

LA RELATION À AUTRUI DÉCRITE À PARTIR DE L'IDÉE CARTÉSIENNE DE L'INFINI : SARTRE ET LEVINAS

ARNAUD CLÉMENT

Abstract

Sartre and Levinas both described the relation to the other referring to Descartes' idea of the infinite. Comparing these two phenomenologies sheds a light on the great influence Sartre had on Levinas' ethics. While the two philosophers agree that the other is « a hole in the world » in the sense that he negates my intentionality, they fundamentally differ on the ultimate meaning of this negation. Following the thread of the Cartesian idea of the infinite, this article deciphers Levinas' critique of Sartre, leading to his ethics of the face.

Introduction

Dans *Totalité et infini*, Levinas reprend le motif de l'idée cartésienne de l'infini pour penser le rapport à l'autre. Or Sartre, dans *L'être et le néant*, avait lui aussi accompli ce geste :

Il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance.¹

Ce choix de recourir à la troisième *Méditation métaphysique* de Descartes pour penser autrui rapproche Sartre et Levinas à plusieurs titres. Ces deux auteurs partagent le projet d'une phénoménologie de l'existence et de la transcendance où

¹ Sartre, Jean-Paul : *L'être et le néant* (1943), Gallimard, Paris 2013, p. 291.

autrui ne se laisse pas réduire au sens que le moi lui prête. Ils lisent la tradition phénoménologique, de Hegel à Husserl et Heidegger, dans le souci contrasté d'en reprendre la méthode descriptive et d'en dépasser la limitation essentielle qui revient à avoir assimilé l'altérité d'autrui à l'identité du sujet. Enfin ils parcourent dans ce but une même voie cartésienne, assimilant – en un sens qui reste à dire – autrui et l'infini. Ne pourrait-on pas s'essayer à une lecture croisée de ces deux auteurs², qui, par-delà le simple repérage des thématiques communes, remonterait aux raisons profondes qui les ont conduits à faire usage de l'idée cartésienne de l'infini pour décrire le rapport à l'autre ?

Cette référence commune à Descartes pour décrire l'intersubjectivité est présentée, par nos deux auteurs, comme une décision en réponse à un problème qui surgit d'abord dans le cadre de la phénoménologie. Quand je fais l'expérience d'autrui, ce qui m'apparaît, c'est son corps, un corps dont les mouvements et les expressions m'évoquent une vie psychique analogue à la mienne. Je rencontre en autrui un *alter ego*. Pourtant, comme le montre Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, la vie consciente d'autrui ne peut jamais m'être donnée directement dans l'évidence de mon propre vécu – un contact direct de ce type impliquerait une identité parfaite entre ma conscience et la sienne. La situation est donc paradoxale : d'un côté, autrui m'apparaît comme une conscience, de l'autre sa conscience m'est inaccessible comme telle. Il y a une transcendance d'autrui qui n'est pas du même type que la transcendance d'objet. Celle-ci est une *transcendance dans l'immanence* : l'objet du vécu est contenu dans le vécu (ce en quoi il lui est immanent), mais il l'excède en ce que l'objet complet est la synthèse idéale, infinie quoique réalisable en droit, de tous les profils d'objet donnés dans le vécu. Rien de tel dans le cas de la relation à autrui, où la donation de l'*ego* d'autrui m'est par principe interdite : c'est sa *transcendance objective*.³ Aussi Husserl affirme-t-il que la relation à autrui est une appréhension : une co-présence de l'autre conscience à côté de moi, qui ne peut jamais devenir présence en personne de la conscience d'autrui à la mienne.

Sartre et Levinas adoptent tous deux une attitude de reprise et de dépassement vis-à-vis de ces descriptions. Ils en maintiennent le cadre phénoménologique

² Sur la confrontation des pensées de Levinas et de Sartre, voir par exemple Chrétien, Jean-Louis : « La dette et l'élection », in Chaliel, Catherine et Abensour, Miguel (dir.), *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, pp. 269–273 ; Legros, Robert : « La rencontre d'autrui. Sartre et Levinas », in Fontaine, Philippe et Simhon, Ari (dir.) : *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Argenteuil 2010, pp. 71–93 ; et Moati, Raoul : *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », Paris 2012, ch. VI, IV, pp. 240–253.

³ Cf. Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1929), traduction de Levinas, Emmanuel et Pfeiffer, Gabrielle, Vrin, Paris 1947, § 48, pp. 172–174.

– penser autrui à partir de son phénomène –, mais affirment la nécessité de penser autrement la transcendance qui fait ce phénomène. Ce n'est pas moi, disent-ils en substance, qui appréhende dans une intentionnalité médiate qu'autrui est une conscience semblable à moi et à côté de moi ; autrui le premier s'impose à moi – c'est tout le phénomène de sa rencontre – et m'interpelle d'une façon qui excède mon intentionnalité. Une transcendance d'un tout autre type se joue dans l'inter-subjectivité : il appartient à une phénoménologie nouvelle de la décrire.

