est purement immanente, car je ne suis pas pour moi-même une chose située dans le monde. J'ai un accès intuitif immédiat à moi-même. Or l'autre est un moi qui est situé à l'extérieur de moi-même dans le monde. Comment cela est-il

¹ Je renvoie ici à un excellent petit livre de Renaud Barbaras, *Autrui*, Quintette, 1996, qui sert de base à tout l'exposé qui suit.

² St Augustin, *Confessions*, livre onzième, XV, 17.

possible ? Si je fais l'expérience de mon propre moi dans mon intériorité pure, cela veut dire que le monde extérieur peut seulement être considéré comme un non-moi, comme dit Fichte. Ce qui d'abord est autre pour moi, c'est le monde, l'ensemble des objets, et il semble au premier abord impossible de trouver une conscience similaire à la mienne dans la sphère des objets. Il semble donc que nous soyons d'emblée face à une opposition fondamentale, celle de l'extérieur et de l'intérieur, du monde et du moi, de l'expérience de soi et de l'expérience de l'objet, de sorte que l'expression même *d'alter ego* paraît être contradictoire. En d'autres termes, si l'autre est réellement autre que moi, alors il fait partie du monde et n'est donc qu'un de ses objets ; si l'autre est réellement un ego, alors il n'est pas différent de moi et n'a par conséquent aucune réelle altérité par rapport à moi. Nous sommes ainsi confrontés à une aporie, à une impasse. Comment donc en sortir ?

Il semble qu'il y ait à cette aporie deux solutions possibles :

La première, que nous trouvons dès le début de la philosophie moderne, consiste à admettre que l'expression "alter ego" n'a pas de sens. Si l'expérience de l'ego est intuitive et immédiate, comme l'affirme Descartes, si c'est la seule expérience qui implique immédiatement l'existence de ce qui est expérimenté en elle, il faut alors en venir à la conclusion qu'il y a seulement un ego, que ma conscience est la seule conscience possible. C'est à cette conclusion fort logique qu'arrive Berkeley, qui est probablement le seul philosophe dans la tradition occidentale à maintenir, plus radicalement encore que Descartes, qu'il y a une solitude radicale de l'ego. Parce qu'il n'y a pas de possibilité de donner une fondation philosophique à l'existence d'autrui, il semble logique de conclure au *solipsisme*.

Le solipsisme semble ainsi la seule solution logique au problème de l'existence d'autrui. Mais est-ce là une position philosophique tenable ? Berkeley semble être le seul à avoir tenté de maintenir cette position extrême, car même Descartes a dû admettre l'existence de fait des autres et la pluralité des sujets et il a pu le faire parce que l'ego n'est pas pour lui l'unique fondement de la philosophie, mais qu'il reconnaît aussi comme fondement Dieu, qui peut garantir l'existence des autres ego. En fait dès que le solipsisme est formulé sous forme de théorie, c'est-à-dire communiqué aux autres, il s'autodétruit : c'est la raison pour laquelle il ne peut constituer une véritable position philosophique.

La seconde solution à l'aporie d'autrui consiste par conséquent à reconnaître l'existence des autres en tant qu'elle est donnée dans l'expérience la plus ordinaire. Sur la base de notre expérience immédiate, nous sommes en effet naturellement portés à affirmer que les autres existent réellement, et qu'il y a donc une pluralité d'ego. Mais en disant cela, nous ne faisons que constater un fait ; le problème demeure entier de lui donner un fondement philosophique. Or la philosophie classique n'a pas ressenti le besoin de donner un fondement philosophique à l'expérience de l'autre, c'est seulement pour la philosophie moderne, post-cartésienne que cette question se pose. Pourquoi ? Pour la philosophie classique de Platon à Descartes, le plan de l'existence effective et le plan de l'essence, de sa signification intelligible sont séparés. Dans cette perspective mon être, mon existence individuelle dépend de ma nature, de mon essence, qui est l'humanité. L'humanité en tant

qu'essence requiert, afin de passer à l'existence, de devenir réelle dans une pluralité d'êtres : l'existence individuelle n'est ainsi que la réalisation effective de l'espèce, de sorte que l'individu est originellement en relation avec les autres individus de la même espèce. Le problème de la singularité de l'individu ne se pose pas et la philosophie n'entreprend donc pas d'en rendre compte. Il y a ainsi chez Platon une prise en compte de la pluralité des points de vue dans le dialogue philosophique. Mais pour Platon le vrai est indépendant des individus, et ne peut que correspondre au dépassement des points de vue subjectifs : c'est ce que permet la dialectique, c'est-à-dire l'art du dialogue, en tant qu'il permet d'aboutir à une vérité universelle. Mais à partir du moment où le vrai n'est plus considéré de manière métaphysique comme une essence intemporelle située dans le ciel des idées et qu'il est mis en connexion avec l'expérience et la conscience, la philosophie ne peut plus éviter la question cruciale du fondement de l'expérience et de l'existence d'autrui. C'est déjà ce qui arrive au début de la philosophie moderne, où il s'agit de prendre en considération la diversité irréductible des « conceptions du monde » que la découverte d'autres civilisations et d'autres formes d'humanité a mise en évidence. Descartes, qui est le premier philosophe à développer la notion de subjectivité, demeure cependant encore un "classique" du fait que pour lui ce n'est pas le sujet singulier qui est le véritable fondement du vrai, mais bien Dieu. C'est seulement au XVIII^e siècle que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, entreprend d'expliquer qu'au lieu de croire que le sujet, en vue de la connaissance, doit se régler sur l'objet préexistant, il faut plutôt, comme Copernic l'a fait avec les mouvements des astres, changer de point de vue, et imaginer que c'est l'objet qui doit se régler sur le sujet. La signification philosophique de cette "révolution copernicienne" est la reconnaissance de la dépendance de la vérité par rapport au sujet lui-même. C'est ainsi qu'après Kant, l'expérience de l'autre devient un problème philosophique, car il n'est plus possible, comme c'était le cas auparavant, de *simplement admettre* l'existence d'un être qui, s'il est semblable à moi, s'il est donc lui aussi pure intériorité, fait lui aussi une expérience singulière du monde à laquelle je n'ai pas d'accès. C'est très précisément ce qui se passera avec Fichte, qui reprend à son compte la révolution copernicienne de Kant et qui est le premier à développer une théorie de l'intersubjectivité, de la pluralité des sujets en partant simplement du fait que parmi les objets du monde que je perçois, il en est qui ne font pas partie du monde objectif, du "non moi", mais qui, comme moi, font l'expérience immédiate de leur intériorité.

La solution classique au problème de l'existence de l'autre était fondée sur l'hypothèse du raisonnement par analogie. L'autre m'est donné seulement à travers son corps objectif et je n'ai pas d'accès à l'autre en lui-même, c'est-à-dire à sa propre intériorité. Comment puis-je par conséquent considérer le corps de l'autre comme la portion visible d'une intériorité semblable à la mienne ? Seulement, répondait la philosophie classique, en concluant de la similitude entre son corps et le mien à la similitude de nos consciences. Le raisonnement était ainsi le suivant : parce que je fais l'expérience en moi-même de l'association entre un corps vivant et une conscience, tous les corps vivants semblables au mien peuvent être considérés comme associés à une conscience autre que la mienne.

Cette solution est-elle valable ? Est-ce que j'ai effectivement besoin de *raisonner* pour trouver un accès à autrui ? Il est possible d'opposer trois objections à cette hypothèse :

1. La psychologie montre que l'enfant comprend immédiatement les expressions faciales de ceux qui l'entourent sans avoir besoin de raisonner.
2. Le raisonnement par analogie présuppose que le corps d'autrui et le mien propre puissent être comparés : or j'ai une expérience interne de mon propre corps, et une expérience objective très pauvre de celui-ci, au sens où je ne peux pas voir plusieurs parties de mon corps, par exemple ma face, mon dos, mes yeux, alors que le corps de l'autre m'est donné à travers une expérience visuelle. Ainsi mon corps et le corps d'autrui me sont accessibles dans des expériences totalement différentes, ce qui rend la comparaison entre eux difficile.
3. Même s'il y avait une possibilité de reconnaître une similitude entre moi et l'autre, comment puis-je être sûr que je ne projette pas ma propre conscience dans l'autre et que je découvre réellement une autre conscience que la mienne ?

Il n'est donc pas possible d'expliquer notre expérience d'autrui en recourant à l'hypothèse d'un raisonnement par analogie. En fait l'autre ne m'est pas donné seulement en tant que corps, comme une chose du monde, car si c'était le cas, il ne serait jamais possible de voir dans cet "objet" un sujet semblable à moi. Autrui m'est donné de manière immédiate en tant que sujet, que "moi".

Mais le problème du fondement philosophique de l'existence de l'autre n'en est pas encore résolu pour autant. D'une part, je ne peux pas trouver en moi-même d'accès à l'autre conscience, parce que si c'était le cas, ma conscience et l'autre conscience seraient une et la même. Et d'autre côté, je ne peux pas trouver un accès à l'autre conscience dans le monde où ne se rencontrent que des objets. Il semble par conséquent que l'expérience de l'autre se distingue de toutes les autres sortes d'expérience, précisément parce qu'autrui met en question l'opposition du sujet et de l'objet, qui est le cadre à l'intérieur duquel toutes nos expériences prennent place. L'être de l'autre ne peut être situé dans le cadre de la grande opposition de l'intérieur et de l'extérieur. En d'autres termes, l'expérience de l'autre est une expérience spécifique qui nous invite à questionner le sens même de notre expérience en général et la définition de la conscience comme pure intériorité.

La philosophie moderne, c'est-à-dire la philosophie cartésienne, ne peut pas rendre compte de l'expérience de l'autre, parce qu'elle donne accès au champ de l'expérience à travers l'ego défini comme intériorité pure. Nous avons pour cela besoin d'une autre sorte de philosophie, qui ne présuppose pas l'ego comme pure intériorité et qui demeure fidèle à l'expérience vécue sans tenter de la reconstruire en pensée à l'aide de catégories intellectuelles. C'est cette philosophie que Husserl a nommée phénoménologie parce qu'elle tente de décrire ce qui simplement apparaît. Ce terme de phénoménologie apparaît en effet déjà avec Hegel, et il sera repris en un sens plus radical par Husserl et par Heidegger. Chez chacun de ces trois philosophes nous trouvons une interprétation différente de l'expérience d'autrui et ce sont ces

interprétations différentes qui ont constitué la base des autres interprétations de l'existence d'autrui que l'on rencontre dans la phénoménologie française, chez Sartre, Merleau-Ponty et Lévinas. Je me propose de montrer dans ce qui suit comment avec ces trois philosophes nous avons affaire à trois manières différentes de comprendre l'expérience d'autrui. Pour Sartre il s'agit d'une expérience essentiellement visuelle, celle d'être regardé par l'autre, de sorte que l'expérience d'autrui est comprise comme une *confrontation*. Pour Merleau-Ponty, l'expérience de l'autre implique une coexistence et même ce qu'il nomme une "intercorporéité", comme si nous partageons d'une certaine manière notre corps avec autrui. L'expérience d'autrui est ici comprise comme une *réciprocité*. Pour Lévinas enfin, l'expérience d'autrui est l'expérience même de la non réciprocité, de la relation asymétrique, selon un mode qui n'est plus celui de la connaissance, mais de la relation au visage de l'autre. L'expérience d'autrui est ici comprise comme une expérience *éthique*. Il y a donc trois différentes voies d'accès à autrui : le regard pour Sartre, le corps et le langage pour Merleau-Ponty, le visage pour Lévinas.

I SARTRE LE REGARD DE L'AUTRE : LA RENCONTRE DE L'AUTRE

Nous commençons donc notre enquête portant sur la manière dont la phénoménologie française pose le problème du rapport à l'autre avec Sartre. Le texte principal sera pour nous la section intitulée "Le regard" dans *L'être et le néant*³. Il suffit en fait d'ouvrir ce gros livre de 680 pages pour voir que Sartre fait une place importante à la question de l'autre : le livre est divisé en quatre grandes parties et l'une d'elles, la troisième, s'intitule "Le pour-autrui" et couvre plus de 200 pages, ce qui fait d'elles la plus longue des quatre parties. Elle est elle-même divisée en trois chapitres. C'est dans le premier chapitre, intitulé "L'existence d'autrui" que se trouve le paragraphe consacré au regard, qui couvre plus de cinquante pages à lui seul.

Mais avant d'en venir à ce paragraphe, il nous faut parcourir les paragraphes précédents, et en particulier, le paragraphe 3, qui traite de trois philosophes allemands, de ceux qu'on a nommé « les trois H » : Husserl, Hegel, Heidegger.

Il faut d'entrée de jeu souligner que pour Sartre l'expérience de l'autre est l'expérience d'une *rencontre* : l'autre est selon lui rencontré dans la vie quotidienne comme un phénomène particulier. La question que pose Sartre n'est donc pas : comme puis-je connaître l'autre ? Mais plutôt : quel est le sens de l'apparition de l'autre dans mon expérience ? Il n'est pas possible en effet de considérer que moi-même et l'autre nous constituons des substances séparées, car alors le problème de leur mise en relation deviendrait insoluble, il faut au contraire concevoir la relation à l'autre comme constitutive de ma propre conscience. Sartre trouve cette nouvelle

³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. On se contentera par la suite d'indiquer entre parenthèses le numéro de la page citée.

conception de la relation à l'autre chez les trois H. Il faut cependant souligner qu'il ne suit pas ici un ordre chronologique, mais plutôt, comme il l'indique lui-même, "une sorte de dialectique intemporelle" (274), ce qui l'autorise à voir chez Hegel un progrès significatif par rapport à Husserl, et à considérer que Heidegger a tiré profit des méditations de ses devanciers (283).

La première étape est donc Husserl. Sartre n'entreprend pas l'analyse de la longue et difficile cinquième *Méditation cartésienne* qui constitue le texte majeur de Husserl sur la question de l'autre⁴, mais il considère seulement le résultat de l'analyse husserlienne. Or ce résultat est le suivant : l'autre est la véritable garantie de l'objectivité du monde, au sens où il est nécessaire pour l'objet d'exister pour plus d'un sujet et d'être donc le référent d'une pluralité indéfinie de conscience. Car dans le cas contraire, l'objet ne serait pas véritablement extérieur à la subjectivité, il ne se tiendrait pas en face de celle-ci et serait donc dépourvu de vérité objective. *L'objectivité est donc pour Husserl fondée sur l'intersubjectivité.* Husserl a montré que c'est seulement à la lumière du concept de l'autre que l'expérience peut être interprétée. Mais une telle conception voit en l'autre seulement une signification, et non un phénomène empirique. Husserl n'explique donc pas comment la rencontre empirique de l'autre est rendue possible. C'est la raison pour laquelle selon Sartre, il n'y a pas de différence entre Kant et Husserl, qui se situent tout deux au plan des pures conditions de possibilité des phénomènes. Pour Husserl, l'autre se refuse par principe à nous du fait que nous ne pouvons pas avoir accès à son intériorité propre, il ne peut donc être découvert que comme une absence, non comme une présence. Mais si une connaissance empirique de l'autre est impossible, nous avons néanmoins besoin de l'autre comme signification, afin de garantir la validité ontologique de notre connaissance. La conclusion de Sartre est sévère : parce que dans la philosophie de Husserl l'autre est seulement requis pour garantir la validité de la connaissance, il ne peut pas plus échapper au solipsisme que Kant, en dépit de sa théorie d'une intersubjectivité, c'est-à-dire d'une pluralité de sujets.

Sartre ne consacre qu'un peu plus de deux pages à la conception husserlienne de l'autre, contre neuf pages à *celle de Hegel*. C'est le signe que, comme il le dit lui-même, en procédant de Husserl à Hegel, nous avons fait un progrès important (274). En quel sens ? Parce que pour Husserl l'apparition de l'autre était nécessaire à la constitution du monde objectif, alors que pour Hegel elle est nécessaire à l'expérience même de la conscience de soi. Seul l'autre peut garantir la vérité de ma conscience de moi-même. J'ai besoin de l'autre pour constituer mon propre moi, de sorte que pour Hegel la pluralité des consciences est le fait primitif, et non pas celle de l'insularité de l'ego. En d'autres termes, j'ai besoin de l'autre en tant que médiateur me permettant d'accéder à mon propre moi. Pour Sartre, ce qui constitue "l'intuition géniale de Hegel" (276), c'est le fait qu'il me fait dépendre de l'autre dans mon être même, au sens où je suis un être pour soi qui n'est pour soi qu'à travers l'autre. Comme il le dit bien : "C'est donc en mon cœur que l'autre me pénètre" (276).

⁴ Cf. Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction de G. Pfeiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953.

Mais en dépit de ce "progrès important" accompli par Hegel, sa solution du problème de l'autre ne satisfait pas Sartre, parce que Hegel demeure au niveau de la connaissance. Ce que j'attends de l'autre, selon Hegel, c'est la vérité de mon être, et réciproquement, ce que l'autre attend de moi, c'est la vérité du sien. Mais ce que l'individu désire réellement, comme Kierkegaard l'a bien fait valoir contre Hegel, ce n'est pas la garantie d'une pure identité formelle avec lui-même, mais son accomplissement réel en tant qu'individu, et la reconnaissance de son être concret. En outre, pour Sartre, Hegel est coupable d'optimisme lorsqu'il déclare que la reconnaissance peut être réciproque et simultanée entre l'autre et moi. Il n'est pas possible pour moi de me connaître moi-même si l'autre est d'abord un objet pour moi. Il n'est pas non plus possible pour moi d'appréhender l'autre en son être véritable, dans sa subjectivité. La lutte des consciences ne peut jamais pour Sartre donner naissance à une réelle reconnaissance de leur réciprocité : pour lui chaque conscience demeure radicalement séparée de toutes les autres.

Sartre est en fait un penseur de la séparation des consciences, de leur irréductible opposition, c'est la raison pour laquelle il ne peut pas se satisfaire de l'optimisme de Hegel par lequel ce dernier établit que la lutte des consciences est une voie menant à leur vérité, en se plaçant lui-même au niveau du tout pour poser le problème de l'autre. Car pour lui les consciences individuelles ne sont que des moments du tout, moments qui n'ont donc aucune autonomie réelle. Cela veut dire que pour Hegel, c'est le tout qui vient en premier. Il s'est donc ainsi déjà donné à lui-même la possibilité de surmonter la pluralité des consciences en vue de l'accomplissement d'une totalité harmonieuse. Sartre souligne le fait que Hegel refuse la finitude du soi : "Il a oublié sa propre conscience, il *est* le Tout, et en ce sens, s'il résout si facilement le problème *des* consciences, c'est qu'il n'y a jamais eu pour lui de véritable problème à ce sujet" (282).

Ainsi, contre Hegel, il nous faut revenir à Descartes et déclarer que "le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito" (282). Pour lui la multiplicité des consciences est par principe insurpassable et il n'y a pas de possibilité de faire cesser le scandale de la pluralité des consciences : "La tâche qu'une ontologie peut se proposer, c'est de décrire ce scandale et de le fonder dans la nature même de l'être : mais elle est impuissante à le dépasser" (283). Il y a chez Sartre un refus de l'idée hégélienne de réconciliation. Nous devons nous souvenir ici de la dernière phrase de *L'être et le néant*, qui est plutôt pessimiste : "L'homme est une passion inutile" (662).

La critique de Hegel a été nécessaire pour montrer que la relation à l'autre ne peut pas être comprise en termes de connaissance mais en termes d'être. Heidegger peut nous mener plus loin au sens où il met en évidence la nécessité de comprendre la relation à l'autre comme une relation d'être, car il a tiré des leçons de l'analyse hégélienne de la lutte des consciences au sens où elle lui a permis de voir que la relation à l'autre est une relation de dépendance ontologique.

L'analyse sartrienne de la *conception heideggerienne de l'autre* est tout à fait intéressante, au sens où Sartre comprend parfaitement ce que Heidegger nomme *Mitsein*, être-avec. La caractéristique de ce que Heidegger nomme non pas sujet, ni conscience, ni moi, mais *Dasein*, c'est-à-dire *existence*, ce mot signifiant littéralement

en allemand "être-là", mais que Sartre traduit par l'expression "réalité humaine", c'est son être avec les autres. Cela implique que Heidegger ne part pas du *cogito*, du « je pense » cartésien, et qu'il n'y a pas pour lui d'abord un ego isolé qui doit par la suite faire l'expérience de la rencontre de l'autre. Mais cela ne veut pourtant pas dire que Heidegger regarde la "réalité humaine" de haut et du même point de vue "totalitaire" que Hegel. Heidegger part de l'expérience du fait donc que l'existence est toujours singulière, toujours à la première personne, qu'il y a à chaque fois un moi intransférable et que donc *ce que je partage avec l'autre, c'est justement d'être, comme lui, une singularité intransférable*. Être un moi ne signifie donc pas être seul, ou plus exactement, la solitude implique que je ressente le manque de l'autre ou des autres, ce qui en fin de compte signifie que j'existe toujours essentiellement en coexistence avec eux. Comme l'explique Sartre : "C'est en explicitant la compréhension pré-ontologique que j'ai de moi-même que je saisis l'être-avec-autrui comme une caractéristique essentielle de mon être" (284). Mais si la relation à l'autre constitue mon propre être, cela veut par conséquent dire que le problème de l'autre est un faux problème. L'autre n'est pas extérieur à moi, il est la preuve que je ne suis pas une intériorité close sur elle-même, que, comme Heidegger le dit lui-même, je suis un être "excentrique" au sens où mon être n'est pas centré sur lui-même, mais *ex-iste*, est toujours déjà hors de soi dans le monde et avec les autres.

