



**COLLEGE OF CHARLESTON**

*STEPHANE HABIB*

**LA RESPONSABILITE  
CHEZ SARTRE ET LEVINAS**

PREFACE DE CATHERINE CHALIER

**L'Harmattan**  
5-7, rue de l'École Polytechnique  
75005 Paris - FRANCE

**L'Harmattan Inc.**  
55, rue Saint-Jacques  
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9



Penser au désastre des innombrables vies détruites en ce siècle, au nom de causes barbares, incline souvent à céder à un nihilisme qui, serein ou désespéré, se veut surtout sans illusion sur les hommes. Un jeu de forces en lutte les unes contre les autres, la quête démesurée du pouvoir, ou de la domination, et leur corollaire, la servitude volontaire, tels seraient les maîtres mots supposés expliquer le comportement humain au cœur de l'histoire, privée ou collective. Par ailleurs, la lucidité revendiquée, avec autorité, par les sciences humaines et, plus récemment, par la biologie et par les neurosciences ne permet plus, dit-on, d'accepter les fictions idéalistes et métaphysiques des philosophes qui, malgré ce double verdict, ne se lassent pas d'ouvrir à nouveau les actes de ce procès sans appel fait à l'homme. L'être, dit humain, n'a aucune spécificité, il est entièrement déterminé, continuent pourtant d'affirmer, aujourd'hui plus que jamais, certains neuro-biologistes, peu attentifs, semble-t-il, aux conséquences morales et politiques de leurs assertions. Mais si la crédulité de ceux que la science fascine n'y trouve rien à redire, il est des philosophes qui, sans avoir pour autant de goût militant pour l'obscurantisme, se permettent de douter de ces postulats et de leurs implications péremptoires.

Bien avant la tendance actuelle, et souvent obligée, pour un soi-disant "retour" à la morale, "retour" censé suppléer au dépérissement des idéologies politiques, Sartre et Lévinas, à temps et à contre-temps, ont pensé l'engagement responsable de l'homme. L'un et l'autre n'ont rien cédé au déterminisme - cette nouvelle figure du tragique - si souvent évoqué afin de dédouaner l'homme de la responsabilité de ses actes ou de son apathie, de ses paroles ou de ses silences. Cela ne signifie pas, bien sûr, que Sartre et Lévinas aient ignoré ce déterminisme: le premier parle d'une liberté "en situation", le second réfléchit à ce qui, dans le psychisme,

échappe à son emprise. Cela ne signifie pas non plus que ces philosophes aient succombé aux illusions métaphysiques pour fuir l'emprise d'une réalité historique et naturelle, infiniment cruelle et infiniment rebelle aux rêves de liberté d'égalité et de fraternité. Mais cela veut dire que, malgré la nuit sombre qui tombe sur les penseurs captifs du pire - une soumission à toutes les figures de la nécessité qui s'affiche avec une morgue ignorant son propre désespoir - et en dépit aussi du sentiment d'impuissance qui saisit face aux malheurs, Sartre et Lévinas ont su plaider la cause de la liberté comme responsabilité.

Sartre pense cette liberté à partir d'une réflexion sur le "pour-soi", c'est-à-dire sur la constance du mouvement par lequel un sujet s'arrache à l'opacité de l'être "en-soi", en le néantisant. Aucune essence ne définit un homme dont la contingence, la solitude ontologique et l'abandon, sont irrémédiables. Cet homme a à être ce qu'il est sur le mode du projet et du choix, de la liberté et de la responsabilité. Il lui arrive, certes, de se laisser fasciner par le mode d'être des choses et de vouloir s'identifier à un rôle ou à une fonction, afin de fuir cette liberté angoissante qui lui interdit de se poser, une fois pour toutes, dans une identité essentielle. Il lui arrive aussi de quémander un regard obligeant de la part d'autrui, pour se reconnaître dans ce regard et déposer le fardeau de sa responsabilité. Mais Sartre n'évoque ces attitudes que pour les rejeter comme autant d'expressions de la mauvaise foi, de la duplicité ou de la comédie humaines: la liberté ne s'aliène pas ainsi et la prétention d'innocence reste toujours une imposture. Le philosophe n'a-t-il pas soutenu<sup>1</sup>, en 1943, que les hommes méritent ce qui leur arrive et qu'il n'existe pas de victimes innocentes ?

Autrui ne m'aide pas à porter ma responsabilité. Il en accroît le poids et, surtout, il m'oblige à l'inscrire dans un monde qui reste de part en part conflictuel. Le regard qu'un

homme porte sur un autre homme, dans cette philosophie, n'annonce nulle bienveillance; il fait honte et il juge, il méconnaît ou il tourne en dérision. Il donne certes parfois bonne conscience mais, dans ce cas aussi, il fait violence. Le regard aliène, voire anéantit, sans jamais aider à grandir dans la liberté et la responsabilité, sans doute parce que, dans la conception sartrienne, tout regard se fait sur un fond de mutisme redoutable. Nulle parole n'est échangée ou promise dans l'échange de regards et cette mutilation même est violence.

Il semble en effet que, dans le monde de Sartre, la malédiction originelle qui pèse sur l'altérité et sur la facticité soit indépassable. Malgré la liberté qui fait l'unique dignité de l'homme. D'un homme résolument seul et responsable de tout, devant lui-même et devant tous, au point de devoir assumer ce qu'il n'a pas fait (la situation) et ce qu'il ignore (les conséquences de ses actes).

La radicalité de la responsabilité chez Lévinas est comparable. Nulle limite posée par la liberté j'assume la responsabilité d'une situation, mais je refuse celle d'une autre - n'est en effet de mise pour un philosophe qui pense la liberté comme vocation infinie à répondre du sort d'autrui. C'est parce que la subjectivité humaine répond d'autrui, sans l'avoir choisi ni voulu, qu'elle advient à sa liberté, c'est-à-dire, selon Lévinas, à son unicité irremplaçable. Il s'agit, comme le montre très justement Stéphane Habib dans son livre, de penser l'appel du visage comme ce qui "me dé-situe en m'élisant responsable" Or la signification du visage ne se laisse pas saisir par la phénoménologie sartrienne du regard qui se pose silencieusement sur moi pour m'aliéner. Le visage, en effet, parle: il m'appelle, non pour me juger ou pour m'accabler, il me demande de ne pas l'abandonner à la violence et à la mort.

Cette phénoménologie n'est en rien sartrienne: seul celui qui entend l'appel du visage, advient à son unicité de personne libre et responsable. Il est éveillé à cette unicité, il ne se la donne pas à lui-même. Lévinas rompt avec la grande tradition de la philosophie réflexive qui, avec Sartre encore, suppose que l'on va vers autrui sur la base d'un soi préalable, fût-il "pour-soi" responsable du monde et sans cesse à conquérir. Or, selon Lévinas, il s'agit de penser au contraire comment le soi unique, à la mesure même de sa responsabilité tient tout entier hors essence dans sa réponse faite à la l'appel de l'autre homme. Le "Me voici" dont le philosophe, à la suite de la Bible, assure qu'il donne le sens de la subjectivité humaine ne met certes pas un terme aux conflits, il n'assure pas contre la violence - il arrive même qu'il l'attire, comme s'il était, décidément, insupportable - et contre les ravages d'une histoire intolérante à l'élection, mais il oriente autrement dans l'être: il signifie la percée de l'être par la bonté.

Si, comme le rappelle Stéphane Habib, Lévinas a rendu hommage à Sartre, le jour de sa mort, en évoquant sa certitude "que la liberté humaine puisse se retrouver à travers tout ce qui s'impose à l'homme", ce "message d'espoir pour toute une génération grandie sous les fatalités"<sup>2</sup>, c'est parce que les deux philosophes pensent une liberté humaine inséparable d'une inquiétude "pour les autres" Néanmoins autrui, dans la philosophie de Sartre, se rencontre dans l'optique d'une lutte sans merci pour la reconnaissance puisque, selon lui, le regard de l'autre sur moi risque, à chaque instant, de me figer dans un rôle ou dans une essence qui m'aliène. Or la réflexion de Lévinas délivre de cette fatalité nouvelle car le visage, dans sa perspective, loin de m'aliéner, éveille en moi mes possibilités humaines les plus irremplaçables.

C'est selon cette même ligne de pensée qu'il faut comprendre pourquoi, malgré cet éloge, Lévinas prit très tôt ses distances avec le livre de Sartre *Réflexions sur la question juive* (1946) car, disait-il <sup>3</sup>, si Sartre a sans doute raison de refuser au Juif - comme à tout homme - une essence propre et définie, "l'existence nue" qu'il lui laisse, sa "facticité" à la merci du regard de l'antisémite, est discutable. Elle doit, en tout cas, se comprendre autrement que la "facticité" du monde et surtout ne pas conduire à méconnaître le temps infini qui, en amont d'elle, rend précisément possible sa liberté. Le passé, en effet, dans l'économie de l'être, ne pèse pas comme un fardeau, il introduit la création et l'élection. Il introduit donc la liberté pensée comme réponse de l'unique à l'Unique qui, en ce monde, a le visage du prochain.

C'est avec vigueur et une intelligence "sur le qui-vive", comme aurait dit Lévinas, que Stéphane Habib introduit cette mise en perspective des deux philosophes. Je laisse donc le lecteur découvrir ce stimulant parcours de pensée.

Catherine Chalier.

1. Voir *L'être et le néant*, Paris, 1965 (rééd.), Gallimard, p. 639-641.

2. *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 149 et suivantes.

3. Voir « Être Juif », in *Confluences*, n°15-17, 1947, p. 253 et suivantes



*I-LA CONFRONTATION SARTRE /LÉVINAS AUTOUR  
D'UN PROBLÈME ÉTHIQUE: LA RESPONSABILITÉ*

Lorsque l'on se propose de réfléchir au problème de l'éthique en philosophie (ou peut-être plus précisément, si l'on désire montrer que l'éthique est Philosophie, à travers une interrogation sur la notion de responsabilité) travailler l'œuvre philosophique de J.P Sartre peut paraître étonnant, voire même arbitraire. En effet, la figure emblématique de l'intellectuel engagé semble surgir de la mémoire collective dès lors que le nom de Jean-Paul Sartre est prononcé.