Pour cela, Sartre et Levinas choisissent de reprendre l'idée cartésienne de l'infini. Celle-ci fournit un modèle de transcendance qui épouse, mieux que l'intentionnalité elle-même, le phénomène du rapport à autrui. En outre, les trois premières *Méditations métaphysiques* de Descartes mettent en scène la rencontre d'autrui. Le sujet méditant, après avoir douté de l'existence de toutes choses et sauvé du doute l'évidence de sa propre existence de chose pensante, découvre, dans la troisième *Méditation*, que l'idée de l'infini est présente en lui sans y avoir été mise par lui, et qu'elle est la condition de l'évidence subjective. La « preuve par l'idée du parfait » dessine l'itinéraire du moi qui s'imagine d'abord l'auteur de ses pensées et de son être pour reconnaître ensuite la primauté d'un être – l'infini, Dieu, et, pour Sartre et Levinas, autrui – qui conditionne son existence.

Nous demandons ainsi : quelle est la transcendance d'autrui ? En quoi l'idée de l'infini de Descartes a-t-elle permis à Sartre et Levinas de la penser ? Est-ce au même sens que, pour ces deux auteurs, autrui est transcendant ?

1. Les motivations de l'usage de Descartes dans la phénoménologie d'autrui

Les philosophies qui abordent la relation à autrui à partir de l'idée de substance font de cette relation un problème secondaire. Elles se fondent sur l'idée d'un sujet qui subsiste par lui-même, puis, généralisant cette idée à la pluralité humaine, s'interrogent sur la possibilité de démontrer l'existence des autres, de les connaître ou d'agir moralement avec eux. Cette approche tombe dans un double écueil : le solipsisme (présupposition d'une séparation entre l'être d'autrui et le mien) et le primat de la connaissance (réduction de la relation à autrui à un problème épistémologique). Sartre et Levinas s'accordent dans la critique de ces erreurs comme dans l'affirmation de la nécessité de recourir à la description phénoménologique pour y remédier. Qu'ont-ils retenu de la phénoménologie dans sa tentative de rendre compte du phénomène d'autrui ?

Sartre consacre un paragraphe entier de *L'être et le néant*, intitulé « Husserl, Hegel, Heidegger »⁴, à l'examen des phénoménologies d'autrui. Sans pouvoir entrer ici dans l'étude exhaustive de cette triple lecture, il nous en faut résumer les lignes essentielles. Si Sartre commence par l'évocation de Husserl en trois pages incisives, c'est que celui-ci aborde l'intersubjectivité comme un rapport de connaissance alors même qu'il veut sortir du solipsisme. Or tant que l'on ne montre pas que je suis lié à autrui dans mon être – à savoir que l'*ego* transcendantal, et non seulement l'*ego* empirique, se constitue dans l'intersubjectivité –, on adopte le point de vue solipsiste d'une séparation originnaire entre moi et les autres. Hegel ne tombe pas dans cet écueil : il fait du rapport à autrui un rapport d'être en montrant que la conscience de soi passe par la médiation de la reconnaissance d'autrui. Néanmoins, selon Sartre, toute la dialectique du maître et de l'esclave est menée du point de vue surplombant de la totalité, et non depuis celui du moi : Hegel perd ainsi la différence entre le moi et autrui en les abordant comme symétriques. Heidegger, enfin, a le mérite de faire du *Dasein* un être-avec-les-autres (*Mitsein*), rendant justice au point de vue du pour-soi et sortant du primat de la connaissance. Mais il réduit le rapport moi-autrui au « nous », qui abolit la différence entre les termes de la relation, et enferme le *Dasein* dans la solitude, sans véritable sortie de soi.⁵

De cet examen historique, le paragraphe tire un enseignement positif : l'exigence d'un retour à la philosophie de Descartes, et notamment au *cogito*. D'abord, il apparaît que la tentative d'apporter une preuve de l'existence d'autrui repose sur un présupposé inadmissible et un contresens au sujet du *cogito*. De fait, le *cogito* – la certitude présente de mon existence d'être pensant – ne constitue en rien une preuve théorique, comme si, admettant que tout ce qui pense est, et constatant que je pense, j'en déduisais que j'existe. « Autrement dit, Descartes n'a pas *prouvé* son existence. C'est qu'en effet j'ai toujours su que j'existais, je n'ai jamais cessé de pratiquer le *cogito*. »⁶ Or ma certitude première qu'autrui existe n'est pas d'un autre genre : loin de faire l'objet d'une preuve théorique, elle s'éprouve dans mon existence présente, enfouie dans la précompréhension ontologique que j'ai de mon

⁴ Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, Troisième partie, Chapitre premier, § III.

⁵ Sartre l'illustre par l'image de « l'équipe » où le nous est conçu comme « la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe » et non pas dans la relation je-tu : de ce fait, il y a chez Heidegger une « absolue 'solitude en commun' » qui n'est pas le véritable sens de la socialité (Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, pp. 285–286). Levinas adresse la même critique à l'auteur d'*Être et temps* : la socialité heideggérienne est une « collectivité autour de quelque chose de commun » qui « se retrouve tout entière dans le sujet seul » : une « communauté de camarades » (Levinas, Emmanuel : *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris 1990, p. 162).