Sartre souligne avec justesse qu'avec Heidegger le type de relation à l'autre a changé. Avec Husserl et Hegel, il s'agissait d'un être pour l'autre, au sens où l'autre était pour moi et où j'étais pour lui dans une reconnaissance mutuelle qui prenait la forme d'une confrontation directe. Avec Heidegger, nous avons affaire à un être-avec qui n'implique pas conflit ou reconnaissance, mais qui exprime plutôt "une sorte de solidarité ontologique" (284). Car l'autre n'est pas "dans" le monde, il n'est pas un objet, dans sa connexion avec moi, il demeure une "réalité humaine", il est du même côté que moi, non pas "à l'intérieur" du monde comme une chose, mais "dans" le monde au sens où comme moi il l'habite, il le configure avec moi. Notre relation n'est donc pas une relation frontale de rivalité, mais plutôt une interdépendance, une relation latérale. Sartre explique que la meilleure image que l'on puisse donner de la conception heideggérienne de l'autre n'est pas l'image du conflit, qui présuppose la dualité des consciences, mais celle de l'équipe, qui implique une pluralité d'autres consciences, un nous et non pas seulement la dualité du moi et du toi (285-6). Sartre a tout à fait raison de souligner ici que c'est seulement sur le fond commun de cette coexistence que je peux découvrir mon être pour la mort, ma singularité et ma finitude, qui n'est pas donnée au départ comme un fait de nature, mais doit être assumée, de sorte que je ne deviens une singularité "authentique" qu'à partir du moment où j'assume ma mortalité, alors que dans la vie quotidienne je demeure au niveau du mode inauthentique du "on" et que je me considère comme faisant partie de l'ensemble des "autres".

La conclusion de Sartre est donc positive : "Cette fois on nous a bien donné ce que nous demandions : un être qui implique l'être d'autrui en son être" (286). Pourtant il ne se considère pas comme complètement satisfait. Car pour lui même si nous avons l'expérience réelle d'une telle solidarité avec les autres, il n'en reste pas moins

que cette coexistence doit être expliquée si nous voulons reconnaître en elle le type fondamental de notre relation aux autres. Pour Sartre, le danger d'une telle conception est la négation de l'altérité de l'autre. En outre, il ne voit pas ici de possibilité d'expliquer la relation concrète à l'autre : Heidegger demeure sur le plan ontologique, c'est-à-dire à un niveau abstrait et ne peut pas réellement expliquer ce qui se produit sur le plan ontique ou concret de ma coexistence effective avec cet ami particulier. C'est pourquoi la solution heideggérienne n'est pas une solution concrète et elle "ne saurait nous servir aucunement à résoudre le problème psychologique et concret de la reconnaissance d'autrui" (287).

La critique sartrienne de la conception heideggérienne de l'autre devient alors très tranchante. Parce que Heidegger voit dans ma relation à l'autre un *a priori*, quelque chose comme une condition de possibilité, son point de vue ontologique rejoint le point de vue abstrait du sujet kantien. En dépit de la nouveauté de sa conception de l'autre, Heidegger ne parvient pas à échapper à l'idéalisme (288) et ne peut donc réellement faire sortir la réalité humaine de sa solitude. Le résultat de l'examen critique auquel Sartre a soumis la conception heideggérienne de l'être avec est alors le suivant : nous ne devons pas essayer de rendre compte de manière philosophique de l'existence d'autrui, parce que l'existence d'autrui est un *fait contingent* : "On rencontre autrui, on ne le constitue pas" (299).

A la fin de ce paragraphe, Sartre est donc en mesure de formuler les quatre conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une théorie de l'existence d'autrui soit valable :

1. Il ne s'agit pas de proposer une nouvelle preuve de l'existence de l'autre, parce que j'ai toujours déjà su que l'autre existait, j'ai toujours déjà eu une compréhension implicite de son existence, de sorte que ce dont nous avons besoin, ce n'est pas d'une nouvelle "théorie" de l'autre, mais de mettre au jour le *cogito* qui concerne l'autre, c'est-à-dire la conscience qui me révèle immédiatement l'existence de l'autre, de la même manière que le *cogito* cartésien me révèle ma propre existence.

2. Le seul point de départ possible est donc le *cogito* cartésien qui se confond avec ce que Sartre a nommé le *cogito* de l'existence d'autrui. Cela semble paradoxal, mais il s'agit pourtant bien de trouver la transcendance de l'autre dans l'immanence absolue du moi : c'est donc "au plus profond de moi-même que je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n'étant pas moi" (291).

3. Le *cogito* doit nous révéler autrui non comme un objet, ni comme la possibilité de l'existence du monde ou du soi, mais comme un autre intéressant le moi sur le plan empirique concret. L'autre doit apparaître comme n'étant pas moi, ce qui implique l'altérité et la négativité de l'autre. Mais une telle négativité n'est pas externe — ce qui veut dire que le moi et autrui ne sont pas des substances séparées — mais *interne*, ce qui implique une relation réciproque de négation entre moi et l'autre. Sartre admet que Hegel a raison de penser que chaque conscience trouve en l'autre son être, mais refuse de considérer qu'il est possible d'adopter le point de vue de la totalité et de considérer une telle réciprocité de haut, de sorte que le conflit entre les différentes consciences ne trouve pas de solution et ne peut mener à la réconciliation.

Sartre est maintenant prêt à aborder à son tour la question d'autrui selon sa propre manière de voir. Pour conclure cette introduction, je voudrais souligner à quel point la lecture que Sartre nous propose des « trois H » est à la fois stimulante et frustrante. Stimulante, parce qu'il a l'habileté d'aller immédiatement à l'essentiel de chaque conception. Mais aussi frustrante, car il procède à des simplifications excessives, surtout en ce qui concerne, à mon avis, Husserl et Heidegger. Il ne tient pas compte en effet des tentatives de Husserl pour préserver l'altérité de l'autre en dépit de la théorie qu'il propose et qui est celle de la constitution de l'autre par le moi. Il ne prend pas en compte le fait que Heidegger ne considère pas l'être-avec comme une condition de possibilité de l'autre, mais plutôt comme une structure de l'existence qui ne nous permet plus de nous comprendre en termes de conscience, alors que Sartre au contraire continue à le faire et à prendre son point de départ dans le *cogito* cartésien. Sa lecture de Hegel est la plus détaillée et probablement la plus intéressante des trois, et il a certainement raison de blâmer Hegel pour son point de vue "totalitaire". Nous verrons que sur ce point il y aura total accord entre Sartre et Lévinas, et non pas d'ailleurs seulement sur ce point, car il est certainement possible de montrer que Lévinas est à bien des égards redevable à Sartre de sa propre conception de l'autre.

II SARTRE LE REGARD DE L'AUTRE : LA HONTE

Nous abordons donc aujourd'hui la section intitulée "Le regard" dans le chapitre traitant de l'existence d'autrui que nous nous proposons d'examiner en détail afin de nous faire une idée précise de la manière dont Sartre pose le problème d'autrui.

Je voudrais repartir de ce que Sartre écrit à la fin de la longue discussion de la conception hégélienne de l'autre : "Que nous a apporté cette longue critique ? Ceci simplement : que mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être à être, non de connaissance à connaissance, si le solipsisme doit pouvoir être réfuté" (283). Sartre veut en effet montrer que l'expérience de l'autre ne peut pas être comprise comme tentait de le faire la philosophie traditionnelle, comme une relation de connaissance, mais qu'elle ne peut l'être que dans le cadre d'une ontologie, comme une relation d'être. C'est là précisément ce sur quoi il insiste dans la section intitulée "Le regard".

L'expérience de l'autre : une relation d'être

Nous avons vu que pour Sartre l'expérience de l'autre est l'expérience de la rencontre de l'autre. Je rappelle ce qu'il affirmait p. 299 : "On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas". Le problème n'est pas pour lui d'expliquer comment la connaissance de l'autre est rendue possible, mais d'élucider le sens de la rencontre de l'autre.

Comme nous l'avons vu, il y a pour Sartre un *cogito*, qui a l'autre pour objet, une conscience qui me donne immédiatement l'existence de l'autre, de la même manière que le *cogito* cartésien me révèle immédiatement l'existence de ma propre conscience. Le point de départ de Sartre est le *cogito* cartésien, la conscience, et cela veut dire que nous demeurons dans l'opposition du moi et de l'autre, qui ne peut jamais m'être donné en original, car si c'était le cas, il serait alors impossible de distinguer entre moi et l'autre. Mais cela ne veut pourtant pas dire que la relation à l'autre est une relation de connaissance. *Conscience ne signifie nécessairement connaissance*. Nous n'avons pas à choisir entre d'un côté la fusion entre deux consciences, ce qui serait la négation de l'altérité de l'autre, et d'un autre côté une relation à l'autre qui serait alors réduit à un pur objet. C'est seulement quand conscience et connaissance sont identifiées que la relation à l'autre ne peut être comprise que comme une relation objective. Mais pour Sartre, dire que l'autre est en rapport avec ma conscience veut dire que ma conscience est affectée en son propre être par autrui, de sorte qu'elle doit trouver en elle-même une dimension qui lui permette de s'ouvrir à l'extériorité de l'autre. Sartre explique que la situation est ici la même que chez Descartes dans son affirmation de l'existence de Dieu. Descartes a été capable de montrer que la transcendance de Dieu peut être trouvée dans l'immanence même du cogito, parce que l'homme ne peut pas être par lui-même l'origine de l'idée d'infini qu'il trouve en lui-même en tant que créature finie ; de la même manière Sartre veut montrer que la transcendance d'autrui peut être trouvée au cœur même de la conscience. C'est ce qu'il avait déjà mis en évidence dans sa discussion de la conception hégélienne de l'autre : "Chacun doit pouvoir, en partant de sa propre intériorité, retrouver l'être d'autrui comme une transcendance qui conditionne l'être même de cette intériorité" (282). L'autre n'est pas moi-même. Mais cela ne veut pas dire qu'il est une substance qui demeure séparée de moi par un gouffre infranchissable. La négativité ou l'altérité de l'autre n'est pas une négation externe, mais une négation interne, une négation qui est donc mienne, qui est une dimension de ma propre conscience.

L'autre est une autre sujet : il ne peut par conséquent être donné de manière frontale comme un objet. Autrui n'apparaît donc pas en face de moi. Mais si mon expérience d'autrui est réellement l'expérience d'un autre sujet, cela signifie que je ne peux trouver un accès à l'autre qu'en devenant un objet pour lui, en étant regardé par lui. L'expérience de l'autre comme autre sujet, un *alter ego*, est l'expérience du regard. Comme nous le voyons, Sartre ne met pas en question la notion d'*alter ego*, qui nous paraissait être une notion contradictoire. Mais au lieu de trouver un passage susceptible de mener de l'ego propre à l'ego de l'autre (chemin qui a été celui de Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne*), Sartre prend comme point de départ la subjectivité de l'autre, il se place donc du point de vue de l'autre et tente de définir l'expérience que fait l'ego lorsqu'il est regardé par un autre

L'analyse de Sartre commence par une question : Quelle est la signification de l'apparition banale d'autrui dans le champ de ma perception (293). La scène dont il part est tout à fait banale : "Je suis dans un jardin public ... Je vois un homme. Je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ?".

La description qui suit paraît convaincante : l'apparition de l'autre est pour moi l'expérience de la décentralisation de mon monde : "Je ne puis plus me mettre au centre" de la relation entre cet objet particulier qu'est autrui et les autres objets du monde (294). Comme Sartre le dit en une formule frappante : "Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde" (295). Je fais alors l'expérience de la perte de mon univers, ce qui veut dire que l'expérience que j'ai maintenant de moi-même est l'expérience d'une passivité, d'un être vu par l'autre : "L'être-vu par-autrui est la vérité du voir-autrui" (296) affirme Sartre, de sorte que pour lui "l'autre est par principe *celui qui me regarde*" (296-7). La seule expérience possible d'autrui est l'expérience de mon être pour autrui : c'est une expérience passive et non pas active, l'expérience consistant à devenir objet pour l'autre. Mais en devenant un objet pour l'autre, je reste un sujet, parce que je reste conscient de mon être vu par l'autre. Je fais l'expérience de mon devenir un objet pour l'autre à travers le fait qu'il me regarde, de sorte que mon devenir objet demeure mon expérience propre.

Mais quelle est la signification du regard de l'autre ? Sartre explique que le regard n'est pas nécessairement en relation avec quelque chose de sensible apparaissant dans notre champ perceptif. L'expérience du regard n'est pas une expérience empirique : "Bien au contraire, loin de percevoir le regard sur les objets qui le manifestent, mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui "me" regardent" (297). Sartre souligne en effet que lorsque nous apercevons le regard, nous cessons de percevoir les yeux, de sorte qu'il est impossible de remarquer la couleur des yeux qui nous regardent parce que "le regard de l'autre masque ses yeux" (297). Je ne peux donc pas en même temps voir les yeux de l'autre et voir son regard. Ce qui veut dire qu'il m'est impossible de situer dans le monde la source de ce regard, car si je tente de le faire, je deviens pour moi-même un regard et je ne peux donc découvrir que les objets du monde et non pas le regard des autres sujets. L'expérience du regard ne peut par conséquent être seulement l'expérience de mon être-regardé.

Nous pouvons maintenant comprendre que le regard puisse être donné sans être associé à l'apparition d'une forme sensible et qu'il puisse être donné sans aucune relation avec les yeux de l'autre, lorsqu'il y a par exemple le bruit d'un pas, ou un léger mouvement d'un rideau à la fenêtre, ou un froissement de branches (297). Sartre donne à ce propos des exemples très convaincants : « pendant un coup de main, les hommes qui rampent dans les buissons saisissent comme un regard à éviter, non *deux yeux*, mais toute une ferme blanche qui se découpe contre le ciel » (297) et « imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure... 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 » (298-99). Ces exemples montrent que le regard ne peut pas être compris comme un événement empirique, mais comme la modalité de l'apparition de l'autre comme sujet. Sartre nomme "honte" une telle expérience de la découverte du regard de l'autre sur moi.

La honte

Pour Sartre, la honte est une modalité de la conscience, elle est ce *cogito* qui me donne immédiatement l'existence d'autrui. Sartre a mentionné la honte au commencement de ce chapitre, comme nous l'avons vu la dernière fois. Il précisait là que la honte est un mode de conscience qui, comme tout autre mode de conscience, peut être décrit en termes d'intentionnalité. Sa structure est intentionnelle au sens où elle est l'appréhension de quelque chose, et ici, ce quelque chose c'est moi-même, qui a "honte" de moi-même. La honte accomplit donc une relation interne de moi à moi. Mais la honte n'est pas réflexive, en dépit du fait qu'elle est une conscience de soi, parce que je ne peux avoir honte de moi-même que devant quelqu'un d'autre. Dans la honte, l'autre est l'indispensable médiateur entre moi et moi-même, au sens où je ne peux avoir honte de moi que lorsque j'apparais devant autrui. La description de Sartre est à nouveau ici tout à fait convaincante : je n'ai honte que lorsque je vois ma conduite à travers les yeux de l'autre, du fait que je suis alors mis dans la position de me juger moi-même de manière objective. Mais ce processus d'auto-objectivation est quelque chose qui arrive du dedans de moi-même, de sorte que dans la honte je reconnais que je suis tel que l'autre me voit : "La honte est par nature reconnaissance" (260). Je ne procède pas à une comparaison entre moi tel que je suis pour moi-même et moi tel que je suis pour l'autre, parce qu'une telle comparaison entre mon être-sujet et mon être-objet est impossible, mais au contraire l'autre me révèle comme un type d'être nouveau que je suis maintenant pour moi-même : "La honte est la honte de soi devant autrui. Les deux structures sont inséparables" (260)., ce qui veut dire que dans la honte j'ai une relation d'être avec autrui.

Mais il est nécessaire de décrire de manière plus détaillée la transformation que l'autre produit ainsi en moi. Je ne peux pas réellement dire que je suis avec moi-même quand je suis seul, parce qu'alors je suis totalement ouvert au monde et que cette forme de conscience irréfléchie n'a pas besoin de la notion du soi. La conscience irréfléchie est pure ouverture au monde, elle est une intériorité purement transparente qui n'a aucune "profondeur" et qui peut par conséquent être complètement absorbée par le monde. La conscience irréfléchie peut être définie comme une relation immédiate à soi, alors que dans la réflexion, le soi est donné sous la forme d'un objet. La conscience irréfléchie est en fait une conscience non personnelle : elle n'est pas mienne, parce qu'elle ne possède pas la consistance du soi. Lorsque je vis dans le monde, je suis complètement absorbé par les tâches que j'ai à accomplir et je ne suis conscient que de ce qui doit être fait. En tant que telle, la conscience irréfléchie est complètement impersonnelle.

L'apparition de l'autre produit une transformation radicale de la conscience irréfléchie : un soi fait irruption au cœur de celle-ci. Mais la situation ici n'est pas la même que celle où se trouve la conscience réflexive, parce que le soi qui a fait irruption en moi m'est inconnu. Dans la honte ou la fierté, qui est le contraire de la honte, je fais l'expérience d'un soi comme "présent comme un moi que je suis sans le connaître" (300), parce que "la honte ou la fierté ... me font *vivre*, non *connaître*, la situation de regardé" (300). Dans la honte ou la fierté, mon moi m'échappe, de sorte qu'il s'agit là d'expériences d'aliénation, de mon devenir étranger à moi-même. Ainsi le lien entre ma conscience irréfléchie et mon moi, qui est regardé par l'autre, est un

rapport d'être et non de connaissance. Sartre décrit cette situation à l'aide d'une métaphore frappante, la métaphore de l'hémorragie : en tant que regardé, "je m'écoule hors de moi-même", parce que "le regard d'autrui me fait être par delà mon être dans le monde" (300).

Dans la honte, je me reconnais moi-même comme le moi que l'autre fait de moi : "Je suis cet être. Pas un instant, je ne songe à le nier, ma honte est un aveu." (301). La situation est complexe. D'un côté j'ai avec cet ego une relation d'être, parce qu'il est ma propre conscience. Mais de l'autre, cet ego n'est pas identique à ma conscience irréfléchie, de sorte que ce que je suis, je le suis pour l'autre. Cet ego est ce que je suis mais aussi un objet dont je suis séparé par la subjectivité de l'autre : "Ainsi cet être n'est pas mon possible... il est au contraire la limite de ma liberté... il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître, sans même pouvoir en sentir le poids... Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical ; et ce néant, c'est la liberté d'autrui" (301). Mais le paradoxe est ici que je réclame comme mienne cette liberté d'autrui et que j'affirme ainsi une profonde unité des consciences, dont Sartre souligne qu'elle n'a rien à voir avec l'harmonie préétablie que Leibniz instaurait entre les monades, parce que dans ce cas Dieu n'est nullement requis pour garantir cette unité d'être entre moi et autrui.

Il semble qu'une telle description corresponde à la double exigence impliquée par l'existence d'autrui. Du fait de l'émergence de l'ego dans l'expérience de la honte, la conscience devient autre qu'elle-même et s'ouvre d'elle-même à l'autre. Elle est un objet pour celui-ci qui constitue le pôle de son échappée hors d'elle-même. L'altérité de l'autre est par conséquent bien respectée, puisque la relation de la conscience à l'ego "honteux" n'est ni une relation d'identité ni une relation de connaissance. Mais d'un autre côté, la conscience "aliénée" demeure une conscience, cet ego "honteux" n'est pas quelqu'un d'autre et l'autre n'est pas entièrement extérieur au moi et demeure accessible : l'autre est l'autre côté de l'ego "honteux", le moi en fait l'expérience comme d'une transcendance et son altérité n'est pas contradictoire avec sa présence à la conscience de l'ego "honteux". Pour Sartre, la relation à l'autre est fondée sur l'expérience de l'être pour l'autre. Cela signifie que la conscience n'a rien à voir avec l'autre en tant que tel, mais toujours seulement avec soi-même, et cela préserve la transcendance de l'autre, qui ne peut jamais être connu sans devenir un objet. La conscience fait ainsi l'expérience de soi comme d'un ego inconnu, qui doit être lié à l'autre.

Mais l'apparition de l'autre n'est pas seulement l'expérience de la transformation de la conscience, c'est aussi l'expérience de la transformation du monde. Dans la conscience irréfléchie, la conscience et le monde sont corrélatifs et le monde n'est que le corrélat de ma conscience, il est le royaume de mes possibilités. L'apparition de l'autre rompt cette corrélation, au sens où le monde devient alors le royaume des possibilités de l'autre et échappe ainsi à ma liberté.

En outre, l'ego qui est révélé dans la honte apparaît comme un être dans le monde. En d'autres termes, la conscience découvre qu'elle appartient à un monde dans lequel elle est sans protection, elle découvre ainsi sa propre extériorité et

vulnérabilité : ce que j'apprends dans l'expérience de l'être-vu, c'est que "je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis en aucun cas m'évader de l'espace où je suis sans" (298). Du fait de l'apparition de l'autre, le monde devient ambigu, il est à la fois le royaume de mes possibilités, de ma liberté, mais aussi celui de la liberté de l'autre, de sorte qu'il contient maintenant une indétermination et une profondeur dont je ne peux pas me rendre maître. L'apparition de l'autre produit une désintégration des relations qui reliaient les objets de mon univers : "C'est comme un arrière-fond des choses qui m'échappe par principe et qui leur est conféré du dehors" (294). Lorsque je suis seul et que je rentre chez moi, je ne fais pas l'expérience de la distance entre moi et la porte de ma maison comme une distance spatiale, elle n'est perçue que comme corrélative à mon projet de rentrer chez moi. Mais lorsque l'autre fait son apparition, je fais l'expérience de la spatialité : la même distance devient une portion d'espace entre moi en tant qu'être dans le monde et la porte, qui peut maintenant être mise en relation avec la liberté de l'autre : alors "se déploie une spatialité qui n'est pas *ma* spatialité, car au lieu d'être un groupement *vers moi* des objets, il s'agit d'une orientation qui me fuit" (293). Le monde m'échappe et, comme le dit Sartre, c'est comme si le monde était "percé d'un trou de vidange au milieu de son être et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou" (295).