N'y aurait il pas là une sorte de souvenir réducteur, faisant de Sartre un philosophe pour garçon de café et de l'existentialisme un simple phénomène de mode? Pour parler comme Sartre lui-même, tout se passe comme si l'être-pour-autrui de l'existentialisme n'était qu'une chosification ou objectivation de l'être-pour-soi de la philosophie sartrienne authentique.

Dès lors, tout le problème est de comprendre comment nous pouvons choisir Jean-Paul Sartre, et quel est le Sartre que nous choisissons de confronter à la pensée d'Emmanuel Lévinas dans l'optique d'un questionnement sur la responsabilité.

L'engagement. Voici ce qui, de prime abord, pourrait nous poser quelques problèmes en ce sens que la thématique de l'engagement accompagne toujours comme systématiquement, la notion même de responsabilité, mais bien souvent dans un sens tout à fait différent de celui que nous voulons conserver, à savoir l'engagement comme

engagement d'emblée politique, l'engagement de la "littérature engagée"

Or ne pourrait-on pas conserver cette notion d'engagement en se débarrassant de sa portée politique? La possibilité d'entendre quelque chose comme: s'engager à être responsable (peut-être de soi, peut-être d'Autrui ?) ou encore la responsabilité pour son engagement-choix, est-elle pensable ?

Ces premières questions (fort complexes) que la simple évocation du nom Jean-Paul Sartre a fait venir sous notre plume, sont tout à fait significatives du sens que nous entendons donner à notre travail en général et au choix du philosophe en particulier: *rentrer dans le corpus sartrien, aborder la question de l'engagement qui, comme nous l'avons précédemment écrit, semble intimement liée à celle de la responsabilité, en mettant volontairement et délibérément hors jeu ces sujets si polémiques et délicats que sont la Politique d'une part et la philosophie de l'Histoire d'autre part.*

En d'autres termes, il s'agit pour les besoins de l'analyse de faire comme s'il y avait un "premier Sartre" d'avant les années 60-70, celui de *La Transcendance de l'Ego*, de *L'être et le néant*, des *Cahiers pour une morale*, de *Vérité et existence* et enfin de *L'existentialisme est un humanisme*; puis un second pour lequel la morale ou l'éthique sera toujours mêlée au politique, et donc que nous ne pourrons plus suivre. D'ailleurs, Sartre lui-même va dans le sens de ce que nous venons de dire lorsque, dans *La cérémonie des adieux* de Simone de Beauvoir (p.41-42), à propos du lien entre morale et politique, il affirme: "Le problème était pour moi au fond, de savoir si on choisissait politique ou morale ou bien si la politique et la morale ne faisaient qu'un. Et alors maintenant je suis revenu à ma position de départ mais plus enrichi, si

vous voulez, en me mettant au niveau de l'action des masses. Il y a en ce moment un peu partout une question morale, question morale qui n'est autre que la question politique, et c'est sur ce plan que je me retrouve entièrement d'accord, par exemple, avec les maos... J'ai au fond écrit deux morales, une entre 45 et 47, complètement mystifiée...et puis des notes de 65 environ sur une autre Morale, avec le problème du réalisme et le problème de la morale"

En somme il s'agit pour nous de travailler autour de cette morale "complètement mystifiée" et c'est ainsi et ainsi seulement, du moins nous semble-t-il, que le rapport de Jean-Paul Sartre à Emmanuel Lévinas pourra être pensé de manière féconde.

Mais précisément, qu'est-ce que penser ce rapport? Quel sens peut avoir le rapprochement de deux philosophies *a priori* si différentes qu'elles ne furent quasiment jamais confrontées?

Il nous semble justement que c'est la notion de responsabilité qui est le point de rencontre de ces deux pensées majeures du vingtième siècle, et s'il a fallu débarrasser la philosophie sartrienne de la question politique pour en prendre conscience sur un plan purement éthique, cela apparaît par contre d'emblée chez Lévinas. Aussi, il est évident dès les premières lectures que le thème de la responsabilité hante toute son oeuvre et se retrouve derrière la plupart des notions utilisées. Écoutons le d'ailleurs bouleverser paisiblement toute la tradition philosophique et la métaphysique classique en commentant *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: "Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique ne vient pas ici en supplément à une base existentielle préalable; c'est dans l'éthique entendue

comme responsabilité que se noue le noeud même du subjectif."

N'est-ce pas la condition ou l'in-condition humaine elle-même qui est ici remise en cause par Lévinas ? Sartre pour sa part, dans son renversement de l'essentialisme, exposé de manière très éclairante au cours de la fameuse conférence *l'Existentialisme est un humanisme*, ne remet-il pas aussi en question l'idée de Nature Humaine en recentrant la condition de notre humanité autour d'une liberté-responsabilité sur laquelle nous reviendrons plus longuement dans le troisième moment de notre réflexion?

Bref, ces premières interrogations permettent d'illustrer ce que nous entendons par un "rapport de Sartre à Lévinas pouvant être pensé de manière féconde" et d'autre part, mettent en lumière ceci que l'ordre des auteurs donné dans le titre "la responsabilité chez Sartre(1) et Lévinas(2)" n'a aucune espèce d'importance, chose que nous essaierons de faire apparaître le plus clairement possible en rapprochant Sartre de Lévinas mais aussi en "présentant" Emmanuel Lévinas à Jean-Paul Sartre.

## 2-LA PRÉSENTATION D'EMMANUEL LÉVINAS À JEAN-PAUL SARTRE

La relation de Sartre à Lévinas, philosophiquement parlant, est marquée par la séparation. Rares sont les analyses de la pensée lévinassienne (et même tout simplement les allusions à Lévinas) par Sartre. Le nom de Lévinas apparaît bien, toutefois, de ça, de là, sous la plume de Sartre mais sans jamais aucun approfondissement (dans *Les cahiers pour une morale*, Lévinas est cité une fois). Cependant, nous ne pouvons pas dire non plus que Sartre est un interlocuteur privilégié de Lévinas, mais l'auteur de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, reconnaît tout de même une certaine communauté de pensée, du moins sur les points de départ, sans les suivre par la suite. Par ailleurs, l'hommage rendu à Sartre le jour de sa mort par Lévinas dans *Le Matin*, sous le titre « Un langage pour nous familier » met en lumière l'admiration de ce dernier pour « (la) leçon philosophique fondamentale de Sartre, vérité apparentée à la conception juive de l'homme, de l'action humaine toujours possible que le péché ne saurait étouffer, de son action sur terre, de ses espoirs d'ici-bas d'un indissoluble lien entre toutes visées transcendant l'histoire, avec la justice rendue à l'autre homme, mais comme s'il n'y avait pas de Dieu qui puisse la rendre à notre place [...]. Leçon fondamentale de liberté exaltée par une œuvre qui ne s'y limite pas, qui secoua la morale bourgeoise de bien des surcharges et des poussières, peut-être pour dégager l'essentiel" (article cité in *Les imprévus de l'histoire*, p.150)

Reste qu'une véritable confrontation philosophique de ces deux contemporains n'a jamais réellement eu lieu. Or, nous pensons que présenter Emmanuel Lévinas à Jean-Paul Sartre, c'est commencer à dépasser les apories éthiques dans lesquelles Sartre a été conduit par son ontologie. Mais il faut prendre ici toutes les précautions nécessaires pour ne pas saisir dans ce mouvement quelque chose comme la disqualification de l'ontologie phénoménologique sartrienne au regard de l'éthique telle qu'elle est développée par Lévinas.

Ainsi, dans notre travail, il ne sera jamais question de savoir si l'on a tort avec Sartre ou raison avec Lévinas. Tout notre problème sera de mettre en lumière ce que nous entendons par « dépasser les apories éthiques dans lesquelles Sartre a été conduit par son ontologie ».

Il s'agit donc de comprendre que s'il y a effectivement des apories éthiques inhérentes à la pensée sartrienne, c'est qu'il y a une exigence éthique réelle. Mais, une exigence éthique est-elle une éthique, une volonté de penser la morale, est-elle une pensée de la Morale ?

Rappelons nous la fin de *L'être et le néant* : « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une Réalité Humaine en situation ». Malheureusement, l'ouvrage de morale annoncé dans la suite de cette conclusion ne paraîtra jamais.

Mais peut-on pour autant dire comme cela est trop souvent affirmé qu'avec Sartre, avec la manière de philosopher qui lui est propre, l'éthique est impossible ?

N'est-il pas évident, à la lumière des quelques lignes que nous venons de citer, que l'ontologie phénoménologique de

*L'être et le néant* pointe ou plutôt tend vers une éthique qui, de surcroît, serait centrée sur le problème de la responsabilité ?

Dès lors, c'est dans l'optique de ces interrogations que l'apport lévinassien sera primordial en ce sens qu'il montre un chemin possible autre que l'ontologie, menant à envisager le regard de l'Autre comme n'étant pas d'emblée chosification ou objectivation.

Tout se passe comme si Lévinas montrait à Sartre la possibilité de penser une rencontre du Même et de l'Autre ne s'effectuant pas sur un mode obligatoirement conflictuel.

Ainsi considérées, les philosophies respectives de Sartre et de Lévinas ne peuvent se présenter comme deux modèles exclusifs l'un de l'autre, mais il ne s'agit pas non plus d'en faire des termes complémentaires. Autrement dit, nous tenterons non pas de démontrer que l'œuvre de Lévinas est dans la continuité de *L'être et le néant* ou encore qu'elle est l'accomplissement de l'ouvrage de *Morale* annoncé dans la conclusion - ce qui serait tout à fait absurde et réducteur - mais bien plutôt d'inscrire Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas dans un rapport dialogique, dans une relation de « différence dans la non-indifférence ».

Qu'est-ce à dire sinon que nous devons éclairer Sartre par Lévinas, en montrant que seule la liberté n'est pas intégralement constitutive de la Réalité Humaine ?

Enfin, présenter Emmanuel Lévinas à Jean-Paul Sartre c'est accepter de se demander si la responsabilité éthique, se transformant en éthique de la responsabilité, peut être pensée par nos deux philosophes (et comment elle peut être pensée).