⁶ Sartre : *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 290.

être. Sartre en conclut que « si l'existence d'autrui n'est pas une vaine conjecture, un pur roman, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* qui la concerne ». ⁷ Or, « l'échec de Hegel nous a montré que le seul départ possible était le *cogito* cartésien ». ⁸ C'est donc que « le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito* » ⁹, que la certitude de l'existence de l'autre est essentiellement liée à celle de mon être propre.

Cette découverte d'une certitude de l'existence de l'autre présente au cœur même de la certitude de soi constitue bien sûr le motif de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu. Après le Descartes du *cogito* et de la deuxième *Méditation métaphysique*, c'est le Descartes de la troisième *Méditation*, penseur de l'idée de Dieu, que Sartre va invoquer :

Il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance. ¹⁰

Qu'est-ce que Descartes a tenté pour Dieu dans la troisième *Méditation* ? D'abord, il a cherché Dieu au sein du *cogito* lui-même, dans l'idée de Dieu mise en moi. De même que le sujet méditant découvre la présence en lui d'une idée *inséparable et constitutive* de son propre *cogito*, Sartre veut montrer la constitution de mon *cogito* par autrui. Ensuite, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu repose sur la démesure de la transcendance divine, irréductible à mon immanence et pourtant présente en moi : de même, le *cogito* de l'existence d'autrui ne me met pas face à « un objet-autrui » ¹¹, mais à un être transcendant qui me détermine dans mon être. Enfin et surtout, c'est le propre cheminement de Descartes que Sartre veut reprendre, à savoir la découverte de la transcendance au sein de l'immanence, la venue depuis une origine extérieure de l'idée de Dieu en moi. La tentative que Sartre a en vue épouse bien le mouvement de la méditation cartésienne, décelant au sein de l'immanence un sens qui l'excède et l'investit.

Comme Levinas après lui, Sartre oppose donc à la totalité hégélienne et à l'ontologie heideggérienne l'idée cartésienne de l'infini. Mais cette décision philosophique de décrire autrui d'après cette idée trouve-t-elle une même réalisation chez Sartre et chez Levinas ? Ces deux auteurs tirent-ils les mêmes enseignements

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 291.

¹¹ *Ibid.*

de leurs lectures de la phénoménologie ? Ont-ils une même conception de ce que signifie l'infini chez Descartes ?

Le paragraphe de *Totalité et infini* intitulé « Langage et objectivité » (section III, B, §5) présente de nombreuses analogies avec l'usage sartrien de Descartes. Levinas y évoque le rôle fondamental joué par autrui dans la constitution de l'objectivité. Si les choses du monde peuvent faire l'objet d'un regard théorique, c'est qu'elles sont d'abord désignées à autrui ou par lui : le langage détache les choses de l'usage que j'en ai pour en faire des objets du discours et de la pensée. Levinas renvoie à la conception husserlienne de l'objectivité : Husserl a eu raison d'affirmer que l'objectivité de la pensée tenait à sa validité intersubjective ; mais il a eu le tort d'admettre la monadicité des sujets, leur indépendance première les uns vis-à-vis des autres – le solipsisme réfuté par Sartre. « En posant la relation avec Autrui comme éthique, on surmonte une difficulté qui serait inévitable si la philosophie, contrairement à Descartes, partait d'un *cogito* qui se poserait d'une façon absolument indépendante d'Autrui. »¹² Levinas justifie cette thèse dans une interprétation d'ensemble des trois premières *Méditations métaphysiques* de Descartes :

Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche – réflexion sur la réflexion – il s'aperçoit des conditions de cette certitude. Cette certitude tient à la clarté et à la distinction du *cogito* – mais la certitude elle-même est recherchée à cause de la présence de l'infini dans cette pensée finie qui sans cette présence ignorerait sa finitude.¹³

La méditation cartésienne consiste donc en un passage d'une démarche à l'autre, la première amenant, par l'épuisement de son effort, à la seconde. Le *cogito* et le doute des deux premières *Méditations* sont un geste d'autodétermination : le sujet méditant mène une réflexion consistant à tirer toute certitude de soi-même, c'est-à-dire de la certitude première de son existence présente. Dans la troisième *Méditation*, cette méthode s'avère efficace pour déduire l'idée de toutes les substances finies, dont l'*ego* peut tirer le contenu de sa propre substance ; mais elle échoue devant l'idée de la substance infinie dont la présence en moi ne saurait être tirée de ma finitude. Si je ne suis pas l'origine de l'idée d'infini en moi, je dois admettre, dans une réflexion sur ma réflexion première, que l'infini lui-même l'a mise en moi.

¹² Levinas, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le livre de poche, Paris 1990, p. 231.

¹³ *Ibid.*, p. 232.

Cette démarche fournit le schéma de la relation à l'autre en tant qu'autre, qui est une relation en deux temps : d'abord, la tentative de réduire l'autre au même, et ensuite la réflexion sur la priorité de l'autre. *L'ego cogito* a beau consacrer ses efforts à l'élaboration d'une science rigoureuse, il découvre en lui une idée qui s'impose comme irréductible à cet effort – ce qui contredit la thèse husserlienne d'une constitution de tout sens par la conscience. Reprenant cette démarche qui épouse le mouvement des trois premières *Méditations métaphysiques*, Levinas en fait la structure même de la relation à autrui.