Mais en même temps, un ego émerge dans le cœur même de ma conscience et le monde devient ce qui m'échappe, ce qui veut dire que l'ego n'est rien autre que mon être au milieu du monde, que ma soumission aux lois d'une nature transcendante. Comme Sartre le souligne : "Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance. C'est qu'en effet, pour quiconque s'en fait le témoin, c'est-à-dire se détermine comme n'étant pas cette transcendance, elle devient transcendance purement constatée, transcendance-donnée, c'est-à-dire qu'elle acquiert une nature du seul fait que l'autre... lui confère un dehors... S'il y a un autre... j'ai un dehors, j'ai une nature ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre" (302). Ma conscience découvre donc en même temps sa propre extériorité et l'extériorité du monde. Il y a là une différence marquée entre Husserl et Sartre. Pour Husserl, comme nous l'avons vu, l'autre est requis afin de garantir la validité de la connaissance et l'objectivité du monde. Pour Sartre, l'apparition de l'autre est en même temps la révélation du caractère empirique de l'ego et de la transcendance du monde, de sorte qu'il y a comme une révélation simultanée de l'autre, de l'ego et du monde.

Mais une question demeure : Comment l'autre se révèle-t-il à moi ? Nous avons souligné que dans la honte l'autre ne nous apparaît pas lui-même, mais est simplement l'autre côté de mon être-vu. Il semble qu'en fait l'autre n'"apparaît" pas réellement et ne peut pas être considéré comme appartenant au monde. Sartre remarque que "l'autre est l'être vers qui je ne tourne pas mon attention" (308), qu'il est "le pôle concret et hors d'atteinte de ma fuite, de l'aliénation de mes possibles et de l'écoulement du monde vers un autre monde" et qu'il ne peut se distinguer de cette aliénation et de cet écoulement. Il n'est donc pas réellement présent, mais il "hante" cet écoulement et il ne devient une présence qui se fige que si je tente de l'objectiver : "Si je suis tout entier à ma honte, par exemple, autrui est la présence immense et

invisible qui soutient cette honte et l'embrasse de toute part" (308). L'autre m'est par conséquent présent sans distance et c'est pourquoi Sartre parle avec éloquence de "cette présence immédiate et brûlante du regard d'autrui" qui est l'expérience même de la honte (309).

Cela implique donc que l'autre ne fait pas partie du monde : "Par le regard de l'autre, je fais l'épreuve concrète qu'il y a un au-delà du monde. Autrui m'est présent sans aucun intermédiaire comme une transcendance qui n'est pas la mienne. Mais cette présence n'est pas réciproque... Transcendance omniprésente et insaisissable... tel est le regard de l'autre quand je l'éprouve d'abord comme regard" (309). En faisant l'expérience du regard, je fais l'expérience de la subjectivité insaisissable de l'autre et de son infinie liberté. On comprend alors pourquoi Sartre a pu dire quelques pages auparavant, dans un passage où il se réfère à Kafka, que "Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite" (305). Car, comme Sartre l'explique, le regard ne peut pas être rapporté à un nombre déterminé de sujets, du fait que l'expérience de la pluralité et de la singularité n'est possible que dans le monde. De sorte qu'il y a deux possibilités de se détourner du regard d'autrui : soit en regardant ceux qui me regardent et en faisant ainsi d'eux une multiplicité de consciences existant dans le monde, soit en tentant d'unifier le regard d'autrui en un être infini et en obtenant ainsi la notion purement formelle de Dieu compris comme le sujet omniprésent et infini pour lequel j'existe (321). En fait nous ne faisons jamais l'expérience ni d'un unique regard ni d'une pluralité de regards, mais "il s'agit plutôt d'une réalité impalpable, fugace et omniprésente" à laquelle "il convient de réserver le mot "on"" (321) On comprend à partir de là que Sartre puisse affirmer : "Perpétuellement, où que je sois, *on* me regarde. *On* n'est jamais saisi comme objet, il se désagrège aussitôt".

Sartre peut par conséquent définir la honte comme "le sentiment originel d'avoir mon être dehors, engagé dans un autre être et, comme tel, sans défense aucune", comme "la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours" et comme "*le sentiment de chute originelle*", au sens où du fait d'autrui je suis tombé dans le monde et ai désormais besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis (328). La honte est ainsi l'appréhension unitaire de trois dimensions : "*J'ai honte de moi devant autrui*", ce qui suppose la simultanéité de mon être conscient de mon propre être et mon être un objet pour l'autre (329).

Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir pour Sartre de rapports harmonieux avec autrui. C'est ce qui explique qu'il fasse plus de place aux expériences concrètes où nous nous découvrons en conflit avec autrui qu'à celles où nous sommes en communauté avec lui et qu'il consacre des analyses plus convaincantes à la haine et au sadisme qu'à l'amour qui, selon lui, débouche toujours sur un échec.

Il n'y a pas pour Sartre de possibilité réelle de respect de la liberté d'autrui, pas même dans l'indifférence, car notre situation originelle est celle du face à face avec autrui, dont notre seule existence limite déjà sa liberté sans qu'aucun de nos actes puisse changer quoi que ce soit à cette injustice première. Sartre, bien qu'athée déclaré, trouve ici un fondement philosophique à l'idée de culpabilité et de péché. Il déclare en effet : "Ainsi, le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre, et quelles que soient mes relations ultérieures avec l'autre, elles ne seront

que des variations sur le thème originel de ma culpabilité" (450). C'est donc sur le fond d'une telle culpabilité fondamentale à l'égard d'autrui que l'on peut comprendre le phénomène de la haine qui consiste à vouloir purement et simplement la mort de l'autre.

En fait c'est au sadisme plus qu'à la haine proprement dite que Sartre consacre l'analyse la plus détaillée. Ce que veut le sadique en effet, c'est asservir l'autre, se l'approprier. Le désir, auquel Sartre consacre aussi une longue analyse, est également désir d'appropriation de l'autre. Mais comme le souligne très justement Sartre, l'expérience du désir est l'expérience d'un trouble : je suis complice de mon propre désir, il me compromet (428), car il est "chute dans la complicité avec le corps". L'être qui désire, c'est donc la conscience en tant qu'elle se fait corps : "dans le désir, explique Sartre, je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui" (429). Ce que veut le désir, c'est certes atteindre l'autre dans sa chair, mais pour cela il est nécessaire que je m'incarne moi-même, de sorte que "je ne désire qu'avec mon trouble, je ne dénude l'autre qu'en me dénudant moi-même" (436). Le sadisme, qui manifeste l'échec du désir, est refus du trouble et de la compromission, et donc de l'incarnation : le moment du sadisme dans la sexualité, c'est, selon Sartre, celui où le sujet incarné "dépassé son incarnation pour s'approprier l'incarnation de l'autre" (439). Le sadique refuse sa propre chair, il se veut pure conscience et pure liberté afin de pouvoir traiter l'autre comme pur objet et pur ustensile. Ce qu'il veut en effet, souligne Sartre, "c'est la non réciprocité des rapports sexuels" (440), afin de jouir d'être une puissance d'appropriation face à un être captif de sa propre chair. Pourtant ce qu'il recherche, ce n'est pas seulement la possession du corps de l'autre, mais de sa liberté même. C'est pourquoi il exige des preuves de l'asservissement de l'autre : "il visera à faire demander pardon, il obligera par la torture et la menace l'autre à s'humilier, à renier ce qu'il a de plus cher" (443). Sartre marque ici la différence qui sépare la simple volonté de domination du sadisme : le sadisme en effet ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture, ce qu'il cherche, c'est à ce que l'autre renie de lui-même sa propre liberté. C'est pourquoi, explique-t-il, "le moment du plaisir est pour le bourreau celui où la victime renie ou s'humilie", car le reniement ou le fait de s'humilier devant l'autre demeurent des actes libres, ils proviennent d'une *décision* de la victime, jugeant que la douleur est devenue insupportable. C'est la raison pour laquelle celui qui a cédé à la torture vivra son reniement par la suite dans le remords et la honte, sans pouvoir s'exonérer et se sentant coupable de n'avoir pas su résister.

La force de l'analyse que Sartre nous propose du sadisme vient de ce qu'il le conçoit comme existant en germe dans le désir, car à partir du moment où celui-ci devient désir d'appropriation, la complicité charnelle avec l'autre se voit rompue et dès lors le sadisme devient possible. Il est donc, tout comme son opposé, le masochisme, ce qui menace de l'intérieur le désir sexuel : "Ainsi le sadisme et le masochisme sont-ils les deux écueils du désir, soit que je dépasse le trouble vers une appropriation de la chair de l'autre, soit que, enivré de mon propre trouble, je ne fasse plus attention qu'à ma chair et que je ne demande plus rien à l'autre, sinon d'être le regard qui m'aide à réaliser ma chair" (444).

Mais le sadisme lui aussi échoue, car ce qu'il cherche à s'approprier, c'est la liberté de l'autre, laquelle demeure par principe hors d'atteinte. C'est d'ailleurs pourquoi il s'acharne sur sa victime, laquelle, même anéantie par la douleur, continue de témoigner de sa liberté inaliénable et parvient, jusque dans la mort, à échapper à sa prise. Pour Sartre en effet, autrui est par principe insaisissable (449), et c'est, d'une certaine manière, ce que comprend celui qui cède à la haine, laquelle, déclare Sartre, "équivaut à projeter de réaliser un monde où l'autre n'existe pas" (451). Contrairement donc au sadisme, qui est jouissance de l'abjection de l'autre et de l'humiliation qui lui est faite, la haine n'abaisse pas l'objet haï. Il ne s'agit pas en effet de mettre l'accent sur telle ou telle particularité de l'autre, tel travers, tel trait physiologique, tel acte particulier, car ce qui est haï en l'autre, c'est son *existence en général*. Ce qui est ainsi reconnu, c'est donc paradoxalement la liberté de l'autre, c'est-à-dire le pouvoir qu'il a sur moi. Sartre fait ici une subtile différence entre haïr et détester. On peut en effet détester chez quelqu'un tel trait de caractère, tel vice ou au contraire telle vertu. Mais ce que l'on hait, c'est, par delà ses qualités et ses défauts, l'ensemble de l'individu. La haine n'est donc pas nécessairement la réponse à un mal infligé par l'autre, elle peut aussi naître à l'occasion d'un bienfait. Sartre note en effet avec perspicacité que la reconnaissance est proche de la haine. Reconnaître le bienfait de l'autre, c'est en effet, note-t-il, reconnaître que l'autre a librement agi, sans contrainte aucune, ni physique, ni morale, et qu'il est ainsi entièrement responsable de son acte, alors que celui qui l'a reçu n'en a finalement été que le prétexte. Inonder l'autre de ses bienfaits, c'est donc lui faire subir notre propre liberté et nous attirer soit son amour soit sa haine, puisque nulle indifférence ne peut alors être de mise.

La haine, on le voit, a ainsi une portée ontologique : c'est l'être même de l'autre qui en est l'objet. Elle ne porte donc pas seulement sur un autre en particulier, mais elle est, comme le souligne Sartre, "haine de tous les autres en un seul" (452), car "ce que je veux atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le principe général de l'existence d'autrui". La haine est donc une guerre contre l'autre en général, elle a pour projet de libérer celui qui hait de tout asservissement à l'égard des autres. C'est la raison pour laquelle elle inquiète même ceux qui ne sont pas explicitement visés par elle. La haine que quelqu'un porte à un autre, note Sartre, je la désapprouve et je cherche à la supprimer, car j'ai conscience qu'elle me concerne, moi aussi, et qu'elle se réalise contre moi. C'est ainsi que "la haine réclame elle-même d'être haïe", qu'elle fait donc tache d'huile, tout comme l'amour, car elle met à découvert la liberté de chacun de nier l'existence de tous les autres.

Mais pour Sartre, la haine, comme d'ailleurs toutes les conduites possibles à l'égard de l'autre, est un échec. Car son projet initial, qui est la suppression des autres consciences, n'est pas réalisable. Il est certes possible, on ne le sait que trop, que, par un "passage à l'acte", la haine débouche sur l'homicide. Mais l'abolition physique de l'autre, pour être vécue comme le triomphe de la haine, implique la reconnaissance que l'autre a existé au passé, et qu'il m'a donc au passé asservi. "Celui qui, une fois, a été pour autrui est contaminé dans son être pour le restant de ses jours" (452) affirme Sartre. La haine qui vise à la reconquête d'une liberté totale en éliminant cette limite à la liberté qu'est autrui est donc nécessairement vaine, puisque l'autre, une fois détruit,

emporte dans la tombe la clé même de cette liberté. Ainsi, conclut Sartre, "le triomphe de la haine se transforme, dans son surgissement même, en échec" (453), car elle ne représente que l'ultime tentative, la tentative désespérée de sortir de l'aliénation originelle qui est la mienne et qui vient de ce que je tiens mon propre être d'autrui.

Mais haine et sadisme s'adressent encore à ce qu'il y a d'humain dans l'homme : la haine n'abaisse pas celui auquel elle s'adresse, de telle sorte qu'une espèce d'égalité s'installe entre celui qui haït et celui qui est haï ; quant au sadique, il ne peut jouir de l'abaissement de sa victime que parce qu'il parvient encore à s'identifier à elle. C'est pourquoi, en s'appuyant sur les analyses mêmes de Sartre, on pourrait considérer que la forme extrême du mal repose non sur la haine et la jouissance prise à la souffrance d'autrui, mais sur l'indifférence à l'égard de l'humain comme tel.

La véritable pulsion destructrice n'exige-t-elle pas en effet comme sa condition même de possibilité la déshumanisation de l'autre ? L'indifférence à l'autre, au regard de l'autre sur moi, a été décrite par Sartre comme une sorte de cécité volontaire à l'autre (420), par laquelle celui-ci se voit réduit à sa seule fonction ou considéré comme un simple obstacle à éviter. L'autre est donc ici susceptible d'être entièrement instrumentalisé pour servir l'ensemble de mes *intérêts*, et non pour me donner un *plaisir* immédiat, comme c'est le cas dans le sadisme. Il faut certes ici remarquer que l'instrumentalisation de l'autre est inévitable dans la vie en commun, où nous sommes contraints, pour agir, d'aborder les autres dans le cadre de leur fonction. Mais cela n'exige nullement de nous que nous les réduisons entièrement à celle-ci. Kant a fort bien su marquer cette différence dans une des formulations qu'il donne de son impératif catégorique : "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours *en même temps* comme une fin, et jamais *simplement* comme un moyen".

En ce qui concerne Sartre, qui a le mérite de nous donner une analyse phénoménologique de l'indifférence, il voit dans cette attitude de négation de l'autre en tant qu'autre, comme dans toutes les conduites à l'égard d'autrui, une impasse. Cette cécité à l'autre qu'est l'indifférence ne délivre en effet qu'en apparence du regard de l'autre, puisque l'indifférent continue à être vu sans pouvoir l'éprouver et donc sans pouvoir s'en défendre. L'indifférence à autrui est donc nécessairement accompagnée d'inquiétude et de malaise. Et certes, on peut voir dans l'indifférence une sorte de défense visant à se protéger du regard d'autrui. On a affaire alors à une indifférence feinte, caractérisant la timidité ou la pudeur extrêmes. Car l'indifférence est une conduite diamétralement opposée à la haine : la haine veut détruire l'autre en tant qu'autre, alors que l'indifférence vise au contraire à ôter à l'autre son altérité. La haine, nous l'avons vu, peut déboucher sur l'homicide, la destruction effective de l'autre. L'indifférence, elle, consiste en une sorte de destruction *spirituelle* de l'autre, et c'est pourquoi, lorsqu'elle n'est plus une feinte, mais devient une conduite habituelle, elle peut être considérée comme une figure plus fondamentale du mal, qui est précisément toujours d'essence spirituelle, que la haine.

La xénophobie, à savoir la haine de l'autre en tant qu'il est étranger (*xenos*), n'est peut-être donc pas la figure du mal absolu. Celui-ci est peut-être plutôt atteint là

où ne règne nulle cruauté, mais où domine le souci de l'ordre et de la bonne gestion du matériel humain, que ce soit en vue de sa destruction, comme c'est le cas dans les diverses sortes d'extermination, ou que ce soit en vue de sa rentabilisation, comme c'est le cas dans toutes les formes de mise en esclavage. N'est-ce pas en effet dans l'indifférence souveraine des exterminateurs et des esclavagistes que l'on peut voir la forme la plus achevée du mal, en même temps que l'expression de la plus grave des pathologies : l'incapacité à reconnaître le *phénomène humain* ?

Il y aurait donc pire que la haine, pire que la colère, la discorde et la guerre, pire que tout ce qui oppose entre eux les hommes : l'indifférence, la réduction de l'homme à l'état de pur produit, de pure marchandise, de pure force de travail à utiliser ou de pur déchet à éliminer.

III MERLEAU-PONTY LE CORPS DE L'AUTRE : LA COEXISTENCE AVEC AUTRUI

Nous avons vu que dans ses descriptions de l'expérience de l'autre, Sartre tentait de demeurer fidèle à l'expérience immédiate, mais qu'en dépit de cette volonté, il continuait de se situer dans la position théorique et cartésienne d'un dualisme qui oppose une pure conscience à un pur objet. Si nous voulons réellement rencontrer l'autre dans le monde, il nous faut abandonner cette abstraite opposition du sujet et de l'objet et montrer que la relation entre moi et l'autre n'est pas une relation entre de pures consciences, mais qu'elle implique notre être dans le monde, c'est-à-dire notre corporéité. C'est exactement ce que Merleau-Ponty tente de montrer dans ses premières œuvres, *La structure du comportement*, publiée un an avant *L'être et le néant*, et la *Phénoménologie de la perception*, publiée deux ans après, en 1945. Merleau-Ponty est de trois ans plus jeune que Sartre⁵, mais ils se sont rencontrés à l'ENS Ulm, ils partagent le même intérêt pour la phénoménologie et la philosophie de l'existence. Une profonde amitié se développe entre eux et à la libération, ils fondent ensemble *Les Temps modernes*, revue dont Sartre est le directeur en titre, mais c'est Merleau-Ponty qui en assure la direction éditoriale. Une brouille occasionnée par une grave divergence politique sur le rapport de l'intellectuel au parti communiste les sépare en 1953, et jusqu'à la mort de Merleau-Ponty en 1961. On peut considérer Sartre, à côté de Lévinas, comme l'introducteur des philosophies de Husserl et de Heidegger, et Merleau-Ponty, à partir de 1939, a été celui qui en France, avec Lévinas, a le plus contribué à faire connaître la phénoménologie husserlienne. Il a, de 1939 jusqu'à sa mort, lu beaucoup de manuscrits et de textes alors non publiés de Husserl, et il avait une connaissance beaucoup plus approfondie que Sartre de l'œuvre

⁵ Né en 1908, Merleau-Ponty disparaît, emporté par une crise cardiaque en 1961, à 53 ans. Sartre, né en 1905, lui survivra près de vingt ans et mourra en 1980. Quant à Lévinas, né en 1906, il meurt à l'âge de 90 ans, en 1996.

du fondateur de la phénoménologie. Lévinas a publié dès 1931 sa traduction des *Méditations cartésiennes*, ce qui explique que la fameuse discussion du problème de l'autre qui constitue la cinquième méditation était déjà connue en France avant la guerre. Merleau-Ponty tente de montrer dans l'interprétation qu'il donne de la philosophie de Husserl, que celle-ci ne peut pas être réduite à un simple idéalisme, précisément parce qu'il y a pour lui un problème de l'autre, alors que pour l'idéalisme en général, ce problème ne se pose pas, comme le montre l'exemple de Descartes. Il faut rappeler ici ce passage de la deuxième *Méditation* où Descartes explique que regardant par la fenêtre, il ne voit dans la rue que des manteaux et des chapeaux, qui pourraient fort bien dissimuler des automates, et c'est uniquement en faisant appel à ma raison, que j'en viens à juger que ce sont des hommes. Pour Descartes, il n'y a donc pas de perception possible de l'autre en tant que tel. Dans le cas de Kant, il en va à peu près de même, du moins si nous en restons au niveau de la pure connaissance où le monde est réduit à une signification qui a une même valeur pour tous les sujets, parce qu'ils participent tous de la même conscience prépersonnelle. L'idéalisme ne connaît pas le problème de l'autre, parce qu'il considère le moi et l'autre comme de purs esprits qui sont immédiatement connectés l'un à l'autre.

Au contraire, comme Merleau-Ponty l'explique dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, il y a un problème de l'autre et un paradoxe de l'alter ego pour Husserl, parce que pour lui l'ego et l'alter ego sont définis par leur situation et leur corporéité, ils ne sont pas de purs esprits, mais ils sont aussi l'extériorité qu'ils se présentent l'un à l'autre. Cela implique que dans la réflexion, tous deux découvrent en eux-mêmes non seulement une présence à soi, une pure intériorité, mais aussi leur propre extériorité qui les expose au regard l'un de l'autre. La conscience de soi ne peut par conséquent pas être réduite à un moi isolé, mais la subjectivité doit être comprise, comme le veut Husserl, comme une intersubjectivité. Le vrai *cogito* ne découvre par conséquent pas seulement la présence à soi spirituelle de l'ego, mais aussi son incarnation et sa situation historique. Le vrai *cogito* rompt donc avec l'idéalisme et découvre le sujet comme être dans le monde. La stratégie de Merleau-Ponty consiste ici à combiner le *cogito* cartésien, l'intersubjectivité husserlienne et l'être dans le monde heideggérien. Merleau-Ponty adopte l'idée, partagée par Descartes et Husserl, qu'un certain solipsisme est insurmontable, du fait que l'expérience véritable des autres apparaît impossible, puisque qu'ils ne sont pas pour moi ce qu'ils sont pour eux-mêmes. A cet égard, il demeure en accord avec Sartre, qui insiste sur le fait que l'on ne peut réellement faire l'expérience de l'autre. Mais en même temps, il souligne que l'expérience de l'autre est indéniable, de sorte que ce qui apparaît comme une impossibilité logique n'a jamais cessé d'être accepté d'un point de vue pratique et que par conséquent on peut octroyer aux autres une "présence indirecte", comme l'a montré Husserl. Merleau-Ponty, par opposition à Sartre, prend l'approche husserlienne du problème d'autrui comme point de départ, et il fait de la cinquième *Méditation* de Husserl une lecture bien différente de celle de Sartre.