### *3-UNE INVERSION SYMÉTRIQUE ENTRE SARTRE ET LÉVINAS AU SUJET DE LA RESPONSABILITÉ*

Le problème auquel nous sommes confrontés au cours de ce travail présente un double intérêt en ce qu'il légitime non seulement notre sujet de recherche principal, mais encore le choix de nos auteurs, en ce sens que la responsabilité pensée comme un manière d'absolu se trouve aussi bien au centre de la philosophie de Lévinas, que dans le questionnement proprement sartrien.

Effectivement, il est frappant de constater la similitude tout d'abord terminologique puis ensuite thématique en ce qui concerne la description et la réflexion sur cette responsabilité qui toujours est qualifiée de : radicale, totale, illimitée, démesurée, absolue, inconditionnée, infinie et enfin lourde à porter et à supporter.

Cependant, malgré cette conception de la responsabilité, comme une charge ou comme un poids, commune à nos deux philosophes, les chemins empruntés par la réflexion sont très différents voire inverses. Qu'est-ce précisément que cette inversion ? La notion de responsabilité joue-t-elle le rôle de l'axe de symétrie ? Comment interpréter cette inversion symétrique de deux philosophies considérant la responsabilité comme un thème essentiel ? Cette inversion ne concerne-t-elle que la notion de responsabilité ou peut-elle s'étendre plus largement, et se rapporter ainsi à l'intégralité de la pensée de Sartre d'une part et de Lévinas d'autre part ?

C'est pour répondre à de telles questions que nous serons amenés à revisiter les thèmes les plus importants développés par nos philosophes. Ainsi verrons-nous que le délaissement ou la déréliction, le choix, l'engagement, la contingence et la liberté vont pousser Sartre à penser tout d'abord une responsabilité-pour-soi du Pour-soi, puis ensuite, une responsabilité-pour-soi-pour-autrui ; alors même que le surgissement d'Autrui en face de Moi, l'Appel, le Visage et son commandement supposent la nécessité éthique d'une réponse comme responsabilité et d'une responsabilité comme d'emblée responsabilité-pour-Autrui, responsabilité d'avant toute liberté, d'avant tout choix et tout engagement.

Voici brièvement ce que peut être une inversion symétrique au sujet de la responsabilité uniquement. Mais pour en arriver à poser l'effectivité de cette inversion, il est nécessaire d' reconsidérer de manière aussi profonde que possible les concepts permettant de poser la question de la responsabilité. En d'autres termes, il s'agit pour nous de mettre à l'épreuve cette idée d'une inversion symétrique avec chacune des notions et chacune des méthodes utilisées. Ainsi verrons-nous quelque chose comme un face à face permanent entre l'intentionnalité et la contre-intentionnalité, le « je » constituant (bien que ce soit un point sur lequel il nous faudra trancher) de la subjectivité sartrienne et la subjectivité lévinassienne constituée par une sorte de réception de l'Appel et du surgissement de l'Autre, Autrui comme *alter ego*, c'est-à-dire, Autrui entendu comme l'Autre que moi-même (donc toujours relatif à moi) et Autrui comme Autre absolument séparé, la liberté condition de possibilité de la responsabilité et la responsabilité en dehors et d'avant la liberté, le Visage et le Regard...

Dès lors, nous constatons que si nous sommes d'accord pour affirmer avec Jacques Derrida que la tâche la plus fondamentale de la philosophie consiste à poser la question

de la responsabilité (*L'éthique du don*, J.Derrida et la pensée du don, Colloque de Royaumont, décembre 1990, p.8), nous nous devons déjà de rajouter que poser la question de la responsabilité, c'est s'exposer à déplier rigoureusement toute une philosophie de l'éthique ou plus précisément encore à mettre en lumière ce qui se cache dans ce qui se montre de prime abord dans une éthique de la responsabilité. Autrement dit, poser la question de la responsabilité, c'est tenter d'élaborer une véritable phénoménologie de cette responsabilité-éthique même.

Pour ce faire, encore est-il nécessaire de comprendre ce qu'il faut entendre par responsabilité. Être responsable, est-ce répondre à ou répondre de ? Répondre à qui, répondre à quoi, répondre de qui, répondre de quoi ? S'agit-il, pour être ou se sentir responsable, de ne répondre que de ses propres actes ? Auquel cas, la responsabilité ne serait plus qu'une assomption de ce que j'ai effectivement fait, elle s'inscrirait dans une manière de projet existentiel, et par là même, pourrait-elle encore se saisir sérieusement comme une charge ?

Une responsabilité d'emblée éthique ne serait-elle pas toujours déjà une réponse à l'appel *du* visage *d'Autrui* ou l'on répond *à* et *de* l'Autre ?

Enfin, dans une optique plus spécifiquement lévinassienne, ne faudrait-il pas pouvoir aller jusqu'à épuiser la notion de responsabilité en ceci qu'il s'agirait de répondre - réponse comme toujours déjà en retard parce qu'il y a eu appel d'une part, puis d'autre part de pousser la responsabilité jusqu'à son paroxysme et de la dépasser en avançant l'idée de « substitution » où le "moi-otage" serait responsable de la responsabilité même d'Autrui transcendance de la responsabilité par la responsabilité même *répondre de la responsabilité d'Autrui* ? Non plus simplement répondre à, ou répondre de, mais *répondre-pour* (ce qui n'est pas mon fait !) où la citation de Dostoïevski par

Lévinas prend tout son sens et toute sa force « Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres ».

En somme, c'est en travaillant en profondeur les corpus lévinassien et sartrien, et en les recentrant autour de la notion de responsabilité que nous tâcherons de répondre à ces questions pour le moins délicates.

Finalement, tout se passe comme si l'intégralité de notre développement se bornait à répondre à l'interrogation suivante arrive-t-on à la responsabilité ou la responsabilité nous arrive-t-elle ? Plus clairement : y a-t-il des chemins qui mènent à la responsabilité ou bien la responsabilité nous mène et nous saisit-elle elle-même ?

„

Avant de rentrer totalement dans les méandres de la pensée de Jean-Paul Sartre et d'Emmanuel Lévinas, nous désirons nous arrêter quelques instants, afin de nous inscrire dans l'esprit de ces quelques phrases de mise en garde de Derrida (auxquelles nous n'aurons jamais la prétention d'échapper) « N'oublions jamais qu'une thématization insuffisante de ce qu'est, c'est-à-dire *doit être* la responsabilité, c'est aussi une thématization *irresponsable* : ne pas savoir, n'avoir ni une science ni une conscience suffisante de ce qu'être *responsable* veut dire, c'est en soi un manquement à la responsabilité. Pour être responsable, il faut pouvoir répondre de ce que veut dire être responsable [...]. Il faut sans cesse rappeler que quelque irresponsabilité s'insinue partout où l'on exige la responsabilité sans avoir suffisamment conceptualisé et thématiquement pensé ce que « responsabilité » veut dire : *c'est-à-dire partout*. [...]. On devrait en conclure que non seulement la thématization du concept de responsabilité est toujours insuffisante mais qu'elle le sera toujours parce qu'elle doit l'être. » (*ibid.*, pp 31-32)

C'est dans cette optique et dans cette conception de la responsabilité que nous entendons travailler la notion de responsabilité en particulier chez Sartre et Lévinas.



# Chapitre 1

## RESPONSABILITÉ POUR SOI...

---

### *A - UN APERÇU DE L'ONTOLOGIE SARTRIENNE TELLE QU'ELLE EST EXPOSÉE DANS L'ÊTRE ET LE NÉANT*

Dès l'abord, il nous semble tout à fait nécessaire de poser que notre propos n'est pas de trancher sur la question de savoir si effectivement il y a une ontologie dans ou de *L'être et le néant*, ou bien si cet ouvrage ne présente qu'une ontique de plus à rajouter au catalogue heideggerien de toutes les ontiques se prenant pour des ontologies, ce que ne manque pas d'ailleurs de faire comprendre la *Lettre sur l'humanisme*. Par exemple, à la page 49 nous pouvons lire: "L'humanisme de Marx ne nécessite aucun retour à l'antique, pas plus que celui que Sartre conçoit sous le nom d'existentialisme. Au sens large indiqué précédemment, le christianisme est aussi un humanisme en tant que, dans sa doctrine, tout est ordonné au salut de l'âme (*salus aeterna*), et que l'histoire de l'humanité s'inscrit dans le cadre de l'histoire du salut. Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les moyens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point, que l'*humanitas* de l'*homo humanus* est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire,

du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité.

Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement [...]. De la même façon, tout humanisme reste métaphysique." Cette première critique visant à remettre en cause le statut ontologique de l'existentialisme se fonde finalement sur une sorte d'idée englobante selon laquelle l'humanisme est toujours nécessairement (et l'on a même envie d'écrire fatalement) métaphysique, adjectif qui sous la plume de Heidegger prend un tour péjoratif, visant à montrer qu'il s'agit là d'un humanisme fondé sur l'interprétation de la Réalité Humaine qui elle-même s'appuie sur une interprétation de l'étant dans son ensemble, oubliant du même coup la question fondamentale de l'être.

Par ailleurs, la dernière attaque de Heidegger contre l'existentialisme sartrien semble aller dans le même sens, c'est-à-dire dans le sens d'une répétition de l'oubli de l'être, en proposant un questionnement existentiel et jamais existential où existence s'entend encore comme "existentia" et jamais comme "ek-sistence"

Finalement, Sartre ne donnerait qu'une description et une compréhension supplémentaire du vécu quotidien, compréhension ontico-existentielle. Reportons-nous une dernière fois à la *Lettre sur l'humanisme* (pp.69-71), afin de saisir pleinement le sens de cette critique:

"Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme: l'existence précède l'essence. Il prend ici existentia et essentia au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'essentia précède l'existentia. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être."

Heidegger, nous semble-t-il, présente l'attaque la plus forte et la plus sérieuse à l'encontre de l'ontologie de l'existentialisme de type sartrien. Cependant, ne pas thématiser la différence ontologique est-ce obligatoirement du même coup se rendre incapable de faire œuvre ontologique ? Ne pourrait-on pas envisager une ontologie sartrienne en dehors de la perspective heideggerienne ?