Totalité et infini adopte donc à plusieurs égards une lecture de Descartes similaire à celle de *L'être et le néant*. Les deux ouvrages pensent la relation à autrui à l'aide du *cogito* cartésien dont ils montrent, à l'inverse du *cogito* husserlien, qu'il est pris dans une relation avec l'autre antérieure à la solitude. Le retour à Descartes se comprend donc comme un refus du solipsisme husserlien : il n'y a pas un *cogito* d'abord solitaire qui rencontre autrui ensuite, mais un *cogito* qui se découvre toujours déjà pris dans une socialité qui précède son existence autonome. L'usage de Descartes, chez Levinas comme chez Sartre, réside dans l'articulation de ces deux moments inséparables que sont la position du *cogito* et la transcendance de l'idée d'infini. Il s'appuie moins sur des concepts pris isolément que sur la démarche méditative qui les articule et reproduit le mouvement même de la relation intersubjective.

Toutefois, par-delà ce rapprochement formel des usages de Descartes, leurs *sens* diffèrent radicalement. C'est ce qu'il nous faut montrer désormais, d'abord dans la lecture et la critique que Levinas fait de Sartre, puis dans sa pensée propre.

2. Levinas, lecteur de la troisième partie de *L'être et le néant*

Les premiers efforts de Sartre pour décrire la manifestation d'autrui visent à réfuter l'assimilation de l'autre à un objet¹⁴. Si, en effet, les autres hommes m'apparaissent d'un côté comme des objets dont l'existence n'est que probable, d'un autre côté ils s'imposent à moi comme étant précisément des hommes, et non des objets. Ils sont autant de points de vue sur le monde, irréductibles au mien, et qui forment autant de sources à partir desquelles le monde se déploie. Autrui n'est pas un objet présent dans le monde, mais un sujet à qui le monde se révèle et qui, comme tel, se situe hors du monde tel qu'il se déploie pour moi. Présent comme objet, autrui est absent comme sujet, et « dans la mesure où autrui est une absence, il échappe à la

¹⁴ Nous analysons ici le §IV « Le regard » de *L'être et le néant*, Troisième partie, Chapitre premier.

nature » et « se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience ». ¹⁵ Comme Levinas le dira du visage, autrui déranger le monde en niant mon intentionnalité, en interrompant l'activité par laquelle je constitue moi-même le sens des choses. C'est là le point d'accord fondamental entre nos deux penseurs : « Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent. » ¹⁶

Sartre, en effet, exprime la pure négativité d'autrui sous la forme d'une brisure de mon monde : « L'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme [...] ». ¹⁷ Fuite qu'illustre la métaphore du trou évoquée par la citation de Levinas : mon monde « est percé d'un trou de vidange » et « s'écoule perpétuellement par ce trou ». ¹⁸ Il s'agit bien là d'une image pour la transcendance d'autrui qu'annonçait la référence à la preuve par l'idée du parfait de Descartes. Comme l'infini qui, chez Descartes, résiste à ma tentative de le constituer et excède mes pouvoirs, autrui excède mon intentionnalité en trouant le monde.

L'accord que Levinas donne à Sartre est néanmoins nuancé par une critique : celui-ci ne serait pas allé assez loin dans les conséquences qu'il y avait à tirer de ce point de départ. Pourquoi Levinas estime-t-il que Sartre arrête son analyse trop tôt ?

La phénoménologie sartrienne d'autrui se donne donc pour tâche de décrire le sens du regard d'autrui : « Autrui est, par principe, *celui qui me regarde* ». ¹⁹ Si, en effet, autrui m'apparaît comme tel, c'est-à-dire comme un autre homme, c'est bien au sens où il surgit dans mon champ d'expérience sous la forme d'un être que je ne constitue pas, et qui manifeste au contraire que c'est moi qui apparais dans son propre champ d'expérience comme un de ses objets. L'activité de mon *cogito*, cette pensée intentionnelle à l'aide de laquelle je prête un sens aux choses extérieures en en faisant des objets de mon regard, s'inverse dans la rencontre de l'autre qui est lui-même regard intentionnel me prenant pour objet : « Ce rapport que je nomme 'être-vu-par-autrui', loin d'être une des relations signifiées, entre autres, par le mot d'*homme*, représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet. » ²⁰ Ainsi l'autre m'apparaît-il d'abord comme

¹⁵ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 267.

¹⁶ Levinas : *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le livre de poche, Paris 1987, p. 63.

¹⁷ Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 294.

¹⁸ *Ibid.*, p. 295.

¹⁹ *Ibid.*, p. 297.