Il y trouve en effet un certain nombre d'idées que l'on trouve chez Husserl qui doivent être maintenues : Premièrement, l'idée que les autres sont perçus latéralement

et non frontalement comme c'est le cas pour les objets. Pour Merleau-Ponty cela explique que les autres tirent leur origine de moi, ils sont réellement des alter ego. Deuxièmement, l'idée que l'autre apparaît comme une "zone interdite" dans notre expérience, puisque, au contraire des objets, la présence de l'autre inclut un aspect qui ne peut jamais être vérifié. Mais cela ne veut pas dire pour Merleau-Ponty que l'autre est "au-delà du monde" comme c'est le cas pour Sartre, mais qu'autrui est un cas particulier de phénomène qui ne peut pas être complètement compris. Et troisièmement, l'idée que dans la perception du comportement de l'autre, la corporéité du moi permet la compréhension de la corporéité de l'autre et qu'il y a un "transfert intentionnel" entre le corps propre et le corps de l'autre qui n'est pas une opération logique, un raisonnement, mais une "opération vitale".

Mais, en dépit de ces idées importantes, Merleau-Ponty trouve que Husserl demeure incapable de rendre compte de l'expérience de l'autre, parce que son point de départ demeure le *cogito* cartésien. Le problème de l'autre doit par conséquent être considéré dans une perspective non dualiste, ce qui implique que ce qu'il s'agit de prendre avant tout en considération, c'est la corporéité du sujet. C'est ce que Merleau-Ponty fait dans les premiers chapitres de la *Phénoménologie de la perception* en montrant que l'expérience du corps propre n'est pas l'expérience d'un objet, mais de quelque chose qui constitue un troisième genre d'être entre le sujet et l'objet.

Mon corps n'est pas une chose du monde, un simple objet, parce que je ne peux pas le percevoir en totalité : je ne peux pas voir ma face ou mon dos, et je ne peux pas quitter mon corps ou le laisser derrière moi et prétendre que je suis un pur esprit. Mon incarnation n'est par conséquent pas quelque chose de contingent, mais une part essentielle de ma subjectivité, ce qui implique que nous ne puissions plus nous considérer nous-mêmes comme une pure intériorité. Être un sujet pour Merleau-Ponty ne signifie pas donner une signification aux objets du monde, mais s'ouvrir au monde par son corps et être dans le monde sur un mode non objectif. Lorsque je veux aller quelque part ou prendre un objet, ce n'est pas comme si j'étais une pure conscience qui doit mouvoir cette portion d'espace qu'est mon corps, selon la représentation qu'elle se fait de l'espace à couvrir, mais c'est mon corps lui-même qui fait le geste et accomplit le mouvement. Nos perceptions et nos gestes naturels sont la preuve que nos corps ont une connaissance du monde qui n'est pas une représentation et qui n'implique aucun raisonnement, mais qui est quelque chose comme une familiarité, une complicité avec le monde. Cela veut dire que, dans la mesure où elle est incarnée, la subjectivité ne peut pas être totalement transparente à elle-même, elle ne peut pas avoir d'elle-même une connaissance évidente et absolue, parce qu'elle n'est pas au-dessus du monde et de la nature, mais demeure attachée à eux. Au commencement du chapitre traitant d'« Autrui et du monde humain » dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous ne pouvons pas considérer la subjectivité, comme c'est le cas dans la philosophie traditionnelle, comme une pure immanence ou intériorité, comme une pure identité avec soi-même, parce que nous sommes toujours des "êtres naturels" et parce que la nature n'est pas seulement hors de nous, mais en nous, "visible au centre de la

subjectivité"⁶. Je ne suis pas l'auteur de ma propre existence, je ne décide pas du passage du temps, et c'est la raison pour laquelle je ne peux pas devenir une pleine individualité. Comme Merleau-Ponty le dit "ma vie volontaire et rationnelle se sait donc mêlée à une autre puissance qui l'empêche de s'accomplir et lui donne toujours l'air d'une ébauche" (398). Cela implique que "le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible" et que "je ne fais jamais un avec moi-même" car "tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre" (399). Je ne me fais pas moi-même être, mais je suis né, ce qui veut dire que le fondement de mon propre être est hors de moi et que je suis donné à moi-même de sorte que je ne serai jamais capable de coïncider totalement avec moi-même, puisqu'une vie anonyme demeure toujours en moi, comme quelque chose que je ne puis pas complètement maîtriser. Comme Merleau-Ponty le souligne, "je suis porté dans l'existence personnelle par un temps que je ne constitue pas" (399).

Pour Merleau-Ponty, la constitution de la subjectivité implique nécessairement le phénomène de l'incarnation. Mais si le sujet doit être compris comme un sujet concret et incarné, cela veut dire que la signification du monde elle aussi doit être transformée. En tant que monde qui existe pour un corps et non seulement pour une conscience, il ne peut plus être la totalité des objets, mais le milieu dans lequel nous vivons. Un tel "monde de la vie", comme Husserl le nommait dans sa dernière philosophie, ne peut pas être donné de manière frontale, comme le sont les objets, il peut seulement être expérimenté de manière latérale, comme quelque chose qui entoure le corps propre. Je suis une partie du monde, de sorte qu'il ne peut jamais devenir un pur objet pour moi. Cela veut dire que le monde ne peut être compris que comme quelque chose de complètement "transcendant", comme le dit Husserl, c'est-à-dire extérieur et étranger à moi, de sorte que je n'ai pas à trouver un moyen d'entrer en lui, comme si j'en étais séparé, et emprisonné dans une intériorité close. En outre, le monde n'est jamais pour moi, comme Merleau-Ponty le souligne, un monde seulement naturel, mais aussi toujours un monde culturel : "Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe" (399). Il y a toujours dans mon monde "une atmosphère d'humanité" qui est répandue par les objets culturels qui sont une preuve que d'autres que moi habitent le monde et que je ne suis donc pas seul au monde : "Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. On se sert de la pipe pour fumer, de la cuiller pour manger, de la sonnette pour appeler, et c'est par la perception d'un acte humain et d'un autre homme que celle du monde culturel pourrait se vérifier" (400). Nous trouvons dans le monde la présence indirecte des autres, non seulement dans les objets culturels, mais aussi sous la forme du corps des autres en tant qu'il est le porteur de leur comportement, et,

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 398. Dans la suite on indiquera simplement entre parenthèses le numéro de page correspondant au texte cité.

comme Merleau-Ponty le souligne, le corps d'autrui est "le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous" (401).

La question est par conséquent la suivante : "Comment un objet dans l'espace peut-il devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent-ils se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit ?" (401). Ce problème trouve déjà le début d'une solution aussitôt que nous cessons d'opposer de manière radicale la pure intériorité du sujet et la pure extériorité de l'objet. Comme Merleau-Ponty le déclare : "L'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective" (401). Comme nous l'avons déjà vu dans le cas de Descartes, si l'on considère le corps comme un pur objet physique, comme une simple mécanique, ni mon corps ni le corps d'autrui ne peuvent être compris en tant qu'ils sont "habités" par une conscience, de sorte qu'il devient radicalement impossible de trouver la trace de l'autre ou la mienne dans le monde, qui demeure le royaume de la pure objectivité. Pour la pensée dualiste et le point de vue cartésien, qui demeure celui de Sartre, il y a seulement deux modes d'être : l'être en soi, qui est celui de l'objet spatial, et l'être pour soi, qui est celui de la conscience (401-402). Dans cette perspective, la perception de l'autre personne est impossible, parce que cela impliquerait une opération contradictoire, au sens où je devrais en même temps considérer autrui comme un objet que je perçois et comme un sujet purement intérieur. Pour la pensée objective, il n'y a pas de place pour l'autre ni pour une pluralité de consciences, parce qu'à l'égard de l'autre, je ne peux pas être une conscience constituante, comme Sartre, qui demeure dans ce même cadre de pensée, l'avait clairement aperçu. Pour lui l'autre est un pouvoir constituant par rapport auquel je ne peux être moi-même qu'un objet. Mais si, comme Merleau-Ponty le déclare, "mon corps et le monde ne sont plus des objets coordonnés l'un à l'autre par des relations fonctionnelles du genre de celles que la physique établit", si "j'ai le monde" comme une sorte de prolongation de mon propre corps, si à travers lui je m'insère en lui en tant qu'individu, et si ma perception n'est plus considérée comme une constitution, mais comme l'expérience de mon inhérence dans les choses, si en bref, "Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté" (403). Pour le dire autrement : "si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps n'auraient-ils pas des consciences ?" (403).

Cela implique, comme cela a déjà été dit, une profonde transformation des notions de corps et de conscience. Le corps objectif n'est pas le corps qui est capable d'être habité par une conscience, mais un corps vivant que nous ne pouvons apercevoir qu'à travers un comportement. Nous devons donc reconnaître que le corps objectif, en tant qu'objet de l'anatomie et de la physiologie, est formé par appauvrissement à partir du phénomène primordial du corps pour nous, du corps de l'expérience humaine (403-404). Et la conscience doit aussi être considérée non comme constituante, mais comme percevante, c'est-à-dire comme un être dans le monde ou une existence, qui peut apparaître dans le monde à travers un comportement. *Percevoir le monde ou l'autre ne signifie pas les constituer, c'est-à-dire leur donner un sens.* Merleau-Ponty donne ici un exemple très convaincant,

l'exemple d'un bébé de quinze mois qui est capable de comprendre immédiatement la signification intersubjective d'un comportement, de sorte qu'il peut le reproduire sans passer par un raisonnement par analogie (404). Comme le dit Merleau-Ponty "il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps" (404), de sorte que mon corps n'est pas un objet pour lui, ni son corps un objet pour moi, mais tous deux ne sont que les manifestations d'un comportement.

Parce que le monde appartient à un corps, c'est-à-dire à un sujet prépersonnel, il devient possible pour lui d'appartenir en même temps à d'autres sujets prépersonnels : l'ego et le monde ne constituent plus des sphères closes, de sorte qu'autrui peut lui aussi voir le monde et participer à cette même subjectivité prépersonnelle que nous sommes tout deux du fait de notre corps. Autrui n'est jamais tout à fait un être personnel pour moi, tel que je le suis pour moi-même dans la réflexion. Mais je peux aussi trouver en moi-même un sujet prépersonnel et anonyme, de sorte qu'au niveau perceptif, le monde demeure indivisé entre ma perception et celle d'autrui. Comme Merleau-Ponty le souligne "En réalité, autrui n'est pas enclos dans ma perspective sur le monde parce que cette perspective elle-même n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception" (406). Je suis déjà en communication avec les autres êtres vivants à travers le simple fait que j'ai des fonctions sensorielles, un champ visuel, auditif et tactile, parce que je fais l'expérience de mon propre corps comme un pouvoir d'adopter certains modes de comportements et que à cet égard je découvre le corps d'autrui comme "un prolongement miraculeux de mes propres intentions" (406) au sens où son comportement aurait pu être le mien, car il est pour moi une manière familière de traiter le monde.

Mais je communique avec cet être vivant particulier qu'est l'être humain non seulement à travers l'usage des objets culturels, mais de manière essentielle à travers cet objet culturel primordial qui est le langage. Dans l'expérience du dialogue, comme nous le verrons bientôt, en lisant un texte tiré de *La prose du monde*, un terrain commun se voit constitué entre moi et l'autre, nous partageons un être duel, nous co-existons par l'intermédiaire d'un monde commun. C'est en fait dans ce monde commun que l'enfant existe. Merleau-Ponty remarque avec pertinence que "la perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes" (407). et que c'est seulement, comme ce célèbre psychologue genevois qu'est Piaget le montre, à l'âge de douze ans que l'enfant parvient à accomplir l'expérience réflexive du cogito et découvre que sa propre pensée n'est qu'un point de vue sur le monde, qui est différent de ce que le monde est en réalité. Mais le point de vue de l'adulte sur le monde n'est pas pour Merleau-Ponty auto-suffisant, et il faut en quelque sorte reconnaître que les enfants ont raison contre les adultes, parce qu'avant toute construction d'une vérité objective et avant toute adoption volontaire d'une position à l'égard du monde, il nous faut d'abord être situé dans un monde intersubjectif. Nous trouvons ici une référence à la lutte hégélienne des consciences que Merleau-Ponty considère comme un phénomène secondaire, car pour lui nous ne commençons par la guerre et la compétition, mais au contraire par la paix et la

communion : "Pour que la lutte puisse commencer, pour que chaque conscience puisse soupçonner les présences qu'elle nie, il faut qu'elles aient un terrain commun et qu'elles se souviennent de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfant" (408).

Merleau-Ponty se fait pourtant à lui-même une objection. En introduisant l'impersonnel au cœur de la subjectivité, n'avons-nous pas éliminé le problème de l'altérité de l'autre au lieu de trouver sa solution ? Si le sujet percevant est anonyme, le sujet perçu l'est également, de sorte que nous ne pouvons guère parler ici d'une expérience de l'autre. Je perçois le comportement de l'autre, son chagrin ou sa colère, mais ces émotions n'ont jamais tout à fait la même signification pour lui et pour moi : car pour lui ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations représentées, de sorte qu'elles "ne sont pas superposables" (409). Nous pouvons voir ici que toutes les difficultés inhérentes à la perception d'autrui ne proviennent pas seulement de la pensée objective, et que le conflit entre moi et autrui ne commence pas seulement lorsque nous pensons l'autre, mais qu'il est déjà là dans la vie pratique. Lorsque par exemple je tente de vivre dans un monde dans lequel je désire donner autant de place aux autres qu'à moi-même, je ne parviens pourtant pas à faire l'expérience d'une réciprocité qui pourrait me donner accès à l'alter ego parce que ce projet demeure malgré tout le mien. Une réelle coexistence doit être expérimenté des deux côtés. Merleau-Ponty en donne un exemple convaincant, celui d'un couple où il y a plus d'amour d'un côté que de l'autre et où en dépit de tous les efforts, il ne peut jamais y avoir une réelle communauté ni, selon l'expression de Merleau-Ponty, un réel "intermonde", mais seulement l'addition de deux mondes privés (410). Merleau-Ponty est par conséquent conduit à reconnaître qu'il y a "un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable" (411) et que c'est au niveau de l'expérience vécue que le cogito cartésien peut être considéré comme une vraie expérience : "Dépassé de tous côtés par mes propres actes, noyé dans la généralité, je suis cependant celui par lequel ils sont vécus", de sorte que je me découvre moi-même comme un "je indéclinable qui n'a pas d'équivalent dans le monde" (411).

"C'est donc bien au solipsisme que nous sommes ramenés et le problème apparaît maintenant dans toute sa difficulté" écrit alors Merleau-Ponty (412). L'analyse à laquelle il a procédé n'était donc pas assez radicale. Ce qui a à être expliqué, est, comme c'était déjà le cas pour Sartre, le fait que le moi, en tant que présence à soi, a une relation d'être avec autrui. Mais Merleau-Ponty ne peut pas considérer la présence à soi de l'ego comme un pur être pour soi. Pour lui "le phénomène central qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui consiste en ce que je suis donné à moi-même" (413), ce qui veut dire que je suis toujours déjà situé et impliqué dans un monde physique et social, de sorte que ma liberté n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. Je ne peux par conséquent pas réellement quitter le monde et prétendre me retirer dans une intériorité inaliénable, bien que je puisse néanmoins toujours garder dans toute situation de fait une faculté de recul. C'est exactement ce que Sartre voulait dire lorsqu'il déclarait que "nous sommes condamnés à la liberté" et Merleau-Ponty reprend ici cette idée lorsqu'il déclare que "c'est pour moi une destinée d'être libre" (413). Mais il précise : "Je ne peux fuir l'être que dans l'être, par exemple, je fuis la société dans la nature et

le monde réel dans un imaginaire qui est fait des débris du réel" (413), de sorte que quand je nie quelque chose, cela signifie toujours l'affirmation de quelque chose d'autre. Merleau-Ponty note que je peux nier que les autres existent et ainsi développer une philosophie solipsiste, mais en le faisant, je suppose une communauté d'êtres parlants, de sorte que j'affirme à la fois de manière contradictoire le solipsisme et l'existence d'autrui. Si nous disons, comme le ferait Sartre, que le regard de l'autre me transforme en un objet et me nie, il nous faut reconnaître que ce refus de communication est encore une forme de communication, précisément parce que l'objectivation du moi sous le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une possible communication. Aussitôt que l'autre commence à bouger ou à parler, aussitôt qu'il adopte un comportement, il est dans le monde avec moi, et non au-delà du monde, comme l'affirmait Sartre : "Chaque existence ne transcende définitivement les autres que quand elle reste oisive", de sorte que "le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde" (414-415). Merleau-Ponty affirme ici, en réponse à Sartre, que le solipsisme n'est qu'une abstraction, ce qui veut dire que Husserl avait raison lorsqu'il déclarait que la subjectivité au sens plein est une intersubjectivité (415).

IV MERLEAU-PONTY LE CORPS DE L'AUTRE : LA PERCEPTION D'AUTRUI ET LE DIALOGUE

Pour Merleau-Ponty notre relation avec le monde social est une relation très profonde, au sens où "nous sommes en contact (avec lui) du seul fait que nous existons" et non pas seulement lorsque nous en prenons conscience : "Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons" (415). Le monde social est toujours pour moi, même si je me considère comme un anarchiste ou un individualiste, un champ permanent ou une dimension de mon existence. Merleau-Ponty déclare que "originellement le social n'existe pas comme objet et en troisième personne" (416), ce qui veut dire que les représentations que nous pouvons donner du social sont toutes inadéquates, et que l'historien peut avoir une meilleure connaissance de la bataille qu'il étudie que le soldat qui se trouve au milieu de celle-ci. Le social "existe sourdement et comme sollicitation" (415), son existence est latente, nous sommes tacitement engagés en lui de sorte que notre engagement ne devient explicite que lorsque la situation le requiert, par exemple l'appartenance à une nation peut ne devenir explicite qu'en cas de guerre : nous découvrons soudainement ce qui était auparavant vécu sans être thématiqué comme tel ni connu réflexivement.

Nous existons donc socialement avant d'avoir une conscience du social. Mais nous existons également physiquement avant d'avoir une claire conscience de notre incarnation. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que l'externe ne peut plus être opposé à l'interne comme quelque chose qui lui serait étranger. L'idéalisme qui tente de

ramener le monde extérieur à l'immanence de la conscience, comme le réalisme, qui veut soumettre le sujet à l'action causale du monde, rendent la relation entre le monde et le sujet incompréhensible.

La conclusion de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* est par conséquent qu'avec le monde naturel et le monde social nous avons découvert ce qui constitue la vraie médiation entre l'interne et l'externe. Il n'est donc plus possible de comprendre en termes de relation visuelle le rapport entre le moi et l'autre, comme c'est encore le cas chez Sartre. En disant que je suis en relation avec l'autre par l'intermédiaire du regard, Sartre implique qu'il y a une distance insurmontable entre moi et l'autre, qui ne peut pas demeurer en face de moi sans m'aliéner. Il est vrai que pour Sartre l'autre n'est jamais en face de moi, mais cela veut dire, par contre, que c'est moi qui suis en face de lui et sous son regard, de sorte que le face à face demeure malgré tout le cadre de ma relation à l'autre. Comme Merleau-Ponty le dit dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* : "Autrui-objet n'est qu'une modalité insincère d'autrui, tout comme la subjectivité absolue n'est qu'une notion abstraite de moi-même" (511). Avec Merleau-Ponty, on ne fait jamais l'expérience de l'autre de manière frontale, parce qu'il se tient du "même côté" que moi et que je trouve un accès à lui à travers mon corps, à travers ce qu'il nomme intercorporité. Il est vrai que Merleau-Ponty reconnaît, comme Sartre, que nous ne pouvons pas avoir un accès direct à l'autre lui-même. Mais cela ne veut pas dire pour lui que l'autre est "au-delà du monde", mais seulement que l'absence de l'autre doit être comprise comme une sorte spéciale de présence au monde. Je ne peux avoir accès à l'expérience vécue de l'autre, mais ses vécus peuvent s'exprimer dans le monde à travers son comportement, ses gestes, sa mimique. Je trouve partout dans le monde la trace "parlante" d'autrui, ce qui veut dire que l'autre parle avec moi, communique avec moi dans le monde, déjà au niveau de la simple corporité, à travers son corps. Mais il est vrai que la véritable expérience de l'autre, parce qu'elle est une relation d'expression, a lieu au niveau de la communication linguistique.

Merleau-Ponty situe certes la relation à l'autre sur le plan du corps, car à ce niveau nous sommes capables de découvrir l'autre à travers son comportement et à travers l'expression de sa subjectivité dans le monde. Mais cela ne constitue que le premier niveau de la découverte de l'autre en tant qu'être vivant. Afin de découvrir l'autre comme être humain semblable à nous, nous devons nous situer sur le plan de la communication linguistique, sur le plan de la parole.

Merleau-Ponty consacre déjà un chapitre de la *Phénoménologie de la perception* au phénomène de la parole, mais il avait l'intention de développer davantage la question du langage dans un livre qu'il se proposait d'écrire sous le titre "La prose du monde". Il expliquait dans l'avant-projet de ce livre, qu'il a écrit en 1949, l'origine du titre. Il a en effet trouvé cette expression chez Hegel qui disait que l'Etat romain était la prose du monde, parce qu'il avait élaboré un cadre culturel dans lequel la communication de nombreux peuples devenait possible. Merleau-Ponty voulait reprendre cette formule pour exprimer le fait que toutes les institutions sociales, telles que l'art, la littérature, la science, la politique, sont les objectivations

de significations qui sont par là rendues accessibles à tous ceux qui parlent une même langue.