Mais, comme nous l'avons précédemment affirmé, nous n'irons pas plus avant dans ce débat. En fait, il s'agit pour nous de prendre et de comprendre *L'être et le néant* comme tel, c'est-à-dire comme un "essai d'ontologie phénoménologique", et ce, malgré les résistances heideggeriennes (laissant la discussion ouverte mais de côté), en saisissant et dépliant le mouvement et les articulations de ce que Sartre lui-même nomme ontologie.

Et précisément, notre problème est de savoir ce qu'est cette ontologie, ce que sont ces articulations et surtout comment un problème d'ontologie phénoménologique va pouvoir déterminer tout un questionnement autour de la responsabilité éthique, ou du moins autour d'une conception possible de la responsabilité<sup>1</sup>

Rappelons tout d'abord le titre de l'introduction de *L'être et le néant*: "A la recherche de l'être", ainsi le questionnement sartrien est on ne peut plus clairement inscrit dans un questionnement ontologique "et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire" (*ibid.*, p.14). Ainsi, à la manière d'un Heidegger, il apparaît nécessaire à Sartre de poser la question de l'être d'une part, puis d'élucider le problème du sens de l'être d'autre part. Mais poser la question de l'être, ou encore

---

<sup>1</sup> Notons déjà ici que l'ontologie non seulement précède, mais aussi détermine l'éthique, les conséquences sur la notion de responsabilité sartrienne en seront fondamentales.

élucider le problème du sens de l'être est-ce retourner à, ou reprendre à son compte une analytique existentielle centrée sur le Dasein, ce qui n'aurait pas grand sens puisque Heidegger s'en est déjà chargé, ou bien, sort-on avec Sartre de *Sein und zeit* et de la compréhension de l'être par une perspective critique ?

Sartre propose d'interroger l'être sur la question de l'être à partir d'une dualité capitale. En d'autres termes, et plus clairement, l'analyse de l'être nécessite la description non seulement de l'être du phénomène et de l'être de la conscience, mais aussi la compréhension de leur opposition fondamentale. Ainsi l'analyse sartrienne part-elle de cette opposition fondamentale entre l'être-en-soi (comme être du phénomène) ; et l'être-pour-soi (comme l'être de la conscience). Que sont ces deux régions séparées de l'être ? Quels rapports entretiennent l'en-soi et le Pour-soi ?

Être-en-soi où le soi est précisément rempli de cet être uniquement, aucun mouvement vers le soi de l'être-en-soi n'est envisageable. Ainsi, à la question quel est le soi de l'être en soi, il nous faudrait répondre que le soi n'est finalement jamais visé, il est massivement. Et c'est bien la massivité ainsi que l'idée d'opacité qui peuvent le plus précisément éclairer ce qu'est l'en-soi. D'ailleurs, Sartre va exactement dans ce sens lorsqu'il écrit dans l'introduction de *L'être et le néant* (ch. VI, « L'en-soi », p.33 ) « En ce sens, le principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être. Il désigne **l'opacité** de l'être-en-soi. Cette opacité ne tient pas de notre position par rapport à l'en-soi, au sens où nous serions obligés de l'apprendre et de l'observer parce que nous sommes dehors. L'être-en-soi n'a point de dedans qui s'opposerait à un dehors et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas de secret : il est *massif*. »

Ainsi, ce qui se dégage de cet être-en-soi, c'est à la fois son opacité, sa massivité et peut-être pourrions-nous dire qu'il a quelque chose d'un donné, déjà donné, comme toujours-déjà-donné, le toujours déjà là du déjà donné. Il s'agirait donc d'une manière d'être-toujours-déjà-là ou encore du toujours-déjà-là-de-l'être (où l'être est donné ), qui se borne à être.

En d'autres termes, l'être-en-soi est ce qu'il est, et finalement, nous sommes tentés d'écrire en anticipant quelque peu, qu'il n'est que ce qu'il est. Il n'a pas à être, il est.

Nous pourrions dire au sujet de l'être, à la manière du Sophiste de Platon, que l'être-en-soi est – « L'être est, le non-être n'est pas » – (sans pour autant faire du Pour-soi lui-même un pur non-être, c'est ce que nous verrons ultérieurement).

Ici, l'être-en-soi est ce qu'il est ; formule pour le moins tautologique, mais qui semble être la plus appropriée à la compréhension de ce qu'est l'être-en-soi.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que cet être-en-soi est totalement fermé (sur lui-même). D'ailleurs, nous avons pu voir qu'il n'y avait aucun recul du soi sur l'être comme être-en-soi. En ce sens, rien de l'extérieur ne vient ni ne peut venir troubler l'être dans son soi, mais précisément, cet être-en-soi qui n'a pas de secret, qui est massif, qui est rempli d'être, est une fermeture. Il y a, à n'en pas douter, quelque chose comme une claustration en soi de l'être dans l'être-en-soi.

Dès lors, l'altérité est d'emblée disqualifiée par la simple présence et la positivité propre à l'être-en-soi. C'est un être sans Autre, ou plutôt sans rapport à l'Autre. Il est absolument. Fondamentalement lui-même, il se borne à être. Sartre résume ainsi cette particularité de l'être-en-soi (*L'être et le néant*, p.33 ) : « Il est ce qu'il est, cela signifie que, par

lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas. [...]. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'*altérité* il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. »

Finalement, l'absoluité de cet être-en-soi auquel même les catégories du possible de l'impossible ou du nécessaire ne peuvent s'appliquer, nous fait saisir que de l'être-en-soi il n'y a pas grand chose à dire, ou plutôt que de l'être-en-soi on ne peut pas dire grand chose, puisque sans secret, sans que ne se cache rien dans ce qu'il montre, il est ; il n'est que ce qu'il est.

Ainsi prenons-nous conscience que réfléchir sur l'en-soi ou être-en-soi, séparément du Pour-soi ou être-pour-soi, peut paraître tout à fait stérile. Pour avancer dans la compréhension de l'ontologie sartrienne, il est donc nécessaire de s'intéresser au Pour-soi, être-pour-soi qui lui n'a de sens que dans sa relation à l'en-soi, et par là même, nous pouvons déjà penser que si l'en-soi est autarcique et autonome (il est ce qu'il est et se borne à être lui-même) le Pour-soi, en ce qui le concerne, est dépendant de cet être-en-soi donné.

Tout se passe comme si le Pour-soi transcendant le donné (en-soi) avait besoin de cet en-soi (le donné même) pour le transcender. Avec le surgissement du Pour-soi, l'en-soi semble se transformer en un être-à-transcender.

En d'autres termes, le Pour-soi est avant tout arrachement et néantisation de l'en-soi. Qu'est-ce que cette néantisation constitutive du Pour-soi ? Quel sens donner à quelque chose comme une néantisation-arrachement ou encore à un arrachement néantisant ? Plus simplement, qu'est-ce précisément que ce Pour-soi dépendant ?

Pour exposer simplement ce qu'est cet être-pour-soi, nous pourrions dire que le Pour-soi est un anti-en-soi.

« Anti » dans le sens même où Roquentin dans *La nausée* et Meursault dans *L'étranger* de Camus, peuvent passer pour des « anti-héros » de la littérature française.

En effet, il serait possible de prendre à rebours point par point tout ce que nous avons écrit pour saisir l'être-en-soi, et nous obtiendrions ainsi quelques attributs fondamentaux de l'être-pour-soi. Cette méthode qui certes serait quelque peu laborieuse, peut tout de même déjà faire apparaître une négation interne entre l'en-soi et le Pour-soi, d'où il ressort que le Pour-soi a pour première caractéristique cette possibilité de négation, ce pouvoir néantisant.

Pour écrire comme Sartre, le Pour-soi est l'être à travers le surgissement duquel la néantisation vient au monde, ou encore, le Pour-soi est cet être par lequel la néantisation prend sens.

Le surgissement de la néantisation laisse d'ores et déjà percevoir avec toute la force d'une évidence la liaison entre être-en-soi et être-pour-soi il s'agit de la néantisation elle-même. Autrement dit, le lien qui rattache en-soi et pour-soi est négatif, non pas comme une pure et simple négation, mais bien plutôt comme un quelque chose néantisant.

La néantisation dont nous parlons n'étant autre que le Pour-soi, nous pouvons maintenant nous permettre d'affirmer que la liaison entre l'en-soi et le Pour-soi, c'est le Pour-soi lui-même. Et Sartre d'écrire au moment de sa conclusion de *L'être et le néant*, dans les « aperçus métaphysiques » sur En-soi et Pour-soi « Nos recherches nous ont permis de répondre à la première de ces questions le Pour-soi et l'En-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le Pour-soi lui-même. **Le Pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'En-soi ; il est comme un trou au sein de l'être.** »

La mise en rapport de ces deux types d'être permet et même promet le Pour-soi. Si l'en-soi n'est massivement et opaquement que ce qu'il est, fort de l'autosuffisance propre à

l'autarcie, le Pour-soi, quant à lui, est une ouverture à la non-identité du Pour et du Soi.

Qu'est-ce à dire sinon que l'être-pour-soi est (et l'utilisation du verbe être pour qualifier le Pour-soi nous semble toujours problématique) ek-statique, toujours hors de lui, en recul et à distance de son soi ? Autrement dit, le Pour-soi est, d'une certaine façon, mais en n'étant pas ce qu'il est et en étant ce qu'il n'est pas. Il y a une non-coïncidence fondamentale du Pour-soi avec lui-même qui donne à penser qu'il est essentiellement arrachement à l'être et pro-jet de soi en avant de soi. Reste qu'au regard d'un être qui est ce qu'il est, l'être en projet qui n'est pas ce qu'il est, même lorsqu'il est ce qu'il n'est pas, laisse transparaître un manque d'être (qui est aussi l'air qui n'avait pas sa place dans l'en-soi si fermé sur soi ou plutôt si identique à soi qu'il ne respirait pas). Ce manque d'être est signifiant en ce qu'il définit le Pour-soi (originalité d'un manque qui peut être la définition d'un type d'être) comme cet être-en-projet-qui-manque-d'être, ou encore, un être-en-projet-d'être puis surtout finalement, comme être qui a à être. Ainsi, cette expression de Sartre que nous venons de citer, « Il (le Pour-soi) est comme un trou au sein l'être », prend tout son sens.