²⁰ *Ibid.*, p. 296.

un sujet qui me regarde. Il retourne l'intentionnalité de mon voir : sous son regard, je suis objet et il est sujet.²¹

Sartre déploie cette structure en décrivant des situations concrètes suivant la méthode phénoménologique. Le cas paradigmatique de la honte présente ainsi une inversion du rapport sujet-objet : moi, sujet qui prête sens aux choses du monde, je me trouve, sous le regard d'autrui, objet de son regard. Je me sais vu par l'autre et me trouve honteux de l'image que je lui présente. C'est plus que la conscience de se donner en spectacle en présentant une mauvaise image de soi : la honte me révèle ce que je suis, si bien que le regard d'autrui est révélateur de mon être.

Conformément à son programme, Sartre peut donc déclarer que cette description « a été faite tout entière sur le plan du *cogito* ». ²² Elle s'en tient en effet au strict plan d'immanence de la vie en première personne, révélant qu'autrui appartient à cette vie comme un de ses pôles déterminants :

Ceci nous marque assez que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est. De même que ma conscience saisie par le *cogito* témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières, par exemple la « conscience-honte », témoignent au *cogito* et d'elles-mêmes et de l'existence d'autrui, indubitablement.²³

Comme chez Descartes, l'analyse des formes de conscience conduit à la découverte en moi d'une altérité dont je procède – découverte qui n'a rien d'une révélation mystique, mais qui correspond à la reconnaissance phénoménologique d'autrui comme condition et motivation de ma propre conscience d'être.

Levinas résume l'esprit de ces pages en disant qu'autrui y apparaît comme « un pur trou dans le monde ». Le jugement se veut d'abord la reconnaissance élogieuse du fait que Sartre ait délivré autrui de l'enfermement dans le mondain en décrivant la façon dont il interrompt la constitution du monde par la conscience. Pourquoi l'éloge tourne-t-il alors à la critique de n'être pas allé assez loin ? Levinas

²¹ « Si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux », écrit Sartre. Puis il ajoute : « Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur. Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller devant eux » (Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 297). Levinas avait peut-être ce passage à l'esprit quand il affirmait : « La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui » (Levinas, Emmanuel : *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (1982), Le livre de poche, Paris 1984, pp. 79-80).

²² Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 307.

²³ *Ibid.*, p. 312.

ne livrant pas un commentaire de Sartre de l'ampleur de celui qu'il consacre à Husserl ou Heidegger, il appartient au lecteur de fournir lui-même les motifs de la critique.

Le premier concerne la relation sujet-objet. L'effort de Sartre consiste à montrer qu'autrui, avant d'être un objet qui apparaît dans mon monde, se révèle d'abord comme sujet : « C'est à partir de cette présence à moi d'autrui-sujet, dans et par mon objectivité assumée, que nous pouvons comprendre l'objectivation d'autrui comme second moment de mon rapport à l'autre. »²⁴ L'intersubjectivité se présente comme une relation où autrui et moi occupons tour à tour le rôle du sujet ou de l'objet. Ces moments n'obéissent pas tant à un ordre chronologique que dialectique et concernent les modes essentiels de la relation, c'est-à-dire du regard : le regardant est sujet, le regardé objet, en sorte que je suis un moi-objet sous le regard d'autrui-sujet et un moi-sujet quand je regarde autrui-objet. Une véritable inversion du rapport subjectif au monde s'opère dans la relation à l'autre, un retournement de l'intentionnalité qui correspond à l'exercice sur moi d'une contre-intentionnalité venant d'autrui. Cependant Levinas soutient que la relation à autrui échappe aux catégories de l'intentionnalité, du sujet et de l'objet, en un mot qu'elle n'est pas une relation de pouvoir car elle ne se joue pas dans l'opposition des regards, mais dans le dialogue où chacun est appelé à parler en son nom propre.

Cela nous renvoie au deuxième motif, fondement de toute l'analyse de Sartre, à savoir le principe de symétrie. En décrivant « le vrai domaine d'autrui, la subjectivité, qui est aussi *mon* domaine »²⁵, *L'être et le néant* cherche à rendre justice à ce que moi et l'autre avons en commun : l'existence en première personne, le statut de sujet qui prime sur celui d'objet. Or l'intersubjectivité a ceci de paradoxal que tout en formant une relation entre deux sujets, l'expérience du regard d'autrui est ma désobjectivation et que l'expérience de ma propre subjectivité objectivise autrui. La rencontre d'autrui est le devenir-objet du sujet que je suis, et mon être-sujet est la constitution d'un monde où j'ai perdu autrui comme sujet. À nouveau, le face-à-face lévinassien récusera cette dialectique. En premier lieu, parce que Levinas renverse le problème : autrui ne fait pas de moi un objet mais il m'éveille à la responsabilité et à la subjectivité. Surtout, le face-à-face est asymétrique (car, dans sa parole, autrui me signifie sa transcendance) et récuse catégoriquement toute communauté d'essence entre moi et autrui, en sorte qu'il serait faux de dire qu'autrui en tant qu'autrui est sujet. Au contraire, sa manifestation précède les signes par lesquels il me signifie sa subjectivité. Alors que Sartre identifie la subjectivité

²⁴ *Ibid.*, p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 325.