Merleau-Ponty commença à écrire ce livre en 1949, mais il ne le termina jamais. Tout ce qui en reste est un manuscrit qui a été publié plusieurs années après sa mort, en 1969. Un chapitre du livre traite de la perception de l'autre et du dialogue, un thème sur lequel on trouve déjà quelques indications dans la *Phénoménologie de la perception*, mais qui est plus développé ici, bien que le texte de ce chapitre soit celui d'un manuscrit inachevé. Merleau-Ponty commence par opposer le langage mathématique au langage littéraire. Le langage mathématique parle aux différents sujets comme s'ils étaient un seul esprit, il présuppose que nous partageons tous la même signification et que nous sommes en contact avec les mêmes choses. L'écrivain lui aussi parle du monde et des choses, mais il parle aux individus, à des êtres qui ont à affronter la vie et la mort, et qui sont en relation avec le monde. Comme le dit Merleau-Ponty : "L'algorithme parle des choses, et atteint par surcroît les hommes. L'écrit parle aux hommes et rejoint à travers eux la vérité"⁷. Le langage littéraire ne peut pas aller directement à la vérité elle-même, il a besoin de faire un détour à travers les esprits individuels, il a besoin de devenir parole, c'est-à-dire d'être dit à quelqu'un afin de pouvoir signifier quelque chose, alors que le langage mathématique qui n'a pas de relation avec l'esprit individuel peut être immédiatement exprimé. Il est par conséquent nécessaire d'entrer en relation avec quelqu'un d'autre si nous voulons atteindre au "pouvoir le plus propre de la parole", qui est l'invention de nouvelles significations. Le texte se divise alors en deux parties : il traite d'abord de la perception de l'autre (185-193), puis de l'expérience de la parole et du dialogue (193-203).

La perception de l'autre

Merleau-Ponty commence par répéter ce qu'il a déjà dit dans la *Phénoménologie de la perception* : l'autre ne se présente jamais de face. Cela peut sembler en contradiction avec notre expérience quotidienne, où nous confrontons souvent les autres, mais Merleau-Ponty explique que même dans le cas de la confrontation directe avec autrui, nous ne pouvons pas réellement "localiser" notre adversaire, parce que ses expressions et son comportement tout entier constituent une sorte d'effet de scène, comme si notre partenaire portait un masque. Je n'ai devant moi que le corps de mon adversaire, mais l'autre lui-même n'est pas là dans son corps, il est entre son corps et moi, il est "un double errant" qui "hante mon entourage plutôt qu'il n'y apparaît" (186). L'autre n'est pas ce que je vois de lui, il est du même côté que moi, à côté ou derrière moi, de sorte que je ne peux pas me tourner vers lui et réellement lui faire face. Il est du même côté que moi, parce qu'il est comme moi, comme le double que certains malades mentaux imaginent et qui n'est que le

⁷ M. Merleau-Ponty, « La perception de l'autre et le dialogue » in *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 185. On indiquera simplement par la suite entre parenthèses le numéro de page correspondant au texte cité.

prolongement extérieur d'eux-mêmes. Entre moi et l'autre, il y a une étroite parenté, nous sommes "comme deux cercles presque concentriques et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage" (186), "mystérieux" parce que l'autre demeure inexplicable. Comme le dit Merleau-Ponty, j'ai l'impression d'être, moi seul, coextensif à l'univers, de sorte que l'idée même d'une autre vue sur le monde que la mienne ne peut pas être intellectuellement comprise. Mais néanmoins, "c'est bien pourtant ce qui arrive quand autrui m'apparaît" (187). Nous sommes ici très près de la description que Sartre donne de l'apparition d'autrui, qu'il comprenait comme l'expérience d'une décentration de mon monde, comme le fait que le monde m'est soudainement volé par l'autre. Mais pour Merleau-Ponty cette expérience n'est pas douloureuse, au contraire, c'est l'expérience miraculeuse d'un dédoublement, d'un enfantement, d'un devenir encore plus infini qu'auparavant. Nous pourrions dire à cet égard que Sartre demeure pris dans une perspective très masculine qui comprend la relation à l'autre en termes de compétition et de rivalité, alors que Merleau-Ponty réussit à voir la même relation sous une lumière plus féminine comme l'enfantement d'un autre soi que le soi propre. Cela lui est possible parce que son point de départ n'est plus la conscience, laquelle, comme Hegel le dit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, peut seulement exclure l'autre conscience et désirer sa mort, mais le sentiment, qui peut se multiplier lui-même et donner naissance à un autre que soi-même (187).

Si nous essayons de comprendre comment la naissance de l'autre et le dédoublement du moi sont possibles, il faut chercher dans la direction d'une étrange filiation entre l'autre et moi. Je peux donner naissance à un étranger parce que je suis pour moi-même déjà un étranger. Comme le dit Merleau-Ponty "le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même" (188). Ce qui me rend unique, ma capacité de me sentir moi-même plutôt que ma capacité à me réfléchir moi-même, qui est purement intellectuelle, tend paradoxalement à se diffuser. Sentir ne peut être une expérience privée, c'est au contraire une expérience qui fait en elle-même appel à un témoin, ce qui veut dire que le sentiment, pour être, a besoin d'être exprimé, d'être partagé. La description qui suit (189) d'un homme s'éveillant dans le soleil et esquissant certains gestes dont on saisit immédiatement le sens vise à montrer que nous partageons un champ de perception avec autrui, qui y apparaît d'abord comme un corps dans le monde. Mais la perception de ce même monde par autrui ne peut pas être située dans le monde lui-même : l'autre en tant que tel n'est ni en moi ni dans les choses, ni dans son corps : "Nous ne pouvons le mettre nulle part et effectivement nous ne le mettons nulle part, ni dans l'en-soi, ni dans le pour-soi, qui est moi. Il n'y a place pour lui que dans mon *champ*, mais cette place-là du moins est prête pour lui depuis que j'ai commencé de percevoir" (190). Mais qu'est-ce donc que mon champ de perception ? Rien d'autre que moi-même, dans la mesure où je ne puis me réduire à ma présence à moi-même dans la réflexion, du fait que je ne suis pas identique à moi-même et au contraire toujours déjà décentré, déjà engagé dans une relation corporelle avec le monde. Depuis que j'ai commencé à percevoir, je ne suis plus identique à moi-même, un écart, "une infime distance" s'est établie entre moi et l'être, de sorte que l'autre peut s'introduire dans ma perception du monde et en faire autre chose

qu'un spectacle privé : "Autrui n'est nulle part dans l'être, c'est par derrière qu'il se glisse dans ma perception" (190), aussitôt que je peux me reconnaître dans son comportement, parce que mon sentiment, par exemple la brûlure du soleil sur ma peau, est une blessure pour quiconque y est exposé comme moi. Le monde s'avère être ainsi une sorte de seconde peau pour moi, car il n'est pas ce que je trouve devant moi, mais ce qui m'entoure et qui ne peut être séparé de mon corps. C'est la raison pour laquelle, le monde n'étant pas ma propriété privée, il y a une universalité du sentir qui rend possible l'expérience de l'autre. Merleau-Ponty souligne le fait que "un champ n'exclut pas un autre champ comme un acte de conscience absolue, par exemple une décision, en exclut un autre" (191). Il ne peut y avoir une relation d'exclusion qu'entre des êtres qui ont une "absolue densité", comme c'est le cas d'une pure conscience qui n'est rien autre que l'identité d'une parfaite présence à soi. Mais mon champ de perception n'a pas de densité, il est l'ouverture à travers laquelle je suis exposé au monde et au sein de laquelle je trouve les choses et autrui, de sorte qu'ils ne sont pas des êtres extérieurs à moi, mais ils m'appartiennent dans la mesure où en tant que conscience incarnée je ne suis pas seulement "pour moi-même", mais que "mon rapport à moi-même est déjà généralité" (192).

A la question : où est l'autre ? Merleau-Ponty répond qu'il n'est pas dans l'espace objectif — ce qui lui permet de considérer que Descartes avait raison de dire que je ne peux pas percevoir l'autre dans le monde matériel, où il n'y a nul esprit — mais derrière moi-même, comme l'est mon corps, que je ne peux percevoir que de manière oblique : "nous trouvons autrui comme nous trouvons notre corps" (192). Cela implique que si nous voulons résoudre le problème d'autrui, il est nécessaire "de réveiller un rapport charnel au monde et à autrui" et montrer que ce rapport n'est pas un "accident survenu du dehors à un pur sujet de connaissance", mais "notre insertion première dans le monde et dans le vrai" (193). C'est seulement sur cette base que nous pouvons comprendre notre relation véritablement "humaine" à l'autre.

Le dialogue avec autrui

Nous avons d'abord une relation silencieuse avec l'autre qui est déjà une relation de signification, parce qu'à travers notre corporéité nous partageons déjà avec lui une situation commune et nous communiquons avec lui par notre comportement et nos gestes. La situation est la même au niveau de la parole, que Merleau-Ponty comprend comme étant "geste particulier" (194) : à ce niveau aussi nous ne faisons pas face à l'autre, mais en tant que nous appartenons avec lui au même monde culturel et à la même langue, "nous empiétons l'un sur l'autre" (194) parce que nos actes et les siens ont la même base : l'institution d'un langage commun qui constitue déjà en elle-même un monde intersubjectif.

Mais c'est là le niveau d'un usage "général" du langage. Ce qui reste à expliquer est notre propre appartenance à un langage commun ou plus généralement à un univers commun de langage, ce qui présuppose une relation entre moi et ma parole "qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X", c'est-à-dire par n'importe qui d'autre (194). Merleau-Ponty met en évidence ici le fait que, comme

Wittgenstein le dit aussi, il ne peut pas y avoir de langage "privé", de sorte que, dès que je commence à parler, je ne suis plus seul, mais déjà situé dans un champ de significations qui est ouvert à la possible participation d'autrui. Il y a par conséquent une similarité entre la corporéité et le langage : "La langue commune que nous parlons est quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes" (194-195). Mais cela n'établit pourtant qu'une communication "virtuelle" avec l'autre en général, avec un individu d'espèce qui n'est pas réellement présent. Tandis que lorsque je commence réellement à communiquer avec un autre réel, lorsque je ne me situe plus au niveau général du langage, mais au niveau de la parole actuelle, notre situation commune n'est plus "seulement communauté d'être, mais communauté de faire" (195), ce qui veut dire que nous sommes ici au niveau de la création. En d'autres termes, nous pouvons voir une similarité entre le langage en général et le comportement et les gestes corporels, parce que dans les deux cas nous avons affaire à des significations. Mais il nous faut néanmoins saisir la différence entre la parole et le geste. Le geste naturel montre les objets qui sont donnés à nos sens, alors que la parole, en tant que geste d'expression, doit créer toute une structure de signification sans le support des objets sensibles. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'a aucun support : notre acte de parole peut se fonder sur une "sédimentation culturelle" qui constitue le fond commun du langage.

Merleau-Ponty distingue ici, comme Saussure, le fondateur de la linguistique structurale, entre langue et parole. La langue est la totalité des significations virtuellement accessibles, qui constitue un idiome particulier, alors que la parole est l'expression d'un individu qui combine ces significations de manière créative afin de communiquer au niveau intersubjectif. Mais, à la différence de Saussure, et en une certaine proximité à Chomsky, il insiste sur le fait que la parole est antérieure à tout langage instituée et constitue son support vivant, de sorte que le langage est originellement un processus créatif et le demeure, au sens où une fois que nous avons un langage institué, la parole continue à créer de nouvelles significations en combinant de manière nouvelle les significations institutionalisées. Il faut donc concevoir l'opération de la parole, souligne Merleau-Ponty, "hors de toute signification déjà instituée, comme l'acte unique par lequel l'homme parlant se donne un auditeur, et une culture qui leur soit commune" (196). La parole a, pour Merleau-Ponty, le pouvoir d'étendre l'individualité à l'universalité : "C'est comme si l'universalité du sentir, dont nous avons parlé, cessait enfin d'être universalité pour moi et se redoublait enfin d'une universalité reconnue" (197). Ce redoublement de l'universalité est rendu possible parce qu'au niveau de la parole, une nouvelle sorte de réciprocité entre moi et l'autre est éprouvée : l'autre qui m'écoute m'atteint dans ce que j'ai de plus singulier, les mots prononcés ne sont pas seulement liés à des significations générales, mais elles ont le pouvoir d'éveiller "une signification que ni lui ni moi ne possédions" auparavant (197).

Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous ne pouvons jamais nous satisfaire de significations déjà acquises, comme c'est le cas dans le bavardage, parce que dans ce cas nous ne communiquons rien ou seulement des choses très générales : notre volonté d'être aimable, de rester dans une communauté pacifique avec l'autre. Mais le

véritable acte de signification, la communication réelle, est toujours un mouvement violent qui dépasse toutes les significations institutionalisées afin de faire naître de nouvelles significations. C'est ce qui arrive dans le cas du langage littéraire. Si la lecture d'un livre est réellement une aventure intersubjective, si elle me permet de pénétrer dans un autre monde que le mien et de rencontrer d'autres êtres, c'est parce qu'à un certain moment je suis surprise, désorientée et par là transformée par ma lecture. Mais dans ce cas comme dans celui du dialogue, je n'ai pas l'aide du comportement visible de l'autre afin de comprendre sa manière d'user des choses, j'ai seulement sa parole qui est presque invisible, qui n'est pas quelque chose de substantiel, mais seulement un ensemble de signes qui ont besoin d'être interprétés et qui ne peuvent par conséquent pas être la propriété d'une conscience. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty souligne qu'au niveau de la parole "il n'y a plus cette alternative qui fait du rapport des consciences une rivalité" (200). En effet, pendant que je parle, je suis en même temps actif et passif, aussi bien que lorsque j'écoute, de sorte que parler n'est pas seulement une initiative mienne et écouter n'est pas seulement se soumettre à l'initiative de celui qui parle (200). Pour Merleau-Ponty, le dialogue n'est pas le simple face à face de deux sujets, qui opposent l'un à l'autre des vues différentes sur le réel, mais une tentative commune de viser la vérité. Merleau-Ponty ne se réfère pas ici à Platon, mais il est clair qu'il comprend le dialogue d'une manière similaire, même s'il ne partage pas l'idée platonicienne d'essences éternelles. Le dialogue n'est pas un duel entre deux consciences qui tentent chacune de dominer l'autre, mais la participation de deux êtres parlants au devenir de la vérité. Car la vérité doit être exprimée, du fait que, comme Merleau-Ponty le souligne "le fondement de la vérité n'est pas hors du temps" (200). Lorsque nous exprimons une vérité, nous avons l'impression que c'était vrai depuis toujours, mais en fait il n'y a pas de vérité avant son expression par la parole, il n'y a pas de vérité qui puisse exister sans être exprimée.

Or cela implique une profonde transformation de l'idée traditionnelle de la vérité et de la parole. D'un côté, la vérité n'est plus conçue comme éternelle, mais comme requérant l'expression dans la parole. Mais d'un autre côté, la parole n'est plus comprise comme l'expression externe d'une signification éternelle. Lorsque nous parlons, nous avons l'impression que nous exprimons une signification préexistante, de sorte que notre acte de langage ne semble pas être une création, Mais c'est là une illusion, une simple croyance, par laquelle nous imaginons qu'avant de parler, il y a déjà un discours déjà commencé ou un langage déjà institutionalisé, de sorte que la signification semble précéder la parole ou l'écrit dans laquelle elle se manifeste (201). Mais cela ne veut pas dire, comme c'était le cas pour Platon, que la parole ou l'écrit "fassent descendre sur la terre des idées qui préexisteraient dans un ciel intelligible ou dans la Nature ou dans les Choses", cela signifie simplement que chaque parole n'est pas seulement l'expression d'une chose singulière, mais "le fragment d'un discours universel" et une partie d'un "système d'interprétation" (201). Le langage n'est pas un code, une simple procédure consistant à donner des noms à des choses préexistantes, il est la manifestation de la vérité, le moyen par lequel le monde nous apparaît, de sorte

que dans l'énoncé le plus court, la totalité de ce qui peut être dit se trouve déjà impliquée.

C'est ce que Merleau-Ponty nommait au début de ce texte "le pouvoir le plus propre de la parole" (185), le pouvoir d'être la manifestation de la vérité. L'écrivain, tout comme le sujet parlant, sont ceux qui font usage de ce pouvoir sans en être réellement conscient, de sorte qu'il ne parlent pas seulement pour eux-mêmes et n'expriment pas seulement des vérités privées, qu'ils ne se sentent pas séparés d'autrui et qu'ils peuvent continuer tout fort leur monologue interne, parce qu'ils sont pleinement convaincus que ce qui leur semble évident est vrai, de sorte qu'ils deviennent autres qu'eux-mêmes en disant ce qui leur est le plus singulier.

L'harmonie et la communauté qui pourraient être trouvées sur le plan de la conscience peuvent être éprouvées sur le plan de la parole, qui "réalise l'impossible accord de deux totalités" (202). Mais cela ne veut pas dire que cet accord se réalise à travers la perte de ce qui est propre à chacun des sujets parlants, comme s'ils devaient découvrir en eux un "esprit unique" auquel ils participeraient, cela veut dire au contraire que dans la parole, nous devenons autre et que les autres deviennent nous, qu'une transformation réciproque prend place, qui "abolit les limites du mien et du non-mien" (202). Comme Merleau-Ponty le souligne, "il est bon que certains essaient de faire obstacle à l'intrusion de ce pouvoir spontané et y opposent leur rigueur et leur mauvaise volonté" : on pourrait penser ici entre autres à Lévinas et à Derrida qui refusent de comprendre la relation à l'autre en termes de dialogue. Merleau-Ponty reconnaît leur droit de questionner la possibilité de la communauté, mais en même temps il pense qu'un tel refus est inutile parce qu'"on accepte toujours le mouvement de l'expression" et "on ne cesse pas d'en être tributaire pour l'avoir refusé" (203).

V LÉVINAS LE VISAGE DE L'AUTRE : LE MOI ET L'AUTRE

Merleau-Ponty critique, comme le fait Sartre, l'idée d'une relation avec autrui qui serait un face à face, parce qu'autrui ne peut apparaître que latéralement et de manière oblique. Mais la question du face à face avec l'autre peut être soumise à un examen plus approfondi, comme le fait Lévinas dans un de ses premiers écrits, le petit livre intitulé *Le temps et l'autre*, qui a été publié en 1948, quelques années après *L'être et le néant* (1943) et la *Phénoménologie de la perception* (1945). Je voudrais commencer par expliquer la problématique lévinassienne d'autrui en me fondant sur quelques passages de ce petit essai, qui est assez clair, avant d'aller à son œuvre majeure, beaucoup plus difficile d'accès, *Totalité et infini*, qui a été publiée plusieurs années plus tard, en 1960.

La question que Lévinas pourrait adresser à Sartre serait la suivante : quand je dis qu'autrui apparaît en face de moi, cela signifie-t-il nécessairement que l'autre est par là réduit au statut d'un objet pour une conscience ? Et la question de Lévinas à Merleau-Ponty pourrait être la suivante : devons-nous chercher l'autre au niveau du

monde ? En d'autres termes devons-nous penser que la séparation entre moi et l'autre est la même qu'entre moi et le monde ? Ce qu'il s'agit donc dans cette perspective de redéfinir est tout d'abord le rapport entre moi et l'autre.

Le moi et l'autre

Le premier livre de Lévinas, qui fut publié en 1930, était une étude consacrée à la théorie husserlienne de l'intuition. C'est Lévinas en effet qui fut l'introducteur en France de la phénoménologie allemande. Mais déjà dans ce premier livre nous trouvons quelques remarques critiques concernant la théorie husserlienne du sujet. Pour Lévinas, la conception husserlienne du sujet comme sujet intentionnel est un progrès par rapport à la conception traditionnelle du sujet considéré comme un être substantiel, mais il ne nous donne pas une vue véritablement claire du moi. Lévinas ne considère pas, comme le fait Merleau-Ponty, la relation intentionnelle du sujet au monde comme la propriété la plus fondamentale du sujet. Au contraire, il considère que ce qui est le plus fondamental dans le sujet est la solitude de l'exister. Lévinas reconnaît certes que le moi est en fait toujours avec les autres, mais cela ne change rien à son être. Voici en effet ce qu'il déclare dans *Le temps et l'autre*⁸ : "Par la vue, par le toucher, par la sympathie, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul.

C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport" (21). Lévinas explique : "On peut tout échanger entre êtres (humains), sauf l'exister", ce qui veut dire pour lui que je suis complètement isolé dès l'instant où j'existe. Il n'hésite pas à reprendre ici la définition leibnizienne de la monade, mot qui signifie "un" (*monos* en grec) et implique l'identité de soi avec soi, l'être un avec soi-même : "Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable" (21). Le défaut de communication et de communauté ne vient pas du fait que je suis une substance particulière, mais du simple fait d'exister comme individu, comme être séparé. Lévinas mentionne ici l'œuvre de Lévy-Bruhl, un célèbre anthropologue et ethnologue, qui a montré dans son étude des sociétés primitives que les indigènes de certains pays tels que l'Australie croient qu'ils sont en même temps des humains et des animaux, qu'ils sont donc autres qu'eux-mêmes, de sorte qu'ils semblent de pas connaître le principe de contradiction. Mais pour Lévinas, cela ne concerne pas la conscience moderne, qui a une connaissance de sa propre solitude. Cela veut donc dire que même lorsque j'ai une relation intentionnelle avec le monde, lorsque j'ai l'intention d'acquérir une connaissance de ce qui est extérieur à moi, je continue à exister comme un être séparé : "Tout élargissement de ma connaissance, de mes moyens de m'exprimer demeure sans effet sur ma relation avec l'exister, relation

⁸ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige, P.U. F, 1983. On indiquera entre parenthèses dans ce qui suit le numéro de page correspondant aux passages cités.

intérieure par excellence" (21). Lévinas n'accepte pas l'idée d'une possible participation du moi à l'être de l'autre, d'une "fusion extatique" qui pourrait nous délivrer de la solitude. Il désire demeurer au niveau de la dualité entre le moi et l'autre et n'accepte pas l'idée d'une possible unification.