Face à cette déficience d'être propre au Pour-soi, la plénitude d'être, la pleine positivité de l'en-soi, joue le rôle du modèle que le Pour-soi « rêve » d'être en ne pouvant que le rêver puisque par définition, le Pour-soi ne peut être en-soi en ceci qu'il ne peut jamais être ce qu'il est il n'est pas, et l'on a même envie d'écrire il n'est rien. Dans cet optique, B. Munono Muyembe dans son livre sur l'altérité chez Sartre et Lévinas, (*Le Regard et le Visage*, chap. I « Le regard objectivant de l'autre ») nous précise ce que nous venons de dire « Il s'agit là, de l'aveu de Sartre lui-même, de deux régions d'être radicalement tranchées [l'être-en-soi et l'être-pour-soi] [...]. Relevons pour le moment que le pour-soi comme manque d'être pro-jette de devenir en-soi ou pleine

positivité et que cette synthèse que tente de réaliser la Réalité Humaine est vouée à l'échec. »

Notons ici cet échec d'un être qui ne peut pas être ce qu'il est, être qui n'est autre que l'être-pour-soi, dont l'auteur que nous venons de citer n'hésite pas à rapprocher de la « Réalité Humaine », et qui, finalement est aussi à rapprocher, voire à comprendre comme conscience, du moins telle que la définit Sartre lui-même dans l'introduction de *L'être et le néant* : « Nous verrons que l'être du Pour-soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est. [...]. En outre il faut opposer cette formule l'être-en-soi est ce qu'il est à celle qui désigne l'être de la conscience celle-ci, en effet, nous le verrons, *a à être* ce qu'elle est. »

Voici donc que l'ek-stase fondamentale du Pour-soi - entendons par là son projet essentiel - est vouée à l'échec. Cependant, dans cet échec de la relation ek-statique du Pour-soi à l'en-soi, nous n'avons pas encore épuisé cette notion de Pour-soi. Qu'en est-il du Pour-soi d'Autrui ? La question est d'ailleurs plus difficile que cela à formuler puisque nous ne savons pas encore s'il y a un Pour-soi d'Autrui. Ainsi le problème que nous nous posons est celui du rapport du Pour-soi à Autrui, et pour être plus juste, il s'agit donc de savoir ce qu'il en est de mon Pour-soi face à Autrui. Chercher à comprendre le Pour-soi, n'est-ce pas du même coup se demander s'il ne serait pas nécessaire d'entendre ce Pour-soi comme un pour-Autrui ? Qu'est-ce que l'être-pour-autrui et comment devons-nous le comprendre à l'aune de cette opposition fondamentale entre l'être-en-soi et l'être-pour-soi ?

Ainsi proposons-nous ici de lire le Pour-soi comme un pour-Autrui. Pour ce faire, nous ne poserons pas d'emblée la question de savoir qui est cet Autrui du pour-Autrui, question à laquelle nous tenterons de répondre ultérieurement, en convoquant à cet effet, non seulement Sartre, mais aussi Lévinas.

Pour le moment, nous avons réussi à comprendre le Pour-soi comme cet être fondamentalement ek-statique, c'est-à-dire toujours hors de lui, non coïncidant avec lui-même, et qui a ceci de particulier qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas. Or, dans ce n'être pas ce qu'il est, et surtout dans son être ce qu'il n'est pas, la présence d'Autrui joue un grand rôle. En effet, tout se passe comme si l'être-pour-Autrui sartrien devait s'entendre comme un être-pour-soi vu par Autrui. Mais il faut ajouter à cela que cet être-vu ne se sait pas vu tel qu'il est vu par Autrui. Avec l'être-pour-Autrui se dévoile tout un pan d'être dont le Pour-soi ne peut se saisir, ou plutôt, dont le Pour-soi à qui cet être appartient, paradoxalement, n'en peut rien dire. Il y a quelque chose comme un être ignoré de l'être-pour-soi dont il peut dire qu'il est sans avoir<sup>1</sup> de prime abord la possibilité de dire et saisir comment il est.

Cet être-hors-de-soi, qu'est l'être-pour-soi, est finalement pour-Autrui. Aussi pouvons-nous constater que l'Autrui du pour-Autrui est dévoilant. Il est le révélateur de l'être du Pour-soi tel qu'il est pour l'Autre. De surcroît, cet aspect de l'être du Pour-soi ainsi saisi par Autrui, de toute évidence, est, mais est inconnu, entendons qu'il l'est en tant qu'il est inconnu. Quelque chose de l'être appartient en propre au Pour-soi tout en étant connaissable par et seulement pour Autrui.

L'être-pour-Autrui comme ek-stase du Pour-soi se trouve donc révélé par Autrui. En somme, s'il est impossible au Pour-soi de se faire être en-soi-pour-soi, l'existence du Pour-soi-pour-Autrui, nous apparaît maintenant indéniable. D'ailleurs, c'est très exactement ce que note Sartre quelques lignes avant d'aborder la troisième partie de *L'être et le néant*, entièrement consacrée au pour-Autrui « Ainsi la nature de *mon* corps me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui. Je découvre avec lui, pour la réalité humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que

l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. Si je veux décrire de façon exhaustive le rapport de l'homme avec l'être il faut à présent que j'aborde l'étude de cette nouvelle structure de mon être le Pour-autrui. Car la réalité humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui. » (p.261).

Cela dit, l'expression être-pour-Autrui reste tout de même troublante, en ce sens que, même s'il s'agit, d'après la construction de l'expression, d'Autrui et de ce qui est pour lui, il ne s'agit en fait que de moi, de ce qui m'appartient en propre, bref, de la mienneté du Pour-soi. Et notre philosophe d'expliquer au chapitre premier de la troisième partie (p.265) : « Cette structure ontologique est *mienne*, c'est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci « pour-moi » me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi. » C'est ce que Sartre montre brillamment à travers le fameux exemple de la honte et que nous allons tenter de saisir avec une autre expérience celle de la timidité.

Le propre de la timidité est que l'Autre m'intimide. Ainsi n'y a-t-il timidité que devant quelqu'un. Comment puis-je éprouver ce sentiment ? Simplement par un exercice de pensée affublant cet Autre qui se tient devant moi d'une force, d'une rectitude morale ou d'une intelligence largement supérieure à la mienne. Ainsi, je m'éprouve comme faible, mauvais ou stupide, en lui attribuant d'emblée cette supériorité. Mais cet Autre m'intimide alors qu'il n'a encore rien dit. Par conséquent, cette idée de supériorité que je lui attribue n'est que l'invention d'une modalité d'être dont je me pense incapable. Or, paradoxalement, c'est moi qui l'ai inventée. Le regard extérieur d'Autrui va donner la mesure c'est devant lui que je vais perdre tous mes moyens, bégayer, transpirer, être incapable de parler distinctement. Ainsi pourra-t-il dire de moi que je suis une personne timide. Mais que s'est-il passé en réalité ?

Je me suis fait être timide devant Autrui, non pas principalement en jouant le rôle de l'étudiant timide incapable de clarté, par exemple, mais en attribuant à l'Autre des qualités auxquelles j'accorde une grande importance et que lui ne connaît pas réellement.

En d'autres termes, je me suis fait timide en faisant d'Autrui l'incarnation de la grandeur (ce qu'il ignore d'ailleurs). Dès lors, nous pouvons écrire que le Pour-soi s'est fait Pour-soi-timide-pour-Autrui. D'ailleurs, Sartre semble aller dans le sens de notre pensée lorsqu'il affirme « Mais cet être nouveau qui apparaît *pour* autrui ne réside pas *en* autrui ; *j'en suis responsable*. [...]. Ainsi, la honte est honte *de soi devant autrui* ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui. » (*L'être et le néant*, pp.266-267)

En somme, en cherchant à saisir ce qu'est l'ontologie sartrienne, nous avons pu comprendre le jeu d'opposition fondamentale de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, mais il nous manquait encore l'être-pour-autrui, afin de pouvoir réellement poser la question de l'être. En dégagant cet être-pour-autrui, a surgi devant nous cette possibilité extraordinaire pour le Pour-soi de se faire être ceci ou cela, autrement dit, la possibilité du choix. Et justement, il nous appartient maintenant de comprendre comment la valorisation du choix propre à l'ontologie sartrienne peut apporter quelque chose à la problématique de la responsabilité elle-même.

B. L'APPORT DE CETTE « ONTOLOGIE  
PHÉNOMÉNOLOGIQUE » AU PROBLÈME DE LA  
RESPONSABILITÉ LA POSSIBILITÉ DU CHOIX

La notion de responsabilité nous est apparue pour la première fois au cours du questionnement sur l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* au sujet de quelque chose de tout à fait imprévu : l'être-pour-autrui. En effet, en citant Sartre lui-même, puis en décrivant le sentiment de timidité, nous avons pu prendre conscience de ceci que je suis toujours responsable de mon être-pour-autrui. Qu'est-ce-à-dire ? Qu'est-ce qu'être responsable dans le cas présent ? Quelle est la notion de responsabilité que Sartre nous donne à penser ?

Lorsque nous disions qu'il était imprévisible que l'être-pour-autrui convoque la responsabilité, une sorte d'ambiguïté persistait. Nous pouvons imputer cette ambiguïté précisément à l'ambiguïté propre à l'utilisation sartrienne de la notion d'être-pour-autrui. Effectivement, ce que signifie l'être-pour-autrui, *a priori* ne fait pas de doute, il s'agit d'un être dont le sens d'être est d'être pour l'Autre. En d'autres termes, ce qui vient de prime abord à l'idée, c'est que cet être est don de soi à Autrui, il y aurait ouverture de l'être, de son être propre, à l'Autre. Entendu ainsi, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que la responsabilité (pour soi ? pour Autrui ? pour soi du Pour-soi ? Pour-soi-pour-Autrui ? Autant de questions auxquelles nous tenterons d'apporter une réponse ultérieurement) découle de l'être-pour-autrui, en ce sens que l'exposition à Autrui, ou encore, le don de soi pour Autrui, sont des thèmes qui participent indéniablement de l'éthique.