comme constituant aussi bien mon domaine que celui d'autrui, Levinas brise la symétrie et rejette entièrement l'axiome sartrien selon lequel « tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui ». ²⁶

Un dernier motif, celui du conflit, éclaire cette différence :

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. (...) Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. ²⁷

Les célèbres analyses que *L'être et le néant* consacre au masochisme illustrent cette thèse fondée sur le rapport symétrique de possession qui se joue entre moi et l'autre. Sartre retrouve la dialectique hégélienne de la lutte pour la reconnaissance : je ne peux prendre conscience de ma subjectivité qu'en réduisant l'autre au rang d'objet, et, la relation intersubjective étant symétrique, il en va de même pour autrui. Le conflit est consubstantiel au regard : dès lors que rencontrer autrui revient à être vu par lui, la rencontre asservit le sujet que je suis et suscite la lutte pour la reconquête de ma subjectivité. Elle interpose une médiation entre les sujets que sont le moi et autrui : le moi-objet. Autrui et moi entrons en conflit pour l'objet que je suis. Mais alors, y a-t-il véritablement *rencontre* entre autrui et moi ? Si la subjectivité de l'autre ne m'apparaît que dans son regard, et que ce regard me déchoit de ma propre subjectivité, les sujets ne se rencontrent jamais. Précisément, ils luttent pour une subjectivité qui ne peut jamais pleinement s'actualiser en présence d'autrui. Sous le regard de l'autre, ce n'est pas lui que je rencontre mais moi-même – ce moi que je suis par lui qui me regarde, et qui constitue le véritable enjeu, pour moi, de notre rencontre. Refusant de penser que le conflit est l'origine de la socialité, Levinas la décrit comme un face-à-face sans intermédiaire où il n'y va pas, d'abord, de ma personne, mais bien de celle d'autrui.

C'est bien là la différence essentielle que Levinas introduira par rapport à Sartre : le souci éthique pour autrui. *L'être et le néant* prétend pouvoir parler d'autrui hors de la morale ; *Totalité et infini* déclare que la morale est le lieu originnaire de l'épiphanie d'autrui. Lu dans la perspective de l'éthique lévinassienne, Sartre s'expose ainsi à la critique d'avoir secondarisé la transcendance d'autrui, ne concevant de véritable transcendance que dans la néantisation du pour-soi. ²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 404.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ « La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté. C'est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être,

La phénoménologie du visage de Levinas, instruite des apories qu'elle lit dans la phénoménologie sartrienne du regard, propose une autre voie.

3. Le visage lévinassien : une autre idée d'autrui

Nous aborderons la phénoménologie du visage de Levinas selon la double perspective qui est ici la nôtre : l'usage de l'idée cartésienne de l'infini d'une part, et la confrontation aux analyses sartriennes de l'autre.

Sartre comprend le sujet comme liberté et la relation intersubjective comme conflit de deux libertés : il tire tout le sens de la subjectivité de la solitude du pour-soi, et la rencontre d'autrui qui en hérite ne fait que déterminer l'être du sujet et non son *néant*. Cette philosophie peut s'autoriser d'une lecture de Descartes qui voit dans le *cogito* la position absolue d'un sujet libre découvrant ensuite la détermination de son être par un être transcendant.

Pendant Levinas renverse cette lecture.²⁹ Il décrit, en suivant l'itinéraire cartésien, une subjectivité qui ne s'éveille pleinement à elle-même que dans la présence de l'autre. Le véritable cheminement des *Méditations métaphysiques* consiste en la position du sujet dans le *cogito* séparé de toute altérité, puis à la découverte de la condition de cette vie séparée dans la relation avec une altérité originaire. À cette structure correspond, dans *Totalité et infini*, le passage de la section II sur la vie séparée du moi aux sections III et IV sur la subjectivité éveillée par le langage et l'amour.

Par conséquent, la grande différence entre les descriptions lévinassienne et sartrienne du sujet séparé réside dans le fait que la liberté n'est pas, aux yeux de Levinas, le sens ultime de la subjectivité. Je ne m'éveille pas à la subjectivité en découvrant ma propre liberté, mais en répondant à l'appel d'autrui. Levinas le montre en parcourant une série d'événements dits nocturnes (l'adjectif désignant des dimensions de la vie subjective antérieures à la constitution du sens par le sujet

l'incompatibilité de l'être avec ce qui demeure véritablement extérieur. Mais c'est là que nous apparaît plutôt le problème de la justification de la liberté : la présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? Et réduite à soi, comme usurpation ? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier. » (Levinas : *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 338–339.)

²⁹ « Sans doute serait-il dommageable de sous-considérer la portée critique que de nombreuses pages de *Totalité et infini* comportent vis-à-vis de la théorie sartrienne du 'pour-autrui'. C'est par démarcation vis-à-vis des thèses de *L'être et le néant*, que s'expliquent un grand nombre de thèses développées dans *Totalité et infini* » (Moati : *Événements nocturnes*, *op. cit.*, p. 240).

transcendental) qui produisent le sujet : la jouissance des nourritures, la demeure, le langage, l'éros, la paternité...