Nous devons par conséquent partir du fait de la solitude : "L'exister se refuse à tout rapport, à toute multiplicité. Il ne regarde personne d'autre que l'existant. La solitude n'apparaît donc pas comme un isolement de fait d'un Robinson, ni comme l'incommunicabilité d'un contenu de conscience, mais comme l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister."... "La solitude est dans le fait même qu'il y a des existants" (22).

La relation de connaissance, la relation à l'objet, n'est pas une manière de dissoudre le lien entre l'existant et son exister, parce qu'en sortant de lui vers l'objet, le sujet ne trouve pas quelque chose d'autre que lui-même, mais au contraire il se retrouve lui-même dans l'objet. C'est ce qui rend la connaissance possible, en d'autres termes l'élucidation, le processus de connaissance ayant été traditionnellement compris comme "clarification", comme le fait de sortir de l'obscurité pour aller vers la lumière, comme l'explique Platon dans le mythe de la caverne : "La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. Il n'a pas d'étrangeté foncière" (47). A travers le processus d'élucidation, à travers la connaissance, je peux avoir l'impression de devenir autre que moi-même, mais en fait "l'extériorité de la lumière ne suffit pas à la libération du moi captif de soi" et "la connaissance ne surmonte pas la solitude" (48), au contraire dans la connaissance, je fais l'expérience que je demeure le seul et unique point de référence pour toutes choses. On voit donc que pour Lévinas, le niveau de la rationalité est et demeure le niveau du solipsisme et non celui de l'intersubjectivité, comme Husserl a tenté de le montrer.

La position de Lévinas est ici diamétralement opposée à celle de Merleau-Ponty. Pour ce dernier, comme c'était déjà le cas pour Heidegger, la solitude n'était qu'un mode déficient de l'être avec les autres, de sorte qu'elle était plutôt la preuve d'un être en commun originaire avec les autres que sa négation. Pour Lévinas, la solitude n'est pas un mode de la socialité, mais au contraire le mode fondamental du soi. La solitude ne signifie pas pour lui l'absence des autres, ou l'impossibilité de la communication, elle signifie simplement "l'enchaînement à soi" (51), l'incapacité à sortir de soi, "l'irrémissible attachement de l'ego à soi-même". C'est la raison pour laquelle Lévinas considère le solipsisme d'une manière positive : "Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison" (48). Il explique que la lumière, l'élément même de la raison, est illimitée, de sorte que rien ne peut se trouver en dehors d'elle, ce qui implique que la raison enveloppe tout, ne laisse rien en dehors de sa portée. La différence entre le sujet et l'objet, l'ego et les choses, n'est pas en fait une différence réelle, parce qu'au moyen de la connaissance le sujet parvient à maîtriser le monde extérieur de telle manière que son objectivité devient l'extension de lui-même : "L'objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison" (48).

Par conséquent, le monde n'est pas pour Lévinas quelque chose de réellement différent de moi, mais un mode d'existence pour le moi, il est tout ce qui n'est pas réellement autre, mais il demeure intérieur au moi et constitue le champ de son auto-identification. Le champ de l'être ne possède pas une véritable altérité, le discours sur l'être est en fait un discours sur l'ego, et s'il y a réellement un autre, il doit être trouvé en dehors de l'être, au-delà de l'être. La connaissance est seulement pour Lévinas un mode d'une manière plus fondamentale d'exister qu'il nomme "identité" ou "lumière", de sorte que la raison et la connaissance rationnelle sont les manifestations du processus d'identification. Mais la relation avec la lumière peut impliquer d'autres relations que la relation de connaissance, telles que la relation de besoin ou de jouissance, ou la relation de pouvoir, qui ont la même structure que la relation de connaissance : dans tous ces cas, il s'agit de s'approprier quelque chose ou quelqu'un afin de consolider ou d'étendre sa propre identité.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la problématique lévinassienne de l'autre. Les philosophies qui prennent comme point de départ le phénomène de la conscience, même de la conscience intentionnelle, comme le fait Husserl, continuent à considérer l'autre dans la perspective de la lumière et de l'identité. L'autre a été défini comme un alter ego parce qu'il a été compris comme étant un être semblable à moi. Mais si l'autre est réellement autre, il ne peut pas être compris sur la base d'une similitude avec moi. Lévinas veut seulement poser la question de l'autre sans se fonder sur aucune présupposition, il veut demeurer respectueux de l'altérité de l'autre. L'autre n'est pas autre que moi sur la base d'une appartenance commune à une espèce ou à un être général, il n'y a pour Lévinas aucune identité préexistante entre moi et lui, il est au contraire absolument autre, et son être consiste en son altérité même. Tout cela vient de la définition que Lévinas a donné de l'identité : l'identité n'est jamais donnée, mais elle résulte toujours d'un acte d'identification. Je ne suis pas un, mais je me fais un, de sorte qu'être signifie être un. Il n'y a par conséquent pas de place pour l'altérité dans l'être et l'autre ne peut être défini que comme un mode d'existence qui n'a rien à voir avec l'être.

A la fin de *Le temps et l'autre*, Lévinas explique ce qui est le but qu'il poursuit dans ce livre. Ce qu'il voulait montrer, c'était que pour penser l'autre, il est nécessaire de surmonter la notion parménidienne de l'être, qui constitue le début même de la philosophie occidentale, parce que cette notion réduit le multiple à l'un et ne peut pas rendre compte de la pluralité de l'exister. En dépit du fait que Platon dans le *Sophiste* commet le "parricide" de Parménide, Lévinas considère néanmoins que la philosophie de Platon est dominée par la notion parménidienne de l'être : "A partir de Platon, l'idéal du social sera recherché dans un idéal de fusion. On pensera que dans relation à l'autre, le sujet tend à s'identifier avec lui, en s'abîmant dans une représentation collective, dans un idéal commun" (88). Une telle collectivité ne peut s'établir qu'autour d'une troisième terme qui sert d'intermédiaire entre les sujets. Dans le cas de Platon, ce troisième terme est le soleil intelligible, la vérité, qui constitue le lien commun entre les sujets qui sont à côté les uns des autres et non en face les uns des autres. Lévinas souligne que nous trouvons la même idée de communauté dans le *Mitsein*, l'être avec les autres heideggérien et il explique que "à cette communauté du

côte à côte, (il) a essayé d'opposer la collectivité « moi-toi »" qui n'est pas une communauté de communion, parce qu'elle n'implique pas la médiation d'une troisième terme, mais "le face-à-face sans intermédiaire" (89) où l'autre est présent en tant que tel au moi, qui demeure le point de départ de tout accès possible à l'altérité de l'autre. C'est donc le statut du moi qui doit être étudié en premier.

C'est en effet de là qu'il part dans son œuvre majeure, *Totalité et infini*⁹. Il commence en effet par souligner que être un moi, c'est être identique à soi-même, non pas certes de manière statique, au sens de la pure tautologie "je suis moi", mais en un sens dynamique : "Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais c'est un être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification" (25). L'identité primordiale est en fait un acte d'identification du moi et du monde, de sorte que "la manière du Moi contre l'« autre » du monde consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi" (26). Comme Lévinas le souligne, habiter signifie prendre possession du monde et rendre identique à soi-même ce qui est extérieur à soi, de sorte qu'il y a un renversement de l'altérité du monde en auto-identification et que ce renversement prend d'abord place dans ma relation à mon corps, puis à mon habitation, puis à travers le travail, la possession des objets, et l'économie en général, qui constitue différents niveaux d'auto-identification.

Nous pouvons maintenant comprendre que l'acte d'identification du moi n'est pas une tautologie, ni une opposition dialectique à l'autre, car cela impliquerait que l'autre et le moi peuvent constituer ensemble une totalité, mais qu'elle est "le concret de l'égoïsme" (27). Mais s'il n'y a pas de relation dialectique avec l'autre, comment le moi peut-il entrer en relation avec l'autre sans immédiatement le priver de son altérité ? Ce n'est possible que si la relation à l'autre est la relation à une altérité qui "n'est pas un simple revers de l'identité, ni faite de résistance au Même, mais une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même" (28), c'est-à-dire à tout impérialisme du moi.

La priorité de l'autre à l'égard du moi doit être absolue, de sorte que je ne puisse entrer en rapport avec l'autre sans former une communauté avec lui, ce qui signifierait pour Lévinas la non reconnaissance de l'altérité de l'autre et la domination de l'autre par le même. Il est clair ici que la communauté pour Lévinas ne peut qu'être irrespectueuse de l'altérité de l'autre. Il ne reste par conséquent qu'une seule possibilité : Autrui ne peut être pour moi que "*l'absolument Autre*" (28).

Mais cela veut-il dire que l'autre est complètement inaccessible ? Nous avons ici à faire la différence entre accessibilité et connaissance. L'autre ne peut pas être un objet de connaissance, puisque la connaissance consiste à relier l'inconnu au déjà connu, c'est-à-dire consiste en un processus d'identification. Mais cela ne signifie pas que l'autre demeure inaccessible, mais que la relation à l'autre n'est pas une relation de connaissance, ni une relation d'être, mais une relation d'une autre sorte, qui demeure inconnue à la philosophie, dans la mesure où la philosophie est la pensée du

⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1971. On indiquera entre parenthèses dans ce qui suit le numéro de page correspondant aux passages cités.

Même et qu'elle ne peut pour cette raison même s'ouvrir à l'extériorité de l'absolument autre.

C'est la raison pour laquelle Lévinas oppose ici la métaphysique à la philosophie, la métaphysique étant pour lui "tournée vers l'ailleurs et l'autrement et l'autre" (21), parce que ce qui l'anime, c'est un "désir de l'invisible". Lévinas voit dans le désir métaphysique la véritable relation à l'autre comme tel, à l'absolument autre, et il distingue de manière radicale le besoin qui peut être satisfait du désir qui ne peut l'être. Le besoin est toujours besoin de quelque chose de déterminé et la satisfaction du besoin signifie la disparition, au moins temporaire, de celui-ci. Mais le désir est quelque chose d'autre : "il désire l'au-delà de tout ce qui peut seulement le compléter. Il est comme la bonté — le Désiré ne le comble pas, mais le creuse" (22).

Etre dans une relation de désir par rapport à l'autre signifie par conséquent avoir accès à son altérité absolue : le désir métaphysique est "un désir sans satisfaction qui, précisément entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'autre" (23). Lévinas comprend l'altérité absolue de l'autre en termes de hauteur. Il déclare ainsi *que* "la dimension même de la hauteur est ouverte par le désir métaphysique" (23), de sorte que l'autre est compris comme étant plus haut que moi, comme le "Très-Haut" (23). Il semble ainsi que l'autre prenne la place de Dieu lui-même. Cette analogie se voit renforcée du fait que Lévinas insiste sur le fait que le moi et l'autre ne forment pas une totalité et demeure dans une absolue séparation (24).

Mais il n'y a un autre absolu qu'en relation à un terme qui est de la même manière absolument le même. Nous trouvons ici chez Lévinas un mode de pensée dualiste, analogue à celui de Sartre, qui oppose de la même manière le moi et l'autre, l'en soi et le pour soi. Parce que le moi et l'autre n'ont rien en commun, parce que l'autre apparaît comme un étranger absolu, un "étranger qui trouble le chez soi" (28). Cela nous rappelle également l'analyse sartrienne de l'autre qui me vole le monde. Pour Lévinas aussi l'autre est celui qui trouble l'unité que je forme avec moi-même, et il est également celui sur lequel je n'ai pas de pouvoir. En tant qu'étranger absolu, l'autre "échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui". Car "il n'est pas tout entier dans mon lieu" (28), il ne fait pas partie de mon monde. La seule relation que je peux avoir avec lui est pour Lévinas une relation de langage, parce que le langage seul accomplit une relation avec l'autre qui respecte la transcendance de l'autre et maintient la distance entre lui et moi : "Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que (...) l'autre, malgré le rapport avec le même, demeure transcendant au même. La relation du même et de l'autre — ou métaphysique — se joue originellement comme discours" (28-29). Cette relation de langage avec l'autre ne prend pas place au sein d'un dialogue, mais dans un *discours*, dans lequel le moi ne renonce pas à son égoïsme, mais reconnaît pourtant à l'autre un droit sur cet égoïsme et tente de se justifier lui-même. L'essence du discours ne consiste par conséquent pas en un partage d'une signification commune, comme c'est le cas dans le dialogue, mais en une "apologie", c'est-à-dire un discours justificateur, un discours qui est celui du moi, et "où le moi à la fois s'affirme et s'incline devant le transcendant" (29).

Cette relation n'en est cependant pas moins une relation de face à face, qui va de moi à l'autre, sans réversibilité, parce que la réversibilité entre le moi et l'autre ferait d'eux un couple, un système (24). Lévinas est ici à nouveau en opposition avec Merleau-Ponty. Il n'y a pas de réversibilité entre le moi et l'autre, mais une séparation absolue, ce qui signifie qu'il est impossible de changer de place, et de considérer la relation que j'ai avec l'autre du point de vue inverse qui est celui de l'autre, parce que dans ce cas, cela voudrait dire que l'autre et moi nous constituons une totalité. Comme le dit Lévinas : "L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le même non pas relativement *mais absolument*" (25). Un tel terme qui peut demeurer absolument au point de départ de la relation à l'autre est et ne peut être que le moi : "Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme moi" (25). Pour Lévinas, on le voit, le point de départ demeure le cogito cartésien, de sorte qu'il souligne lui-même que "l'altérité n'est possible qu'à partir de moi" (29).

Cette relation entre le moi et l'autre est pour Lévinas un événement ontologique dont la signification est "la rupture de la totalité" (c'est là le titre du § 2 de la première partie de *Totalité et infini*). Lévinas reprend ici à son compte l'idée principale d'un penseur allemand et juif, Franz Rosenzweig, qui a publié en 1921 un livre intitulé *L'étoile de la rédemption*, dans lequel il prend position contre le système philosophique hégélien (qu'il connaît fort bien et sur lequel il a travaillé de nombreuses années) et où il définit la philosophie occidentale "d'Ionie à Iéna" — en d'autres termes des Présocratiques à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, publiée à Iéna en 1807 —, comme une philosophie de la totalité. Lévinas reconnaît dans la préface de *Totalité et infini*, que "l'opposition à l'idée de totalité l'a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig", lequel, ajoute-t-il, "est trop présent dans ce livre pour être cité" (14). Ce nom n'apparaît effectivement nulle part dans le texte, mais à la fin de la section intitulée "La rupture de la totalité", Lévinas cite le nom de Kierkegaard, qui fut le premier à critiquer le système hégélien, au nom du respect du droit de l'individu.

Le point de vue de Kierkegaard et celui de Lévinas ne sont pourtant pas exactement le même : Kierkegaard veut préserver le droit du moi face au mode de pensée totalisant de Hegel, alors que Lévinas veut préserver la transcendance de l'autre : "Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'autre" (30). Mais si la relation à l'autre ne peut pas être pensée de manière philosophique, cela veut dire que cette relation métaphysique a une autre signification : "Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le même et l'autre, sans constituer une totalité" (30). Qu'est-ce que cela signifie ? Pour Lévinas le cogito cartésien demeure le seul point de départ possible. Descartes est une référence très importante pour Lévinas, parce qu'il a été capable de montrer que l'idée de l'infini que je découvre en moi-même n'a pas pu être produite par moi, puisque je suis un être fini, et qu'elle ne peut donc avoir été introduite en moi que par un être infini, par Dieu lui-même. Il y a donc un "primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait", ce qui veut dire que cette expérience de la transcendance n'est pas

négative comme pourrait le laisser penser le terme d'infini, qui est négatif, mais c'est l'expérience d'une "hauteur" et d'une "noblesse" qui demeurent toutefois séparées de moi (31).

Lévinas ne suit pas Descartes jusqu'au bout, car ce dernier trouve dans cette expérience une preuve de l'existence de Dieu, mais il maintient que l'expérience de l'infini que nous avons ne vient pas de nous, mais de l'extériorité et de la transcendance de l'autre. Nous avons vu que Lévinas n'a pas l'intention de tenir un discours religieux dans *Totalité et infini*, et qu'il y donne un nouveau sens au mot religion, en comprenant celle-ci comme la relation de séparation avec la transcendance infinie de l'autre. La pensée lévinassienne n'appartient au domaine théologique et Lévinas maintient explicitement l'identité de la métaphysique et de l'athéisme. L'athéisme est en effet nécessaire afin de rompre avec la "violence du sacré" (75). Il y a pour Lévinas une violence du sacré parce que la notion même de sacré implique l'idée d'une totalité dans laquelle le sacré se manifeste et où il devient possible pour l'être humain d'avoir une relation de participation avec les êtres divins. Lévinas oppose la violence du sacré à la transcendance du saint qui ne peut se présenter elle-même que comme séparation absolue.

On comprend à partir de là pourquoi Lévinas peut dire, de manière paradoxale, que "la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique" et que "l'athéisme conditionne une véritable relation avec un vrai Dieu" (75). Un tel dieu n'apparaît pas, ne se manifeste pas dans le monde, mais se révèle par la parole. Ce n'est pas un dieu mythique, qui peut être identifié à des phénomènes naturels, mais un dieu personnel invisible. Ce qui veut dire que pour Lévinas la seule dimension dans laquelle le vrai Dieu peut être trouvé n'est pas le monde phénoménal, mais l'autre : " La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain" (76). Comme l'explique Lévinas : "L'intelligence de Dieu comme participation à sa vie sacrée, intelligence prétendument directe, est impossible, parce que la participation est un démenti infligé au divin" (76). Dieu en tant qu'il est un dieu personnel et invisible est accessible, mais seulement dans l'attitude éthique, ce qui veut dire qu'il ne peut être approché qu'à travers la présence humaine. Dieu n'est pas un objet de connaissance, il n'"est" pas, dans la mesure où "être" signifie identité et non pas altérité : "Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune "connaissance" de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et (est) indispensable à mon rapport avec Dieu" (77). Mais cela ne veut pas dire que l'autre joue le rôle d'un médiateur entre moi et Dieu, comme c'est le cas dans le christianisme où Dieu s'est lui-même fait homme dans la personne du Christ : "Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle" (77).

L'autre peut être la révélation de Dieu seulement parce par son visage il n'appartient plus au domaine de la phénoménalité, au monde sensible. Il y a par conséquent une primauté de l'éthique, de la relation de l'homme à l'homme, sur le théologique : "Ce sont nos relations avec les hommes (...) qui donnent aux concepts théologiques l'unique signification qu'ils comportent" (77). Et Lévinas de conclure

que "tout ce qui ne peut se ramener à une relation interhumaine représente, non pas la forme supérieure, mais à jamais primitive de la religion" (78).

Ce qui doit par conséquent être opposé à la pensée philosophique de la totalité est la pensée métaphysique de l'infinité. D'où le titre du livre, *Totalité et infini*, où le "et" a le sens d'une opposition. L'expérience métaphysique est l'expérience de la transcendance, et, comme Lévinas l'explique, "pour avoir l'idée de l'infini, il faut exister comme séparé", car "l'idée de l'infini, c'est la transcendance même" (78). Car dans mon expérience de l'infini, c'est-à-dire d'une idée que je ne peux produire moi-même, je fais l'expérience de ma séparation avec la transcendance de l'autre. C'est pour cette étrange relation, qui n'est pas en fait une relation, mais une séparation (Lévinas parle ici d'une "relation sans relation"), il veut réserver le terme de religion, dont la signification étymologique est souvent tirée du verbe latin *religare*, mettre en rapport, alors qu'il dérive en fait du verbe *relegere*, recueillir. Lévinas ne dit pas que la relation à l'autre est religieuse, au sens usuel de ce terme : au contraire, il veut comprendre la relation sans relation à la transcendance de l'autre sous le mot de religion, qui prend ainsi un nouveau sens : "La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout — l'idée de l'Infini — est la structure ultime" (79). En d'autres termes, "le face à face demeure situation ultime" (80) parce "immanquablement l'Autre me fait face (...) à travers mon idée de l'infini".

La relation sans relation à l'autre ne peut par conséquent pas être harmonieuse, car il n'y a pas de troisième terme, pas d'intermédiaire qui puisse "amortir le choc de la rencontre entre le même et l'autre" (32). Comme le dit Lévinas, "Une mise en question du Même — qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même — se fait par l'Autre" (33). C'est l'expérience de l'interruption de l'œuvre d'identification du moi que Lévinas nomme "expérience éthique" : "On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique" (33).

Il y a par conséquent une relation étroite entre la métaphysique et l'éthique pour Lévinas : l'expérience métaphysique est l'expérience de la transcendance et l'expérience éthique est la concrétisation de cette expérience dans la mesure où elle met en question la spontanéité égoïste du moi. La philosophie occidentale n'a été capable de penser ni la métaphysique ni l'éthique parce qu'elle s'est définie comme ontologie, c'est-à-dire comme ce mode de pensée qui opère la réduction de l'Autre au même, dans la mesure où son objectif principal était la connaissance rationnelle, connaissance voulant toujours dire enlever à l'être son altérité (34). Partant de ces présupposés, Lévinas est amené à déclarer que "la philosophie est une égologie" (35) et à voir même dans la philosophie moderne, dans la phénoménologie elle-même, la domination d'un "impérialisme ontologique" et de "l'égoïsme de l'ontologie" (35, 37). Parce que ce qui vient en premier est l'obligation éthique à l'égard de l'autre, il nous faut renverser la relation entre ontologie et éthique ou métaphysique : la relation à l'autre commande ma compréhension à l'être et non pas l'inverse (39) : "je ne peux m'arracher à la société avec autrui même quand je considère l'être de l'étant qu'il est", de sorte que "la relation avec autrui comme interlocuteur, cette relation avec un étant — précède toute l'ontologie".