Mais de toute évidence, Jean-Paul Sartre n'emploie jamais l'expression être-pour-autrui dans ce sens, et dès lors, c'est toute une idée de la notion de responsabilité qui est engagée dans la voie de l'acception proprement sartrienne de cet « être-pour-autrui ». Pour comprendre cela, il nous faut de nouveau revenir sur la description de l'être-pour-autrui. Il s'agirait donc de comprendre quelque chose qui n'est pas un don traditionnel, où le donateur donne à un donataire qui reçoit et pourtant, tout, dans l'être-pour-autrui, se passe comme si quelque chose se donnait. Cette première avancée, dans la structure complexe de l'être-pour-autrui, nous donne à penser une donation phénoménale, où ce qui se donne se montre et où précisément c'est ce qui se montre dans un acte qui n'en est pas un (le Pour-soi ignore quasiment son Pour-autrui en ce sens qu'il ne sait jamais tout à fait ce qu'Autrui a fait de son Pour-soi) qui se donne à Autrui.

Nous pouvons donc dire que l'être-pour-autrui se manifeste dans une donation-monstration. De plus, il faut préciser que dans la donation, ce qui se donne ne se contente pas de se donner en se montrant, mais bien plus, ce qui se donne se donne en tant qu'il se montre et enfin, cette monstration est effective en tant qu'elle se donne.

Il serait possible ici de rétorquer que le « se donner » implique toujours nécessairement un donner à, ou un se donner de soi-même à. Dès lors, le « se » du « se donner » entendu comme de soi-même serait disqualifiable voire même disqualifié. En effet, quel sens pourrait conserver le « se », le soi-même du donner, s'il était possible d'envisager un donataire ou un attributaire. En d'autres termes, le donataire annulerait le « de soi-même » du « se donner » en l'accueillant, en lui conférant un sens, c'est-à-dire en décidant du sens à donner au « ce qui se donne ». Plus clairement encore, le donataire pourrait même décider de ce qui est la part qui se donne en ne voulant voir qu'une partie de ce qui se montre en se donnant, et enfin attribuerait de lui-même un

sens à ce qu'il s'est donné lui-même dans ce qui se donnait. Voici donc ce qu'implique le « à » (qui ou quoi que ce soit) du «se donner à».

Mais, pour penser de la sorte, encore faut-il penser dans le cadre traditionnel du don. Or, nous essayons à l'inverse de saisir l'être-pour-autrui dans la sphère de la donation. Qu'est-ce-à dire sinon qu'avec l'être-pour-autrui, quelque chose se donne sans savoir exactement ce qui se donne, mais surtout en ignorant à qui cela se donne. Ainsi, l'ambiguïté à laquelle nous faisons allusion précédemment est mise en lumière on ne peut pas dire que le Pour-soi donne à autrui son être et pourtant, nous avons vu que de l'être-pour-soi se donne quelque chose. Dans l'être-pour-soi, ça se donne. C'est donc, contre toute attente, que nous pouvons affirmer non seulement que l'être-pour-autrui se joue dans l'être-pour-soi, mais encore que l'être-pour-soi est le centre nerveux de cette structure troublante qu'est l'être-pour-autrui. L'être-pour-autrui sartrien est tout aussi étonnant qu'un faux-ami. En vérité, l'intellection proprement ontologique (que propose Sartre tout au long de *L'être et le néant*) de l'être-pour-autrui, le fait apparaître comme étant en réalité un être-pour-soi-pour-autrui. De la sorte, ce qui à première vue pourrait sembler être le propre de l'éthique *être-pour-autrui*, est écarté par un privilège accordé à une conception et à une acception ontologique de l'*être-pour-autrui*.

Ainsi, le Pour-soi domine le Pour-autrui dans l'être-pour-autrui, et du même coup, l'Autrui et le Pour-autrui n'ont plus qu'un rôle secondaire. Mais alors, quel sens peut avoir la phrase de Sartre selon laquelle je suis responsable de mon être-pour-autrui<sup>1</sup> ? Finalement, la responsabilité de l'être-pour-autrui semble être une simple responsabilité-pour-soi-du-Pour-soi. Si tel est le cas, comment faut-il saisir cette responsabilité ? L'ontologie sartrienne débouche-t-elle sur

---

<sup>1</sup> En substance à la page 266 de *L'être et le néant*.

quelque chose comme un questionnement ou un souci éthique ?

Lorsque Sartre affirme que je suis responsable de mon être-pour-autrui en tant que je le réalise librement dans l'authenticité ou l'inauthenticité, nous faisons un pas de plus dans la compréhension de la responsabilité et de l'être-pour-soi. En effet, si nous nous rappelons que l'être-pour-autrui renvoie à l'être-pour-soi et par ailleurs que le Pour-soi peut et doit être lu comme un Pour-autrui, du même coup, nous prenons conscience que le Pour-soi joue un rôle fondamental (nous allons le voir tout de suite, l'expression est aussi bien à prendre au sens propre qu'au sens figuré). La facticité du Pour-soi confère à cet être la possibilité de ne pas être uniquement, mais de devoir se faire, c'est-à-dire de se faire être. En d'autres termes, le Pour-soi se trouve jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, d'ailleurs il n'a choisi ni ce monde ni le fait même d'être jeté dans ce monde, comme l'homme qui n'a pas choisi sa naissance.

Le Pour-soi n'est pas son propre fondement, il est jeté dans un monde toujours déjà là et c'est son être-au-monde qui se manifeste alors comme une pure contingence. « Il [le Pour-soi] *est* en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation » , il est en tant qu'il est pure contingence, en tant que pour lui comme pour les choses du monde, comme pour ce mur, cet arbre, cette tasse, la question originelle peut se poser « Pourquoi cet être-ci est il tel et non autrement ? » Il est, en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement sa *présence au monde*. » (*L'être et le néant*, pp. 117-118, « la facticité du Pour-soi ») La contingence, la facticité, la situation, voici ce qui paradoxalement va faire du Pour-soi un être radicalement responsable de son être. L'injustifiabilité de l'existence ou encore le fait accompli de cette existence font du Pour-soi un être qui n'est pas fait mais qui est à faire, un être qui en choisissant un projet (existentiel) se choisit lui-même. Chaque situation, aussi

difficile soit elle, est ouverture à de nouveaux possibles, c'est-à-dire au choix de possibles par un projet du Pour-soi, autrement dit par un dépassement, une transcendance de cette situation propre au Pour-soi lui-même. C'est d'ailleurs ce que nous explique très clairement Jeanette Colombel dans son livre *Jean-Paul Sartre une œuvre aux mille têtes. Textes et débats* (tome 2, p. 436) « S'il n'y pas de situation privilégiée en ce sens que chacune suppose le choix, ce choix n'est pas indifférent : si l'esclave refuse sa condition, il est libre « pour briser ses chaînes » ,non pas comme s'il était citoyen ou marchand. La notion de situation renvoie à la recherche d'une morale concrète qui exclut tout formalisme. C'est en elle que chacun crée ses valeurs. C'est en elle que chacun accomplit des actes et projette une entreprise. C'est en elle que se décide l'engagement. De cette notion décisive inventée par Sartre découlent

1/ La capacité de dépasser n'importe quelle situation, si adverse soit elle en ce sens il n'y pas de situation inhumaine.

2/ Le souci de provoquer des situations qui « élargissent le champ des possibilités » et de lutter pour devenir libres selon une éthique de l'engagement

3/ La nécessité de dévoiler les aliénations qui limitent et altèrent une liberté forcément hypothéquée car nous ne sommes pas seuls. Il y a les autres. »

J. Colombel nous indique ici que la situation, le projet et le choix, en tant qu'ils annoncent la responsabilité du Pour-soi, permettent de passer de l'ontologie à l'éthique, à la « morale concrète. » Cette morale est le propre du Pour-soi en tant qu'il a toujours à choisir parmi des possibles, et que, ce faisant, il se choisit lui-même, il se fait être. C'est toujours dans cette optique que Sartre écrit : « [...] c'est ce qui fait que le pour-soi, tout en choisissant le *sens* de sa situation et en se constituant lui-même comme fondement de lui-même en situation, ne *choisit pas* sa position. C'est ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon

être, en tant que j'en suis le fondement et, à la fois, comme totalement injustifiable. » (*L'être et le néant* p.121). Ou encore « Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être. » (*ibid.*, p. 123). C'est donc toujours autour du Pour-soi que se joue la responsabilité. De surcroît, le Pour-soi est d'autant plus responsable que « il y a les autres ».

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le Pour-soi est responsable pour deux raisons opposées parce qu'il est seul, c'est-à-dire délaissé, sans Dieu par exemple pour le faire être, et par ailleurs parce que Autrui est là. Mais, dès lors, il nous faut noter que c'est parce que Autrui est là, et non fondamentalement pour Autrui, qu'il y a responsabilité du Pour-soi.

Tout se passe comme si la responsabilité du Pour-soi avait un être-pour-autrui avec la structure complexe propre à cet être, que nous avons tenté de rappeler auparavant. Autrement dit, le Pour-soi est responsable de lui-même, c'est-à-dire de l'être qui est le sien, en ce sens qu'il s'est fait être lui-même cet être. Mais cet être-pour-soi a un être qui lui échappe, dont il ignore ce qu'il va en être et qui est saisi par Autrui, c'est d'ailleurs cela le propre de l'être-pour-autrui. En somme, nous pouvons dire qu'il existe un être-pour-autrui de la responsabilité pour soi (au sens où le Pour-soi est responsable de ce qu'il se fait) du Pour-soi. Nous pensons que ceci est dû à la lecture proprement ontologique que Sartre a donné de l'être-pour-autrui.

Cependant, si le souci éthique n'échappe pas à l'ontologie phénoménologique sartrienne, c'est parce que, même dans cette acception originale de la responsabilité conçue comme responsabilité-pour-soi-du-Pour-soi, l'être-pour-soi, alors même qu'il ignore ce qu'Autrui fait de lui (son être-pour-autrui) n'est pas déresponsabilisé. En effet, puisque je suis responsable de mon être-pour-autrui, je suis du même coup responsable de l'être-pour-autrui de ma responsabilité.