Nous concentrerons l'analyse sur la phénoménologie du visage, qui révèle de manière significative le dépassement des thèses sartriennes. Levinas appelle « visage » la manière dont autrui se manifeste à moi en tant qu'autrui. Parmi les phénomènes où j'entre en relation avec l'autre, beaucoup en manquent l'altérité, comme quand je me l'approprie et la détruis de ce fait – quand, par exemple, je l'aborde selon sa fonction sociale, l'utilité que je peux en avoir, ou que je ne reconnais même pas en lui un être humain. Il doit donc y avoir un événement originaire où autrui m'apparaît comme tel, et que, contrairement à Sartre, Levinas n'identifie pas au regard mais au langage : « Le visage parle. »³⁰

Dans le phénomène de la parole, je me trouve face à un interlocuteur avec qui j'échange des propositions. La musique des voix, le contenu des phrases, les émotions partagées forment sans doute un monde que, selon une analyse phénoménologique classique, on pourrait ramener à l'activité constituante de ma propre conscience. Mais l'analyse manquerait ce qui est en jeu, et qui échappe précisément à l'intentionnalité constituante : la manifestation d'autrui qui ne saurait être réduit au rang d'objet. En effet, l'être qui me parle vient à moi de l'extérieur, il me communique une pensée dont je ne suis pas l'origine. Parler, c'est s'adresser à quelqu'un, à un être qui n'appartient ni à mon intériorité, ni au monde dont je constitue le sens, un être absolument extérieur.

L'interlocuteur est donc inassimilable à un objet du fait de son statut de parlant : cela fait-il de lui un sujet pour autant ? Contrairement à Sartre pour qui tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui, dont la juste figure est celle de l'*alter ego*, Levinas montre qu'autrui se révèle comme un être étranger à moi et à la condition même de moi. Le discours n'est pas le lieu de la symétrie des sujets : la relation qu'il instaure n'est pas le renversement de l'intentionnalité (mon objectivation sous le regard d'autrui), mais sa subversion pure et simple. Car la parole de l'autre est enseignante :

L'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève ne sait pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. L'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l'extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l'être. Tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien, antérieur à l'ordre socratique.³¹

³⁰ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 196.

De fait, la maïeutique des dialogues platoniciens prétend réveiller en l'élève une connaissance oubliée que celui-ci a déjà contemplée. Quand le savoir est réminiscence, il n'y a pas d'apprentissage véritable mais seulement remémoration ; le dialogue n'est pas la venue d'une idée nouvelle, mais l'occasion de faire resurgir une idée ancienne. À ce modèle intérieur de l'enseignement, Levinas oppose l'extériorité radicale de l'idée d'infini : « L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité. »³² Le visage, comme Dieu dans les *Méditations métaphysiques*, dépose en moi une idée que je n'ai pas produite. C'est en quoi il est le maître enseignant, se manifestant à moi de la hauteur de sa révélation.

La transcendance du visage tient aussi à un second motif, éthique. Le discours avec autrui implique que les deux interlocuteurs soient extérieurs l'un à l'autre, séparés radicalement. Mais si la conscience intentionnelle assimile toute chose au sens qu'elle lui prête, comment autrui échappe-t-il à cette réduction ? Pour cela il faut, en même temps, que la parole ne détruise pas ma liberté et qu'elle présente autrui sans l'y soumettre. Le statut de l'interlocuteur est ainsi lié au sens éthique de son expression. « Cet infini plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : 'tu ne commettras pas de meurtre'. »³³ Levinas soutient ainsi que l'interdit et la tentation du meurtre sont le sens originaire du discours. La hauteur du visage, qui fait de lui tout autre chose qu'un *alter ego*, s'exprime donc dans l'interdit du meurtre dont le versant positif est l'appel à la responsabilité, à moi adressé, pour sa faiblesse.

Ce rapide aperçu permet de dire en quoi les thèses de Levinas se détachent de celles de Sartre. L'abandon de l'intentionnalité et de la corrélation sujet-objet constitue le motif essentiel de différenciation. Le visage n'est pas sujet. La relation originaire à autrui est immédiate et asymétrique : elle ne passe par aucun intermédiaire, fût-il mon être qu'autrui me révèle, et elle manifeste l'autre comme être de parole, d'enseignement et de commandement. Dans une allusion au titre du chef-d'œuvre de Sartre, Levinas souligne le caractère exceptionnel du sens éthique :

Signification que le jeu de l'être et du néant ne réduit pas au non-sens. Condition d'otage – non choisie : s'il y avait choix, le sujet aurait gardé son *quant à soi* et les issues de la vie intérieure, alors que sa subjectivité, son psychisme même, est le *pour l'autre*, alors que son *port d'indépendance même* consiste à *supporter l'autre – à expier pour lui*.³⁴

³² *Ibid.*, p. 328.

³³ *Ibid.*, p. 217.

³⁴ Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Le livre de poche, Paris 2004, p. 214.