Lévinas en conclut que "l'ontologie suppose la métaphysique" (39). Dans la conclusion de *Totalité et infini*, Lévinas déclare de manière encore plus catégorique : "La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première" (340). L'autre est un étranger, un être qui demeure à une distance infinie du moi, mais dont on fait pourtant l'expérience. L'expérience de l'autre prend place, comme nous l'avons vu, dans le langage, dans le discours. Mais cette relation éthique à l'autre est aussi une relation de face à face. C'est l'expérience du visage de l'autre, dans la mesure où Lévinas nomme "visage" la manière dont l'autre se présente : "La manière dont l'autre se présente, dépassant l'idée de l'autre en moi, nous l'appelons en effet visage". C'est donc cette notion qu'il nous faut à présent définir de manière plus précise.

VI LEVINAS LE VISAGE DE L'AUTRE : LA RELATION ETHIQUE

Pour Lévinas, il y a une expérience de l'autre, mais parce que cette expérience est métaphysique, elle ne peut pas être, comme c'était le cas pour Husserl et Merleau-Ponty, une expérience qui est d'abord corporelle. Il est vrai certes que je perçois la face sensible, corporelle de l'autre, mais sa présence en tant qu'autre ne peut pas faire l'objet d'une expérience sensible : "Le visage d'autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse" (43). Cela veut donc dire que la face sensible doit disparaître afin de laisser place à ce qu'il y a en l'autre d'invisible et de métaphysique et qui constitue son absolue altérité. Avec l'expérience du visage de l'autre, le niveau de l'expérience perceptive est dépassée. Lévinas souligne encore : "Il s'exprime". Mais il ne comprend pas le phénomène de l'expression de la même manière que Merleau-Ponty, qui voit dans le geste expressif le premier niveau du dialogue entre moi et l'autre, le niveau où nous partageons la même signification. Pour Lévinas, expression veut dire que la relation à l'autre ne peut être qu'une relation de langage, mais au sens où l'expression de l'autre doit être accueillie et reçue comme la donation d'un sens indépendant de mon initiative et de mon pouvoir (44).

Le visage est la manifestation de l'autre lui-même, il constitue donc une expérience absolue qui, comme le dit Lévinas, "n'est pas dévoilement, mais révélation" (61). Le visage ne se dévoile pas à un regard qui aurait une position de domination par rapport à lui, mais il se révèle lui-même à nous, il se présente de lui-même, il s'exprime de manière absolue, ce qui implique la "coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime". La manifestation du visage prend place au-delà de la forme sensible ou plastique, qui demeure statique, alors que le visage est une présence vivante qui ne peut être représentée dans le monde sensible, une présence parlante : "Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours" (61). L'autre se présente en tant qu'il signifie, qu'il parle, et il le fait à travers son regard. Lévinas reprend ici sans le dire explicitement l'analyse sartrienne du regard. Pour lui aussi il y a un langage des yeux, qui est la toute première manifestation de l'autre, une

manifestation qu'il est indissimulable. L'œil n'est pas pour Lévinas ce qu'il est pour Platon, le moyen, lui-même lumineux, à travers lequel la lumière et la vérité peuvent nous être données, mais la manifestation de l'altérité : "L'œil ne luit pas, il parle" (62).

Parce que le visage n'est pas une forme sensible, parce que l'autre est immédiatement présent comme visage, Lévinas peut parler de la nudité du visage : "Le visage s'est tourné vers moi et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système" (72). L'autre est un étranger, il n'appartient pas au monde dans lequel il se présente, il est dans le dénuement, "son regard supplie et exige" en même temps, de sorte qu'il faut dire que "la nudité de (son) visage est dénuement" (73) : "Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître autrui, c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme "vous", dans une dimension de hauteur" (73).

Dans la troisième partie de *Totalité et infini* qui porte comme titre "Le visage et l'extériorité", Lévinas définit de la même manière l'expérience du visage de l'autre comme "épiphaneia", comme une apparition qui n'appartient pas au règne du sensible (203) (le terme grec *epiphaneia* signifie apparition). L'expérience de l'autre est par conséquent non pas l'expérience d'une forme, une expérience visuelle, en dépit du sens même du mot "visage", qui signifie ce qui est pris en vu, mais une relation de langage, qui est une relation entre des termes séparés, de sorte que la transcendance de l'autre ne peut se révéler que dans la parole (211). Lévinas voit dans le langage quelque chose de très différent de ce que Merleau-Ponty y voit : "Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire." (212). Une telle relation de langage n'est pas établie par le moi, au contraire la relation éthique met le moi en question et cette mise en question part de l'autre (213). Cela veut dire que la relation de face à face prend ici un nouveau sens. Elle ne signifie, comme c'est le cas dans la connaissance, que la conscience place en face d'elle-même l'objet, mais au contraire que c'est le moi qui vient en face de l'autre. Lévinas souligne par conséquent que "ce mouvement part de l'autre" (213). Une telle opposition, qui advient par et comme langage et discours, se maintient sans violence, et dans la paix avec l'altérité absolue : "La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance négative, et à le circonvenir par la ruse. Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais réponds à son expression, à sa révélation." (215). Séparation et transcendance ne signifient donc pas immédiatement violence.

Pourtant, "le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs" (215). Mais précisément parce que le visage de l'autre défie mes pouvoirs, il est une invitation à la violence. Non pas à la violence du travail, qui transforme le monde sensible, vise à sa domination et constitue une destruction seulement partielle, mais la violence du meurtre, qui réclame la destruction totale de l'autre. Lévinas explique ici que "Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension" (216), il constitue le refus total de la relation de langage qui est la véritable relation avec l'autre, de sorte que l'on peut dire que "le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui

échappe au pouvoir" (216). Il est encore un pouvoir parce que la révélation du visage, bien que ne constituant pas une expérience sensible, advient pourtant à travers l'expression sensible, mais il est aussi impuissance, parce que le visage de l'autre est au-delà de tout ce qui est sensible. Mais c'est précisément cette indépendance de l'autre à l'égard du monde sensible qui constitue une invitation au meurtre. Comme le dit Lévinas, "Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer" (216).

Le meurtre est toujours possible, c'est l'incident le plus banal de l'histoire humaine, mais il correspond cependant à une possibilité exceptionnelle, parce qu'il prétend à la négation totale d'un être, à la destruction de l'autre comme tel. Dans le monde, l'autre est "quasi rien", mais il peut cependant opposer à son meurtrier potentiel non pas une force plus grande que la sienne, mais sa transcendance même qui est infinie. Pour Lévinas, cet infini est plus fort que la volonté de meurtre et il résiste déjà dans le visage de l'autre qui en est l'expression originelle et dont le premier mot est "tu ne commettras pas de meurtre". Lévinas explique ici qu'"il y a là une relation non pas avec une puissance plus grande, mais quelque chose d'absolument autre : la résistance éthique" (217). La conclusion de Lévinas est donc la suivante : "l'épiphanie du visage est éthique" (218).

C'est là une conclusion très importante, parce qu'elle permet à Lévinas de prendre position à la fois contre Hegel et contre Sartre, qui considèrent tout deux que la relation à autrui est une relation de guerre, et que l'accès à la conscience de soi requiert d'abord la lutte des consciences. Il affirme au contraire que : "La guerre suppose la paix, la présence préalable et non allergique d'autrui ; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre" (218) (précisons ici qu'allergique vient de deux mots grecs, *allos*, autre et *ergon*, action, œuvre : ne pas être allergique à l'autre, c'est donc ne pas agir contre lui).

Il y aurait beaucoup d'autres choses à dire sur la notion de visage et sur la relation à autrui chez Lévinas, mais il est temps pour nous de tenter de donner une vue plus synthétique de l'approche lévinassienne du problème d'autrui. Nous avons vu que l'altérité du visage ne peut être découverte que dans le cadre d'une relation à autrui qui n'est pas une relation de connaissance mais une relation éthique. Cela ne veut pas dire que le visage apparaît d'abord et qu'il détermine ensuite en nous une attitude éthique, mais que l'apparition du visage est en tant que telle une exigence éthique, de sorte que la relation éthique est l'unique relation possible à l'autre. Nous pouvons voir ici que Lévinas ne comprend pas l'attitude éthique de manière traditionnelle. Dans la philosophie moderne, par exemple chez Kant, la moralité ou l'éthique présuppose la liberté, c'est-à-dire la possibilité de choisir ou non la conduite morale. Mais pour Lévinas, je ne peux pas choisir librement de répondre ou non à ce que me commande le visage, parce que si c'était le cas, si ma relation à l'autre devait être le résultat d'une décision de ma part, l'altérité de l'autre serait immédiatement niée. J'aurais en effet alors un pouvoir sur lui : le pouvoir de reconnaître ou de refuser sa demande. Pour Lévinas, l'attitude éthique ne peut pas être fondée sur une libre décision, parce que cela voudrait dire que l'autre est seulement l'occasion de l'acte éthique et non le fondement même de celui-ci.

L'épiphanie du visage est en tant que telle la rupture de la totalité que je constitue avec moi-même dans mon œuvre d'identification, dans mon égoïsme. Le visage a la signification immédiate d'un commandement et d'une supplication. Il interrompt ma liberté et mon égoïsme originaires et éveille ma responsabilité. L'autre ne m'impose rien, il n'en va pas comme si je ne pouvais résister à un pouvoir supérieur au mien. Comme le dit Lévinas : "La présence éthique est à la fois autre et s'impose sans violence" (242). Elle désarme par avance toute possibilité de résistance. Dans la relation de face à face, je ne peux plus avoir aucun pouvoir. Je me trouve déjà engagé envers l'autre, avant même d'en décider, et l'expérience d'autrui n'est rien d'autre que l'expérience d'être engagé. Comme l'affirme Lévinas : "Entendre sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable" (237). Cela veut dire qu'il y a une essentielle *asymétrie* dans la relation de face à face. Nous avons déjà vu que l'autre ne peut se révéler que dans la dimension de la hauteur, comme le très haut. D'un côté le visage me rappelle à mes obligations et me juge, de l'autre, ma position en tant que moi consiste à être capable de répondre à cette essentielle misère de l'autre.

Cela veut dire que le moi n'est plus attaché à lui-même dans la solitude. Mais la révélation de la transcendance de l'autre advient dans le moi lui-même. En d'autres termes, le moi doit demeurer ce qu'il est, s'il veut répondre à l'autre. En effet dans l'expérience d'autrui, le moi découvre en lui-même quelque chose qui est plus originaire que son œuvre d'auto-identification, à savoir une passivité qui est la véritable identité du moi. Être un moi ne veut par conséquent pas dire capacité d'auto-identification, mais incapacité à échapper à la responsabilité. Pour répondre à l'autre, je dois être un moi, avoir une identité. Mais cette identité n'est plus ma propre œuvre, elle est l'œuvre de l'autre qui me commande, et auquel j'ai à répondre, et mon identité vient du fait que nul ne peut répondre à ma place. On voit clairement ici que le sujet éthique ne précède pas l'expérience de l'autre, mais est requise par lui. L'autre vient en premier à tous égards. L'éthique est par conséquent pour Lévinas un domaine beaucoup plus large que celui de la moralité au sens traditionnel du mot. Nous avons vu que ce domaine est en fait métaphysique et concerne l'expérience métaphysique du désir, qui est complètement différente de celle du besoin, et qui implique une passivité qui n'est pas un phénomène sensible, une passivité qui n'a rien à voir avec la sensibilité. Le domaine de l'éthique concerne en effet la dimension du langage et de la signification. Le visage parle, appelle, exige, et j'ai à répondre. C'est ce qui constitue l'essence originellement éthique du langage. En d'autres termes, je ne parle pas parce que j'ai à dire quelque chose concernant le monde et que je veux le communiquer à autrui, mais au contraire, j'ai quelque chose à dire parce que je parle à l'autre. Mon discours n'est pas la communication d'une signification, mais une adresse à quelqu'un.

Il semble ainsi que chez Lévinas, le problème d'autrui a été compris de manière plus radicale qu'auparavant. Tous les philosophes précédents sont demeurés au niveau d'une philosophie de l'intuition et de la lumière, laquelle ne peut pas faire une différence réelle entre l'être de l'autre et l'être du monde et des choses. Lévinas au contraire veut montrer, contre Merleau-Ponty, que l'autre est radicalement

transcendant par rapport au monde, et contre Sartre, qu'il peut être donné à un moi radicalement passif qui ne peut pas être aliéné par le regard de l'autre, mais au contraire requis par lui à la responsabilité.

Mais le problème est précisément ici celui de la radicale passivité du moi. Est-il réellement possible de fonder l'éthique sur une responsabilité qui n'est pas libre ? Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, un livre que Lévinas publie en 1974, il va jusqu'à dire que le moi est l'otage de l'autre, de sorte qu'il semble que l'attitude éthique ne soit pas une libre réponse à une situation, mais l'expérience d'une aliénation. La responsabilité n'est pas ici le résultat d'un choix, c'est la dimension originaire du sujet dans la mesure où il est constitué par l'apparition de l'autre : pour Lévinas dans l'expérience éthique, je n'ai pas le choix de ne pas répondre. C'est ce qu'il explique en 1981 dans un de ses dialogues avec un jeune philosophe dans *Ethique et infini* : "Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui. Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Etre esprit humain, c'est cela"¹⁰. A la question de Philippe Nemo : "Mais autrui n'est-il pas aussi responsable à mon égard ?", Lévinas répond : "Peut-être, mais ceci est *son* affaire... Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est *son* affaire"¹¹. Et il conclut l'entretien par ces mots : "Ma responsabilité est incessible, personne ne saurait me remplacer... Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet. C'est dans ce sens précis que Dostoïevski dit : « *Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres* »¹²

Nous pourrions ici revenir à Kant, pour montrer qu'il y a d'autres possibilités de comprendre l'éthique. Kant distingue d'une manière plus radicale le niveau ontologique du niveau éthique. Pour lui, il n'est pas possible de définir l'autre en demeurant au niveau de l'expérience, car nous ne trouvons là que des choses et non des personnes. L'altérité de l'autre vient de ce qu'il est une personne, et être une personne signifie posséder une volonté et être libre. Une personne ne peut être qu'une fin en soi, alors qu'une chose est et ne peut être qu'un moyen. La différence ontologique entre la chose et la personne est fondée en fait sur une différence éthique : la différence entre la fin et les moyens. Dans l'obligation morale, en soumettant ma volonté à une règle, je reconnais l'autre en tant que tel, puisque que je reconnais le droit d'une autre volonté que la mienne propre. Par le fait même que je fais l'expérience de l'obligation, je reconnais implicitement l'existence de l'autre. Pour Kant, l'obligation morale implique que je doive traiter en même temps l'autre et moi-même comme une personne, c'est-à-dire comme une fin en soi, et jamais comme un moyen. En nous soumettant à l'impératif catégorique, l'autre et moi-même devenons

¹⁰ E. Lévinas, *Ethique et infini*, Le Livre de Poche, 1982, p. 93.

¹¹ *Ibid.*, p. 94-95.

¹² *Ibid.*, p. 97-98.

des personnes, c'est-à-dire des membres du règne des fins. Cela veut dire que je n'ai pas à considérer l'autre comme étant plus haut que moi, mais comme appartenant à la même humanité. J'ai à respecter à l'égard de moi-même la même loi morale que je dois respecter à l'égard d'autrui.

Il est clair que pour Lévinas une telle éthique, fondée sur une stricte réciprocité entre les sujets moraux, n'est pas acceptable, puisqu'elle nie la transcendance infinie de l'autre. Autrui ne peut pas être pour Lévinas le sujet d'un discours moral, il peut seulement être, comme nous l'avons vu, celui auquel je parle, ce qui veut dire qu'il n'est pas possible d'élaborer un discours philosophique sur autrui. C'est là l'objection que Derrida lui adresse dans un texte écrit dans les années soixante et intitulé "Violence et métaphysique"¹³. Dans ce texte, Derrida souligne l'opposition entre l'approche du problème d'autrui chez Husserl et chez Lévinas. Husserl reconnaît la transcendance de l'autre, qui ne peut jamais être présent en tant que tel au moi, mais parce qu'il pense qu'il y a entre eux une sorte de réciprocité, il peut parler de l'autre, élaborer sur lui un discours philosophique, alors que Lévinas, qui ne veut reconnaître aucune espèce de symétrie ou de réciprocité entre le moi et autrui, parce que ce serait une négation de la transcendance infinie de l'autre, ne s'autorise pas à parler de l'autre et ne peut pas élaborer une philosophie de l'altérité.

Cela m'amène à d'autres objections, plus importantes encore, que l'on peut lui opposer. Lévinas oppose le niveau éthique au niveau cognitif et considère que l'expérience du visage est l'expérience même de l'altérité de l'autre. Mais cette altérité est-elle par là réellement expérimentée ? L'autre n'est-il pas d'abord expérimenté comme alter ego, comme semblable à moi, comme celui avec lequel je partage le monde, comme quelqu'un qui m'est familier et non pas étranger ? L'autre est-il donc toujours un étranger ? Lévinas voit dans l'autre à la fois une transcendance infinie et une totale misère. Il y a là coïncidence des extrêmes : ce qui est le plus haut ne peut être expérimenté que comme un misérable. Comme le dit Lévinas lui-même : "La transcendance du visage est à la fois son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté est aussi l'étrangeté-misère" (73). Lévinas voit le regard de l'autre comme un regard qui exige et supplie à la fois. Un tel regard ne peut être que le regard d'un misérable, ou comme Lévinas le précise, d'une veuve, d'un orphelin, ou de ceux qui sont dans une situation de détresse : "Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé" (287). Lévinas insiste sur la nécessité de comprendre la subjectivité comme accueil de l'autre, comme hospitalité, parce que "reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim" (73). L'autre se présente à moi dans sa plus extrême faiblesse et nudité, l'autre est pour Lévinas toujours sans protection et sans défense, à l'image de la veuve et l'orphelin. Nous pouvons ici poser la même question que nous aurions pu poser à propos de l'analyse sartrienne de la honte : Lévinas n'élève-t-il pas ici une expérience particulière de l'autre au rang de structure générale de toute rencontre possible de l'autre ? L'attitude éthique qu'il décrit est-elle la seule attitude possible envers l'autre ?

¹³ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

Lévinas, en tant que juif, a été profondément marqué par ce qui est arrivé aux juifs durant la seconde guerre mondiale, par l'extermination, et on peut considérer que toute sa réflexion sur le visage de l'autre a été provoqué par ce terrible épisode du XXe siècle. Mais un événement historique peut-il révéler quelque chose qui soit universellement valable ? Et n'est-il pas nécessaire de considérer aussi l'autre d'un autre point de vue que celui qui voit en l'autre celui envers qui je suis obligé ?

Il y a en effet un paradoxe dans la conception lévinassienne de l'autre : parce que l'autre est compris comme transcendance infinie, l'accent est mis sur le moi, en tant qu'il est celui qui a à répondre à la demande infinie de l'autre. Lévinas a montré que l'ontologie est une égologie, qu'elle est égoïsme. Mais l'éthique demeure malgré tout egocentrée, en dépit du fait qu'elle rompt avec l'égoïsme. Lévinas veut élaborer une philosophie pluraliste, mais il demeure pris dans la relation de face à face, dans une relation duelle avec l'autre. Mais l'autre n'est pas seulement autre que moi : je suis aussi autre que lui. Est-il réellement possible de penser l'altérité sans penser en même temps la réciprocité. L'altérité de l'autre ne peut faire sens que si, comme Merleau-Ponty le montre, il est situé dans un champ phénoménal où la réversibilité et la réciprocité sont rendues possibles. En d'autres termes, la transcendance de l'autre requiert d'apparaître dans le monde, alors que pour Lévinas, comme c'était déjà le cas pour Sartre, la transcendance de l'autre transcende le monde.

VII CONCLUSION ET REMARQUES CRITIQUES

La conception que Sartre nous propose du problème d'autrui est convaincante, surtout à cause de la valeur descriptive de ses analyses. Mais c'est aussi ce qui la rend accessible aux critiques, au sens où il est bien parvenu à nous donner une description parfaite d'une certaine expérience, celle de la honte, mais sans cependant nous donner la preuve que cette expérience particulière constitue l'essence de l'expérience de l'autre en général. Sartre veut nous faire comprendre que la honte n'est pas tant une expérience particulière que ce qui constitue la structure même de tout rapport à l'autre. Mais dans l'expérience de la honte, nous trouvons quelque chose de négatif qui représente une possibilité extrême de notre relation à l'autre, laquelle peut cependant aussi être harmonieuse. Il est vrai que l'autre ne peut pas apparaître comme un objet, mais cela signifie-t-il qu'il ne peut apparaître que comme un pur sujet qui a le pouvoir de faire de moi un objet ? Il nous faut en effet nous demander si cette description de la honte nous donne réellement la solution du problème de l'autre.