Ainsi donc, la responsabilité de type sartrienne est radicale et totale, en ce sens que le Pour-soi (responsable) doit être compris comme étant responsable non seulement de ce qu'il a fait, et plus précisément de ce qu'il s'est fait être, mais aussi et surtout de ce qu'il n'a pas fait, c'est-à-dire de ce qu'il ne s'est jamais fait être. Et Jean-Paul Sartre d'écrire dans *Vérité et Existence* « Je suis responsable de tout devant moi et devant tous et l'ignorance vise à restreindre ma responsabilité dans le monde. » (p.98)<sup>2</sup> et surtout, à la page 128 de ce texte, où les mots responsabilité et liberté semblent interchangeable (ce que nous essaierons d'ailleurs de montrer dans notre troisième partie) « Mais la *possibilité* demeure que *mon* acte ait des conséquences infiniment infinies. En tant que *mon* acte, ces conséquences sont miennes et je dois les revendiquer. Mais en tant que fini, je les ignore. La situation d'une liberté, c'est donc *d'assumer ce qu'elle n'a pas fait* (assomption de la situation) pour *revendiquer ce qu'elle ignore* (conséquences de ses actes). »

C'est à travers de telles affirmations et un telle radicalisation de la notion de responsabilité que Sartre passe de la conception de la responsabilité de type ontologique à l'intellection d'une responsabilité fondamentalement et absolument éthique. Cependant, comme nous avons pu le constater ici, dans l'existentialisme purement sartrien, l'ontologie prime sur l'éthique.

Est-ce pour cette raison que la responsabilité (même si elle est à l'évidence totale) reste celle d'un Pour-soi ne répondant que de ses actes (et conséquences) et n'est donc jamais exactement une pure responsabilité-pour-autrui ?

---

<sup>2</sup> La ressemblance de cette affirmation sartrienne avec la fameuse phrase de Dostoïevski que Lévinas aime à citer est frappante. D'ailleurs, on le comprend aisément, la radicalité de la responsabilité est tout à fait la même chez nos deux auteurs. Notons tout de même que dans sa forme sartrienne, le Moi est encore et toujours premier.



## Chapitre 2

### ... OU RESPONSABILITÉ-POUR-AUTRUI ?

---

#### A. LA CRITIQUE LÉVINASSIENNE DE L'ONTOLOGIE APPLIQUÉE À SARTRE

« Est violente toute action où l'on agit comme si l'on était seul à agir comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action ; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs. » (E. Lévinas *Difficile liberté.*)

Voici comment Emmanuel Lévinas définit la violence. Or, le Pour-soi lui-même, ne se comporte-t-il pas de la sorte ? Lorsque nous avons pu montrer que chez Sartre la responsabilité – qui n'est qu'une possibilité de répondre de ses actes, ainsi que l'assomption de ses actes même – est entendue comme responsabilité-pour-soi-du-pour-soi, n'était-ce pas au détriment de l'Autre, ou plutôt, en ne donnant à l'Autre qu'un rôle secondaire ? N'y aurait-il pas « violence » de l'ontologie en général et de l'ontologie sartrienne en particulier ?

Ces quelques questions sont tout à fait caractéristiques de ce que Lévinas nous donne à penser à travers l'intégralité de son œuvre, et surtout dans sa critique de l'ontologie.

Cependant, si « l'ontologie fondamentale » est souvent explicitement visée, si Heidegger est l'un des interlocuteurs privilégiés de notre philosophe, l'ontologie sartrienne, pour sa part, n'est quasiment jamais expressément prise à rebours, en tant que telle, par Lévinas. Notre problème sera donc de savoir, non pas pourquoi Jean-Paul Sartre et son ontologie sont oubliés, mais plutôt de nous demander si une critique de l'ontologie telle que la pratique Lévinas, est applicable à la question de l'être telle que l'entend Sartre.

Il est bien évident, certes, que Sartre n'est pas Martin Heidegger, c'est pourquoi nous ne tenterons pas ici de superposer l'ontologie sartrienne à l'ontologie heideggerienne, dans le but de donner à la pensée lévinassienne une apparence de critique adéquate. Nous essaierons plutôt de montrer que le fond de l'ontologie développée par Sartre dans *L'être et le néant*, et son ambition de déboucher sur une éthique dont le sol serait donc inévitablement ontologique, n'est non pas vouée à l'échec (ce qui expliquerait pourquoi le livre de morale annoncé à la fin de « l'essai d'ontologie phénoménologique » n'ait jamais vu le jour, comme cela est souvent affirmé), mais ne peut pas par contre, totalement échapper, voire même résister, à la critique (éthique) de Lévinas.

Qu'est-ce que cet être-pour-autrui (celui de *L'être et le néant*) où Autrui n'a pas réellement de place, et dans lequel le « pour » semble bien plus être le « pour » du « Pour-soi », que l'exposition à Autrui ? D'ailleurs, le Pour-soi lui-même n'est-il pas à repenser ? Peut-il vraiment être hors de lui et garder son Soi ? Cette sortie de l'être-pour-soi hors de lui-même ne devrait-elle pas s'entendre comme sortie de l'être ?

Sortir de l'être, c'est précisément dans ce mouvement que se joue non seulement la critique lévinassienne de l'ontologie, mais encore plus largement l'éthique. Et de nouveau, Sartre ne peut échapper à cette critique. Effectivement, nous ne pouvons que nous rappeler que son

projet est foncièrement ontologique « A la recherche de l'être ». Recherche de l'être qui mobilise l'être-en-soi, l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. Le premier rôle est donné au Pour-soi, et même le Pour-autrui reste attaché à l'être, on a envie d'écrire entaché d'être. Tout se passe comme si l'être était englobant, totalisait non seulement le Soi – le Même – mais aussi l'Autre. Écoutons la parole quasi poétique (ou prophétique) de Lévinas dans sa préface à l'édition allemande de *Totalité et Infini* « D'unicité à unicité – transcendance ; en dehors de toute médiation – de toute motivation puisable dans une communauté générique – en dehors de toute parenté préalable et de toute synthèse a priori – amour d'étranger à étranger, meilleur que la fraternité au sein de la fraternité même. Gratuité de la transcendance-à-l'autre interrompant l'être toujours préoccupé de cet être-même et de sa persévérance dans l'être. Interruption absolue de l'onto-logie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix. Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous et où les Grecs aperçurent l'éthique. »

Emmanuel Lévinas, prenant à rebours toute la tradition ontologique, notamment Heidegger et Sartre, tente de montrer qu'il y a plus important et plus grave que la question de l'être et que la dialectique de l'être et du néant. L'ontologie ne peut plus être considérée comme fondamentale par l'auteur de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Finalement, « être ou ne pas être », telle n'est pas la question, du moins, ni la question fondamentale, ni la question première. Ce qui compte, ce qui nous donne à penser, ce qui nous accuse perpétuellement comme « l'œil [qui] était dans la tombe et regardait Caïn » (Victor Hugo), c'est la fameuse question pascalienne de « ma place au soleil », c'est l'Autre, et c'est enfin la responsabilité-pour-autrui. L'Autre me demande, me questionne, ou plutôt me met en question.

Or, dans l'ontologie sartrienne, cette remise en cause de l'être-pour-soi par un quelque chose de l'extérieur est absente des textes (sinon comme aliénation). Qu'est-ce à dire sinon que l'existence (ou ek-sistence) prime sur *la question de l'existence*. Le Pour-soi ek-siste. Doit-il ou peut-il exister sans léser Autrui ?

« Le Pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est », en d'autres termes, c'est la totalité de l'être que vise le Pour-soi. Être et non-être, voici le projet de l'être-pour-soi, voici ce que le Pour-soi se donne à lui-même. Le Même donne à son Soi la possibilité d'englober en son sein l'être qu'il n'est pas (ainsi le devient-il) et le n'être-pas qu'il est. Se donner à soi même son être, en tant que l'on n'est pas d'emblée l'être que l'on désire se donner, c'est ici l'être-hors-de-soi du Pour-soi. Cette ek-sistence de l'être-pour-soi entendue comme être-toujours-hors-de-soi est aussi une transcendance. Il y a une existence-transcendance du Pour-soi. Autrement dit, il y a un dépassement de ce que le Pour-soi est, pour aller vers ce qu'il n'est pas. Mais ce qui est troublant dans cet arrachement-dépassement, c'est qu'il reste toujours comme enraciné dans l'être.

Nous pouvons dire, dès à présent, qu'il manque à cette transcendance propre au Pour-soi quelque chose comme une ascendance. Il est certes possible de parler d'arrachement à l'être, mais seulement si l'on entend par là, à l'être qui est, ou plutôt qui est ce qu'il est (être-en-soi), mais toujours arrachement vers l'être, dans la voie de l'être, en vue de l'être qu'il n'est pas encore. Nous retrouvons alors dans cette structure de la transcendance-arrachement, ou négation sartrienne, la structure d'être même de l'être-pour-soi, sous la forme inévitable d'une omniprésence de l'être.

Or, dans *Totalité et Infini*, Lévinas nous prévient contre cette transcendance (section I, chapitre III, p. 31, « la transcendance n'est pas la négativité ») « Le mouvement de transcendance se distingue de la négativité par laquelle

l'homme mécontent, refuse la condition où il est installé. [...]. Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité. [...]. L'« autrement » et l'« ailleurs » qu'ils veulent, tiennent encore à l'ici-bas qu'ils refusent. [...]. Cette façon de nier, tout en se réfugiant dans ce qu'on nie, dessine les linéaments du Même ou du Moi. » Tout le problème du Pour-soi est de ne jamais pouvoir arrêter sa marche vers l'être, c'est-à-dire, de ne savoir abandonner son projet d'être. La transcendance du Pour-soi part de l'être, mais garde pour horizon l'être. Finalement, bien que cela soit étonnant, nous ne pouvons éviter d'affirmer, à la manière d'un Emmanuel Lévinas, que la transcendance du Pour-soi se joue comme persévérance dans l'être. Quelque chose comme la conception d'une "trans-ascendance" aurait, à notre avis, permis d'éviter l'écueil d'une transcendance, paradoxalement, purement horizontale.