Loin de coïncider avec l'exercice souverain et solitaire de la liberté, la subjectivité naît de la responsabilité pour le visage. C'est en m'appelant à lui porter secours, en m'assignant à la responsabilité qu'autrui m'éveille à la subjectivité. L'éthique rompt ainsi avec la conception ontologique du sujet :

L'essence de l'être mènerait son train comme une vigilance exercée sans répit sur cette vigilance même, comme possession de soi. La philosophie qui énonce l'essence comme onto-logie, parachève cette essence – cette lucidité de la lucidité – par ce *logos*. La conscience accomplit l'être de l'étant. Pour Sartre comme pour Hegel, le Soi-même est posé à partir du *pour soi*. L'identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l'essence sur elle-même.³⁵

Sartre et Hegel ont eu le tort de déduire le sens de la relation intersubjective de la liberté solitaire et auto-consciente des *pour soi*. Assimilant de la sorte sujet et conscience, ils ne se sont intéressés à la question d'autrui que pour en faire un moment de la constitution de la conscience de soi. L'éthique lévinassienne renverse le primat accordé à l'activité pour penser la passivité originnaire du sujet. Être sujet, ce n'est plus s'affirmer dans la position souveraine d'un *je*, mais dire « me voici » en réponse à l'appel d'autrui : contre l'auto-affirmation de la liberté sartrienne, Levinas présente une liberté suscitée par l'appel d'autrui, éveillée par cet appel qui toujours la précède.

Levinas ne juge pas pour autant que les descriptions sartriennes sur le regard d'autrui sont invalides. Mais elles sont dérivées : l'égalité des sujets fait fond sur l'originnaire inégalité du face-à-face éthique où le moi est convoqué à la subjectivité par le visage.³⁶ C'est pourquoi la paix, la responsabilité éthique, est le sens originel de la relation à autrui et non le conflit.

* * *

La lecture croisée des usages de l'idée cartésienne de l'infini chez Sartre et Levinas révèle une dernière différence d'interprétation : la façon de penser Dieu, et plus précisément le rapport de l'homme à l'idée de Dieu. Pour Sartre, celle-ci exprime la démesure du désir humain :

³⁵ *Ibid.*, p. 164.

³⁶ Dans *Totalité et infini*, cette situation d'égalité et de conflit est décrite à travers le thème de la menace de la mort pouvant venir d'autrui (Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., pp. 258–263). Dans *Autrement qu'être*, l'égalité entre les hommes n'apparaît pas d'abord comme conflit, mais comme une question de justice qui surgit de la venue du tiers : quand un troisième homme vient interrompre le duo originnaire que je forme avec le visage, il bouleverse l'ordre unilatéral des responsabilités et exige justice pour lui-même (Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 239–253).

Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile.³⁷

L'idée de Dieu dont il est question ici n'est pas cartésienne : elle atteste son origine humaine et non transcendante. Comme chez Feuerbach, elle est une projection du désir humain, le fruit d'une passion de l'homme pour lui-même, le rêve impossible d'être à soi-même son propre fondement. Mais l'idée métaphysique d'un être dont l'existence est nécessaire, inscrite dans son essence, est contradictoire pour les hommes dont l'essence est déterminée par l'existence avec autrui. Elle renvoie donc, selon Sartre, à l'idéal d'« être à soi-même autrui » suivant « l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu ».³⁸ Dieu comme fusion d'autrui en moi : voilà la contradiction insurmontable de l'idée cartésienne de l'infini selon Sartre.

Levinas cherche au contraire à rendre justice à l'extériorité de l'idée cartésienne de Dieu. Celle-ci n'est pas l'image du besoin qu'a le sujet de totaliser son être, mais la dynamique d'une trans-ascendance qui, dans la parole du visage, fait résonner l'appel divin. Ou, pour reprendre avec Levinas le thème sartrien du regard, « l'éthique est l'optique spirituelle »³⁹ : le visage, qui se révèle à moi dans la hauteur du commandement éthique, élève mon regard vers lui ; et la responsabilité infinie qu'il m'impose, m'accablant sans cesse de nouveaux devoirs envers les autres sans que jamais ma réponse ne soit à la mesure de la demande, oriente mon regard vers la hauteur de Dieu comme source de cette intrigue. Levinas retrouve le sens ultime de l'idée cartésienne d'infini dans cet accroissement sans fin de la responsabilité que j'ai envers autrui. Si Levinas s'accorde avec Sartre pour penser Dieu à partir de l'homme, ce n'est donc pas pour faire du divin la passion inutile de l'humain, mais pour restituer l'intrigue éthique où le mot « Dieu » vient à la bouche du sujet et où l'infini vient à l'idée. « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. »⁴⁰

³⁷ Sartre : *L'être et le néant*, op. cit., p. 662.

³⁸ *Ibid.*, p. 405.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 76.

Arnaud Clément est docteur de philosophie de l'université de Caen, auteur d'une thèse soutenue en 2017 sur l'idée de l'infini dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Il est professeur de philosophie dans l'académie de Versailles et membre associé de l'équipe de recherche Identité et Subjectivité. Il participe depuis 2015 aux Éditions Conférence, pour lesquelles il a notamment traduit *La philosophie de Leopardi* d'A. Tilgher et le *Journal phénoménologique* d'E. Paci.