Une autre question peut aussi être soulevée à propos du statut de l'autre en tant qu'être n'apparaissant pas dans le monde. Je cite à nouveau *L'être et le néant* : "Tout regard dirigé vers moi se manifeste en liaison avec l'apparition d'une forme sensible dans notre champ perceptif, mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, il n'est lié à aucune forme déterminée." (297). Si nous suivons Sartre ici à propos de cette absence de connexion entre une forme sensible et l'expérience de l'autre, nous sommes alors amenés à nous demander si l'expérience de l'autre est réellement

l'expérience de la rencontre de l'autre. Il est vrai que, dans la mesure où l'autre est un sujet, il ne peut s'identifier à une apparition sensible, à une forme déterminée. Par conséquent, ce n'est pas parce que je perçois une forme déterminée que je trouve un accès à l'expérience de l'autre, mais au contraire, parce que je fais l'expérience de la honte que je peux considérer cette forme sensible comme la manifestation de l'autre dans le monde, comme son corps vivant. Ne faudrait-il pas alors conclure, comme le fait Sartre que "l'être-regardé ne saurait donc dépendre de l'objet qui manifeste le regard" (316) ? Il est tout à fait vrai que l'expérience de l'autre ne dépend pas d'une quelconque forme sensible qui en serait la cause mais cela ne veut pas dire que cette expérience n'a aucune relation avec l'expérience perceptive. Si réellement l'expérience de l'autre ne prend pas place dans le monde et n'a aucune relation avec l'expérience perceptive, comment est-il alors encore possible de parler de l'expérience d'autrui ? En d'autres termes, si l'accès à autrui est identifié à l'expérience de l'être-vu, il n'y a aucune expérience réelle d'autrui, parce qu'il n'y a rien qui soit réellement expérimenté en elle et que dans ce cas, l'expérience d'être regardé est seulement l'expérience que je fais de moi-même, d'une certaine structure de ma propre conscience. Nous pourrions objecter ici à Sartre que la honte, au lieu d'être l'expérience de l'autre, est plutôt en fait l'expérience de soi, l'expérience de la finitude propre.

Il semble par conséquent que Sartre qui voulait élucider le sens de la rencontre d'autrui est finalement amené à considérer l'autre comme une simple dimension de la conscience. Il faut faire un choix : d'une part, si l'expérience de l'autre est identifiée à l'expérience de la honte, alors elle ne semble pas être une véritable expérience de l'autre ; d'autre part, si nous voulons décrire une réelle expérience d'autrui, elle ne peut pas être uniquement l'expérience de mon aliénation et de mon objectivation. Si la honte est un événement factuel, comme Sartre le souligne, elle doit alors se manifester à travers l'apparition d'une forme sensible déterminée. La honte ne définit pas l'expérience d'autrui, mais c'est plutôt le contraire : l'apparition sensible d'autrui dans le monde suscite la honte. En d'autres termes, si je me sens regardé, j'ai alors besoin de voir qui me regarde et de découvrir que quelque chose dans le monde est en connexion avec mon sentiment d'aliénation. Ma honte ne peut avoir un sens que si je peux la mettre en relation avec un phénomène déterminé prenant place dans le monde. Il est par conséquent nécessaire de situer l'expérience de l'autre dans le monde et non, comme le fait Sartre, dans un au-delà par rapport au monde.

Sartre explique avec brio dans *L'être et le néant* ce qui fait que la relation amoureuse à son sens inclut et non pas exclut la séduction (411). C'est en effet parce que l'aimé est un pur œil, un pur regard que l'amant doit le séduire, c'est-à-dire s'offrir à sa vue, tenter de se faire reconnaître comme objet fascinant, comme apparence cachant un plein d'être. Or il y a, pour Sartre, du fait même que l'entreprise de conquête de l'amour se confond avec une entreprise de séduction, un nécessaire échec de l'amour : la fascination ne parvient pas à provoquer l'amour, et la séduction fait de celui qui veut capter l'amour de l'autre un objet dont la possession peut certes paraître enviable, mais ce désir d'appropriation n'est pas et ne sera jamais de l'amour. Sartre ne conçoit de relation à l'autre que sur la base d'une objectivation et d'une aliénation

qui ne peut connaître aucune réciprocité, et non comme une communauté de sujets. La seule expérience possible du "nous" pour Sartre se situe au niveau des rapports économiques, du travail, ou du jeu, mais non au niveau de l'amour, puisque pour lui l'essence des rapports avec l'autre c'est le conflit et non l'harmonie de la *philia*. Et il en va de même chez Lévinas, où nous ne trouvons pas davantage l'idée d'un nous, mais plutôt celle de la solitude d'un existant, qui se voit "pris en otage" par l'autre, par l'exigence infinie qui se lit dans le visage d'autrui¹⁴.

Pour conclure à propos de cette conception sartrienne du rapport à l'autre, je voudrais souligner que Sartre n'a finalement pas été capable de surmonter l'idéalisme de la philosophie classique, étant donné qu'il demeure pris dans l'opposition du sujet et de l'objet, opposition qui prend en fait une forme radicale dans sa philosophie. En définissant le sujet comme la transparence d'une pure conscience qui est immédiatement présente à elle-même, il est conduit à exclure toute possibilité d'apparition de l'autre dans le monde. Cela veut dire que l'autre ne peut jamais être une personne que je peux regarder, il peut seulement m'apparaître comme un objet. Et par ailleurs, mon être-regardé peut seulement avoir le sens d'une aliénation et non le sens d'une reconnaissance de la personne que je suis. Il n'y a donc pas en fait pour Sartre de possibilité d'une rencontre réelle des consciences.

Sartre voulait demeurer fidèle aux phénomènes. Mais il est demeuré prisonnier de l'opposition abstraite du sujet et de l'objet. Si nous voulons trouver l'autre dans le monde, il nous faut alors renoncer à cette opposition et développer l'idée d'une véritable "intersubjectivité". Or c'est exactement ce que Merleau-Ponty a tenté de faire.

On peut cependant se demander si l'analyse merleau-pontienne de la perception de l'autre est complètement satisfaisante. Nous avons vu que, parce que Sartre ne questionne pas réellement l'opposition du sujet et de l'objet, il ne pouvait pas réellement comprendre l'apparition de l'autre dans le monde et il devait situer l'autre "au-delà" du monde. Mais nous savons en fait que l'autre apparaît bien dans le monde, comme Husserl a tenté de l'expliquer dans *ses Méditations cartésiennes* en montrant qu'il y a entre mon corps et le corps de l'autre une réciprocité qui n'est pas le résultat d'un raisonnement, mais l'expérience d'une analogie vécue entre moi et l'autre. Mais Husserl n'était pas vraiment parvenu à développer cette idée, parce qu'il demeurait dans une position idéaliste, qui considère la relation entre moi et l'autre comme une relation entre des sujets qui ne peuvent pas avoir un accès intuitif à l'autre, de sorte que pour Husserl l'expérience de l'autre demeurait une expérience négative, l'expérience de ce qui ne peut être un phénomène. Merleau-Ponty, dans sa propre conception de la perception de l'autre, développe l'idée husserlienne d'un lien réciproque entre mon corps et le corps de l'autre, en montrant que, du moment que nous avons l'expérience de l'autre, la subjectivité de l'autre doit être comprise comme une partie de son corps. Cela implique une nouvelle compréhension du corps comme phénomène non objectif et, comme nous l'avons vu, une nouvelle compréhension de l'apparition de l'autre comme s'exprimant immédiatement dans son corps et dans son

¹⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, 1991, p. 177.

comportement. Cela veut donc dire que si l'autre peut m'apparaître, la relation entre lui et moi ne peut être un face à face direct, mais une relation seulement *latérale*. L'autre n'est pas en face de moi comme l'est un objet, il n'est pas non plus identique à moi en tant que sujet, il est du même côté que moi, comme une sorte de prolongation de moi-même, parce que je ne suis pas moi-même un pur sujet, mais une conscience incarnée, qui est toujours déjà "hors" d'elle-même, dans le monde et avec les autres.

Merleau-Ponty demeure néanmoins en accord avec Sartre, lorsqu'il insiste sur le fait que je ne peux pas regarder l'autre en face sans en faire un objet : ma relation à lui est oblique, il est pour moi une sorte de jumeau, un complice, qui m'est en même temps familier et étranger, qui participe à ma familiarité avec le monde, mais vers lequel je ne peux pas me tourner. Merleau-Ponty comprend ma relation à l'autre comme le fait Heidegger, comme une relation de communauté, une relation qui peut être décrite à l'aide de la préposition "avec" — et non comme une relation directe de face à face —, comme un être-avec-l'autre qui se fonde sur le fait que chacun de nous est ouvert au monde. Le monde qui est en même temps un monde naturel et culturel, montre la présence des autres, ou plutôt il montre immédiatement ma co-présence avec les autres, parce que l'objet culturel ou l'instrument se réfère immédiatement à la possibilité d'un usage qui est commun au moi et à l'autre. Dès que je fais usage des objets culturels — et cela est vrai aussi de ce tout premier objet culturel qu'est le langage — je suis projeté hors de moi et situé originellement dans une dimension intersubjective. Cela veut dire que, comme c'est aussi le cas pour Heidegger, je ne suis pas originellement un être isolé, mais que ce dont je fais l'expérience dans la solitude, c'est seulement de l'absence de mon être effectif avec les autres, qui constitue mon appartenance primordiale à la dimension intersubjective, une dimension qui peut être expérimentée de deux manières différentes, dans la présence ou l'absence des autres. Merleau-Ponty montre que, si un certain solipsisme est insurmontable, au sens où je ne peux pas me transférer moi-même dans les pensées et les sentiments de l'autre, une philosophie solipsiste est néanmoins inconséquente, parce qu'elle ne peut pas rendre compte du fait que même la conscience la plus théorique s'enracine dans un univers de coexistence avec autrui.

Merleau-Ponty ne peut pas être en accord avec Sartre, parce que ce dernier conçoit la relation à l'autre en termes de compétition et de dualité, ce qui est une simplification de l'expérience de fait qui est celle de la pluralité des autres. Dans une longue note de son dernier livre inachevé, *Le visible et de l'invisible*, où il prend l'exemple d'un roman de Simone de Beauvoir, *L'invitée*, qui est l'histoire d'un couple dérangé par l'arrivée d'une invitée qui s'incruste, Merleau-Ponty explique que "le problème d'autrui ne se ramène pas à celui de l'autre, et d'autant moins que le couple le plus strict a toujours des tiers témoins"¹⁵. Merleau-Ponty souligne qu'il est nécessaire de tenir compte du tiers dans toutes les relations duelles, et il suggère qu'il faudrait peut-être "renverser l'ordre coutumier des philosophies du négatif [à savoir la philosophie sartrienne du néant] et dire que le problème de l'autre est un cas particulier du problème des autres, la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 113.

la relation avec des tiers", en mentionnant comme preuve que même au commencement de la vie, la situation œdipienne est une situation triangulaire. On pourrait ainsi montrer que nous pouvons avoir un "autre principal", duquel dérivent beaucoup d'autres secondaires dans notre vie, mais que le seul fait qu'il n'est pas l'unique autre pour nous nous oblige à le considérer comme une sorte de symbole de l'autre en général, de sorte qu'il peut être considéré comme la variante préférée de nombreux autres possibles.

Or c'est ici que la limite de la perspective merleau-pontienne apparaît. Si l'autre est toujours le symbole de l'autre *en général*, cela veut dire que la rencontre de cet autre particulier ne peut pas réellement être expliquée. Il est vrai que Merleau-Ponty ne prétend pas que nous pouvons comprendre réellement les autres, puisque nous n'avons pas accès à leurs vécus, mais néanmoins la découverte que nous pouvons partager la même corporéité peut être comprise comme la négation de la différence entre moi et l'autre. Nous pourrions dire que la solution de Merleau-Ponty au problème de l'autre est trop radicale — et c'est aussi le cas pour Heidegger —, au sens où elle élimine les termes du problème lui-même, à savoir la dualité expérimentée entre moi et l'autre. Merleau-Ponty, comme Heidegger, ne décrit pas la rencontre de l'autre mais met simplement l'accent sur notre pure coexistence avec autrui au niveau anonyme du "on", où la communication semble s'établir sans conflit.

Merleau-Ponty a certainement raison contre Sartre quand il affirme que l'expérience de l'autre n'est pas celle du conflit et de l'aliénation, mais de l'harmonie et de la communauté avec lui, mais nous pouvons nous demander s'il ne va pas trop loin dans cette direction, en mettant trop l'accent sur le fait que l'expérience d'autrui est celle du partage d'une existence et d'une corporéité commune qui demeurent anonymes, de sorte qu'il semble que personne ne rencontre personne. Il est vrai que l'expérience de l'autre ne peut pas être seulement l'expérience du conflit et c'est précisément la raison pour laquelle les descriptions sartriennes de la honte, bien que convaincantes, ne peuvent être acceptées comme descriptions de notre expérience fondamentale de l'autre. Mais d'un autre côté, Merleau-Ponty semble ramener l'expérience d'autrui à une coexistence harmonieuse au sein du monde dont la dimension du conflit est absente ou ne semble du moins pas constituer une réelle menace. Il est vrai que nous vivons tous dans un monde commun, que dans la vie quotidienne nous avons le même rapport à notre monde ambiant et que nous sommes toujours à cet égard "avec" les autres. Mais notre expérience de l'autre est-elle entièrement expliquée par la description de notre expérience quotidienne ? Ne devrions-nous pas ramener notre expérience quotidienne à un fondement plus profond, où l'altérité de l'autre se verrait préservée ?

C'est la question que Lévinas pose à Heidegger et à sa conception d'un être avec l'autre. Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas déclare en effet qu'il espère "montrer que ce n'est pas la proposition mit qui doit décrire la relation originelle avec l'autre" (19) et il se propose de remonter ainsi "à la racine ontologique de la solitude".

Est-ce là un retour à la perspective sartrienne ? Pour en décider, il faut redéfinir les termes de l'alternative. D'un côté avec Sartre, nous préservons l'altérité de l'autre, mais en restant dans une relation de face à face avec lui et en maintenant le cadre

traditionnel de la relation sujet-objet. De l'autre, avec Heidegger et Merleau-Ponty, nous restons au niveau de la coexistence quotidienne avec les autres dans le monde, mais sans pouvoir tenir compte de l'altérité de l'autre et en la dissolvant dans l'anonymat du "on". La question consiste par conséquent à tenter de montrer et que la relation de face à face est autre chose qu'une relation de connaissance. C'est là ce qui caractérise la tentative lévinassienne de penser le face à face comme relation éthique.

Mais si l'expérience de l'autre est pour Lévinas, comme nous l'avons vu, la véritable expérience du divin, est-il encore possible de prendre en compte la spécificité de l'expérience de l'autre homme ? Nous avons vu que pour Merleau-Ponty parce qu'il y a une pluralité d'autres, chacun d'eux peut être considéré comme une sorte de chiffre ou de symbole de l'autre en général, ce qui implique que la rencontre de cet autre particulier ne peut pas être réellement expliquée. Merleau-Ponty, parce qu'il considère l'autre comme un autre moi, ne peut pas rendre compte de l'altérité de l'autre. Avec Lévinas, nous sommes dans une situation inverse, et néanmoins similaire. Si l'altérité de l'autre que Lévinas veut préserver de toute réduction au même, c'est-à-dire au moi, est en même temps l'altérité de Dieu, cela veut dire de manière similaire que l'altérité de l'autre être humain ne peut être réellement préservée. Trop de symétrie entre l'autre et moi du côté de Merleau-Ponty mène à la négation de l'altérité de l'autre ; trop d'asymétrie du côté de Lévinas mène également à la négation de l'altérité de l'autre qui est ici identifiée à Dieu.

Ne peut-on cependant, à partir de l'asymétrie même du rapport entre moi et l'autre telle que la présente Lévinas, parvenir à penser une certaine réciprocité entre eux ? C'est ce qu'a tenté de montrer Paul Ricœur dans son dernier livre¹⁶. On peut en effet penser la mutualité sans cependant la confondre avec cette union fusionnelle dont il faut souligner le danger, qui, sur le plan social et politique, n'est autre que celui d'une tentation identitaire consistant dans le repli sur une identité collective qui rejette l'étranger. Rappelons que chez Lévinas l'autre, par son interpellation, arrache le moi à son état primitif de séparation et de jouissance de soi, sans que cependant le moi et l'autre entrent par là dans une relation où ils pourraient être interchangeables. Car pour l'auteur de *Totalité et infini*, la transcendance infinie d'autrui l'empêche à tout jamais de former avec le moi une totalité. C'est seulement dans son livre suivant, *Autrement qu'être*, et pour répondre aux objections qui lui ont été faites, qu'il évoquera la nécessité de recourir au tiers afin de rendre compte de la réciprocité qui peut exister entre partenaires inégaux en développant une théorie de la justice fondée sur la comparaison possible entre le moi et l'autre.

Ricœur, qui veut également répondre à Sartre et à Hegel, se propose de chercher une alternative à l'idée de lutte dans une nouvelle interprétation du *don* en terme de reconnaissance mutuelle. Il s'appuie dans cette entreprise sur l'ouvrage récent d'un philosophe, Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité*, dans lequel est repris tout le problème posé par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don* de 1924 et qui est celui de l'interprétation à donner des pratiques de l'échange de dons que ce dernier a pu

¹⁶ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004. Paul Ricœur, né en 1913, mort en 2005, a été lui aussi une grande figure de la phénoménologie française.

observer chez les Maoris de Nouvelle-Zélande. Pour Mauss, ce qui rend compte de l'énigme du contre don, c'est, selon l'explication qu'en donnent les indigènes eux-mêmes, la force magique dont serait porteur le don et qui le forcerait à retourner d'où il vient. Il semble donc qu'il faut chercher l'explication du retour du don dans une logique de la réciprocité auxquels les acteurs du don obéiraient de manière inconsciente. Mais du même coup, c'est la signification même du don qui se voit éliminée et l'intention immanente aux conduites des hommes qui se voit dépourvue de toute vérité. Ricœur propose au contraire d'opposer à cette logique de la réciprocité la mutualité des rapports *entre* acteurs de l'échange, et il s'appuie en cela sur l'interprétation que donne Marcel Hénaff de ce qu'il nomme « énigme du don réciproque cérémoniel ». Dire en effet que l'échange est cérémoniel, c'est rompre aussi bien avec une interprétation moralisante du don qu'avec son interprétation marchande. La clé de l'énigme n'est pas à chercher en dehors de la mutualité même de l'échange entre protagonistes, le don étant alors le gage et le substitut d'une reconnaissance mutuelle qui ne se reconnaît pas elle-même comme telle et se donne symboliquement dans le cadeau.

Il est essentiel en effet pour Marcel Hénaff de voir dans le don une relation d'échange qui n'est pas de type marchand et qui relève de la catégorie du *sans prix*, comme c'est le cas de la vérité que recherchait Socrate, qui n'exigeait pas de salaire en échange de son enseignement, mais pouvait en revanche accepter des cadeaux. Comme Ricœur le souligne, le caractère cérémoniel du don ne le distingue pas seulement de l'échange marchand, mais le met également à l'abri de la réduction moralisante qui érige le don en devoir comme c'est le cas dans les entreprises de bienfaisance organisées. Car ainsi mis à part de l'ensemble des autres échanges, le don conserve un caractère festif et donc exceptionnel qui ne peut pas le transformer en institution. En tant que tel, il ne peut jamais être qu'une trêve, une clairière ouverte au sein même de la lutte pour la reconnaissance dont on peut penser qu'elle demeure interminable. Au lieu donc de *surmonter* la dissymétrie pour rendre raison de la réciprocité, il s'agit plutôt à l'inverse d'*intégrer* à la mutualité la dissymétrie originaire. Ce qui est en effet échangé, ce sont des *dons* et non des places, ce qui atteste du caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange et empêche ainsi de confondre mutualité et union fusionnelle. Car c'est dans le cadre de cette dissymétrie originaire que l'accent peut être mis non plus sur le donner lui-même mais sur le *recevoir*, qui est le lieu de cette dernière et plus haute forme de la reconnaissance qu'est la gratitude. C'est en effet, conclut Ricœur, dans l'acte de recevoir et dans la gratitude qu'il suscite qu'est préservée tout autant l'altérité de celui qui donne et de celui qui reçoit, que celle de celui qui reçoit et de celui qui rend.

Lévinas, quant à lui, critique la philosophie, parce elle est toujours une philosophie de l'identité et est incapable de penser l'altérité comme telle. Mais la présupposition de Lévinas est ici une idée très déterminée de l'altérité, comprise comme absolue et infinie, qu'il trouve dans le discours religieux biblique. De sorte que Lévinas, comme Sartre, présuppose des concepts abstraits et ne s'ouvre pas directement aux phénomènes, aux choses elles-mêmes. Or pour cela, il ne suffit pas d'être athée au sens sartrien ou lévinassien, mais il est également nécessaire de

critiquer les préconceptions qui sont les nôtres. Le présupposé ontologique de Sartre, c'est l'opposition dualiste de l'en soi et du pour soi, du sujet et de l'objet ; celui de Lévinas, c'est l'opposition dualiste du même et de l'autre. Il est vrai que Lévinas, en opposition à Sartre, veut élaborer une philosophie pluraliste, mais nous pouvons nous demander s'il y parvient réellement puisqu'il demeure dans une perspective à la fois dualiste et monothéiste. Sartre et Lévinas situent tout deux autrui à l'extérieur du monde et à l'extérieur de l'expérience perceptive et corporelle. Il n'y a ni pour Sartre ni pour Lévinas une possibilité pour les êtres humains de partager quelque chose en commun. Merleau-Ponty au contraire, développe la conception d'une communauté intersubjective sur la base même de l'expérience perceptive et corporelle, mais le prix à payer pour cela, c'est la négation de l'absolue altérité de l'autre, qui est maintenue, quoique de manière différente, par Sartre et Lévinas.

A la fin de la lecture que nous avons tentée de ces trois philosophes, nous ne pouvons nullement déclarer que nous avons trouvé une réponse définitive à la question d'autrui, qui demeure un problème ontologique et éthique. Mais quelques indications importantes nous ont été données, qui peuvent nous permettre de continuer à tenter de penser l'énigme d'autrui. De Sartre, nous pouvons retenir l'idée qu'une relation d'aliénation à autrui est toujours possible. De Merleau-Ponty, nous avons appris que nous avons à chercher l'autre dans le monde et non au-delà de celui-ci et que la communauté à laquelle nous appartenons avec lui est à la fois une communauté de chair et de langage. Et Lévinas nous a donné un avertissement très important en nous montrant que la vraie relation est éthique et qu'il y a toujours la possibilité de faire violence à l'autre en le réduisant au même.