Nous avons vu, dans l'exposition de l'ontologie sartrienne, que le Pour-soi primait sur le Pour-autrui, en ceci qu'il devait être lu comme un être-pour-autrui et réciproquement, que le Pour-autrui renvoyait toujours au Pour-soi ; c'est donc que les conséquences de ce manque d'ascendance propre à la transcendance du Pour-soi, ainsi que sa persévérance dans l'être sont visibles ou encore lisibles sur l'être-pour-autrui.

Lorsque nous écrivons qu'il y a chez Sartre un primat indéniable du Pour-soi sur l'être-pour-autrui, nous n'allons pas encore assez loin. En effet, pour être plus précis, il faudrait presque dire que le Pour-autrui n'est qu'un ersatz de l'être-pour-soi. Dans l'être-pour-autrui sartrien, l'Un n'est pas pour l'Autre réellement, ou si l'on préfère, l'Un est pour l'Autre, mais sans savoir ce qu'il est pour cet Autre, Autre qui lui-même est sans importance, contingent.

Plus clairement, cet Autre pour qui le Pour-soi apparaît, aurait pu ne pas être là, et finalement laisser cette place à un Autre autre que lui. Savoir qui est l'Autre n'a paradoxalement aucune importance dans la structure de l'être-pour-autrui,

structure qui, de prime abord, devrait essentiellement prendre en considération Autrui. Il y a donc contingence de l'Autrui de l'être-pour-autrui dans la pensée de Sartre.

Reste alors « l'être-pour » qui peut-être va pouvoir pallier cette indétermination d'Autrui, en signifiant précisément une existence qui est à Autrui, dans le sens de vouée à Autrui. L'Autre conférerait son sens à l'Un en ceci que l'être de l'Un serait justement d'être-pour-l'Autre. Ainsi, l'Un ne se donnerait pas à lui-même son sens, mais serait absolument inspiré par l'Autre – inspiration ou "souffle de l'Autre dans le Même" – l'être-pour serait allégeance faite à Autrui. Mais nous sommes bien loin de la réalité ontologique sartrienne, où l'être-pour-autrui peut sans contradiction s'entendre comme une sorte d'enclise dont la construction complète de la structure est: l'être-pour-soi-pour-autrui.

De nouveau, le Pour-soi, se faisant être ce qu'il est, se fixant, projetant l'être qu'il a à être, persévère dans son être sans souci réel pour Autrui. Cet Autre qui peut bien être à ses cotés, ou en face de lui, sans pour autant interrompre le mouvement d'auto-constitution de son être propre. Le Pour-soi, malgré son ek-sistence, c'est-à-dire, cette ek-stase qui lui donne sa particularité, reste centré sur lui-même. C'est en lui, et à lui, que se pose la question ontologique fondamentale, question de l'être (était-il la peine de le préciser ?), et même si l'Autre est là, même s'il est détenteur d'une certaine idée de ce Pour-soi, ou plus justement, même s'il en est le « voleur » (et l'acception péjorative semble sursignifiante), le Pour-soi poursuit dans son souci ontologique, sans détourner le regard, en constatant simplement qu'il y a les autres.

Ici, on ne passe donc pas d'un souci ontologique à une inquiétude éthique, c'est-à-dire pour Autrui, pour la faim et la nudité du prochain, à qui concrètement – et c'est là le propre du Pour-autrui – je donne à manger et à se vêtir. C'est d'ailleurs très exactement la réponse de Lévinas à la question « qu'est-ce concrètement que l'éthique ? », que

l'on peut voir dans le film sur E. Lévinas de P. A. Boutang. Et notre philosophe de préciser « A l'égard d'Autrui, j'ai des responsabilités à partir du manger et du boire. »

A l'évidence, Sartre est loin, non seulement des conceptions éthiques proprement lévinassiennes de « l'être-pour », mais encore d'un pur « Pour-autrui ». En effet, nous l'avons vu, quand le Pour-soi se détermine à agir, ce n'est jamais d'emblée pour Autrui, mais toujours afin de se donner de l'être, il semble même possible d'écrire, afin de se donner à être. Faire et être sont incontestablement entrelacés dans la pensée sartrienne, en ce sens qu'être (pour ce qui n'est pas une chose) c'est se faire être. Ainsi, comment ne pas se demander si Autrui ne serait pas simplement là, pour accueillir les conséquences (ou dans le meilleur des cas l'action elle-même) des actes du Pour-soi. Si nous voulions être plus justes, nous n'utiliserions même pas le verbe « accueillir », en raison de l'activité d'accueil qu'il peut supposer. En réalité, tout se passe comme si Autrui était privé de toute activité. La seule raison d'être d'Autrui devient pure passivité sous les espèces de l'unique réception des actes de l'être-pour-soi<sup>1</sup>. La critique de Lévinas à l'égard de l'ontologie en général, prend à présent toute sa force et tout son sens. Effectivement, tout ce que nous venons d'écrire est significatif d'un réel mouvement de refus de la pure altérité et du monde et de l'Autre. C'est d'ailleurs là « l'impérialisme du Moi », qui chez Sartre s'est transformé en impérialisme du Pour-soi, que Lévinas montre du doigt et accuse tout au long de son œuvre comme accompagnant l'indifférence propre à la persévérance dans l'être.

Violence, égoïsme, indifférence, égocentrisme, sont autant de mots (et de maux) qualifiant la persévérance dans

---

<sup>1</sup> Nous verrons ce qu'il en est réellement de cet Autrui chez Sartre dans la seconde section de notre travail. Autrui qui pour le moment reste mystérieux, une sorte d'énigme.

l'être de l'être. « La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'Autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. » (Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 36-37.)

Il nous reste maintenant à comprendre (l'ontologie sartrienne ayant été revisitée par Emmanuel Lévinas) ce qu'il en est de la responsabilité. La responsabilité-pour-soi-du-Pour-soi peut-elle conserver un sens pour l'auteur de « l'essai sur l'extériorité » ? Nous l'avons compris, la critique lévinassienne de l'ontologie phénoménologique sartrienne, est essentiellement ce que nous pouvons appeler un critique éthique qu'en est-il du versant positif de cette critique ? Comment « en-visager » un primat de l'éthique sur l'ontologie ?

## B. LE PRIMAT DE L'ÉTHIQUE SUR L'ONTOLOGIE

Le travail effectué à partir des attaques majeures de Lévinas envers et contre l'ontologie, nous a permis dans un premier temps de tenter une critique de la pensée sartrienne de l'être, et maintenant, à partir de ce mouvement, se dégage en creux toute une manière nouvelle de penser non seulement l'existence, mais aussi l'existant.

Si l'ontologie a perdu sa primauté, où est la philosophie première, ou plutôt, quelle est cette philosophie première ? Si le souci ontologique, souci pour l'être, pour son être propre, souci pour la persévérance dans l'être de l'Être même, peut, comme nous avons tenté de le montrer, être destitué, le souci-pour-autrui est-il suffisamment transcendant – "transcendant" – pour prendre sa place ? Place qui d'ailleurs n'est jamais lieu, ou « place au soleil », mais charge, poids insoutenable. Tout le problème est donc de comprendre si l'humaine comédie peut être expulsée par la souffrance divine (divine souffrance ?), que paradoxalement seul l'homme est en mesure de porter sur ses épaules, de supporter.

On l'aura compris, c'est toute une nouvelle philosophie de l'humain (Catherine Chalier quant à elle utilise, en suivant Lévinas lui-même, l'expression « utopie de l'humain »)<sup>1</sup> redonnant à la pure responsabilité-pour-autrui sa force et son sens propre (c'est-à-dire qu'avec notre philosophe, la responsabilité est comme nécessairement, toujours déjà Pour-autrui, elle ne peut être l'expression de la simple abréviation responsabilité-pour-soi-pour-autrui où le Pour-autrui n'est encore qu'un masque du Pour-soi) que nous promet la compréhension de la pensée d'Emmanuel Lévinas. « Ce faisant, son œuvre vise surtout à dire *le sens de l'humain* dans un monde qui en proscrit l'idée. Or sa réflexion, attentive à l'inspiration prophétique, reste constamment rebelle à l'ontologie car, selon lui, l'être ne permet pas de penser l'humain. Au contraire, tant que l'être signifie l'horizon indépassable de l'homme, l'humain ne peut advenir. Lévinas convie donc à désertier la demeure de l'être et à s'avancer sans prudence, vers « la clarté d'une utopie » [*Noms propres*, p.64], là où se montre l'homme. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Catherine Chalier, *Lévinas, L'utopie de l'Humain*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Introduction, pp.10-11.

Il ne faut pas avoir peur des mots lorsque l'on aborde la philosophie lévinassienne. Ainsi nous semble-t-il nécessaire d'écrire que le philosophe nous donne à penser un réel bouleversement de l'ontologie et de la terminologie qui l'accompagne habituellement. En effet, ce qui a troublé Lévinas lorsqu'il a ouvert et découvert *Sein und zeit*, c'est cette possibilité qui s'offre dans l'analytique existentielle de saisir l'être dans son sens verbal, c'est-à-dire finalement de le comprendre comme événement (d'être). Voici l'originalité majeure, ainsi que la superbe d'un Heidegger. Et pourtant, malgré « l'audace et la puissance spéculative »<sup>3</sup> de Heidegger, Lévinas pense (avec une audace et une puissance spéculative non moins admirable) un au-delà de l'être à partir de l'humain. Au-delà de l'être en tant « qu'autrement qu'être » et non pas comme simple être autrement.

La difficulté de l'être n'est pas, au fond, de savoir ce qu'il en est de l'être et du non-être, ou de savoir si l'être précède le néant ou si c'est du néant qu'émane l'être, ou encore de se demander si au cours de toute l'histoire de la philosophie, la question de l'être a bien été posée ; la difficulté de l'être, disions-nous, c'est d'être humain. Ce qui compte, c'est l'exposition de l'humanité de l'humain (humanité qui d'ailleurs n'est autre que cette exposition même) à l'Autre, à l'autre homme.

Voici que pointe un réel souci éthique. Il y a une disqualification toute lévinassienne du souci ontologique heideggerien (*Sorge*) au profit du souci entendu comme souci pour l'Autre, pour la mort de l'Autre, pour sa misère, sa faim et sa nudité, pour les figures bibliques de l'Etranger, de la Veuve et de l'Orphelin. Cette inquiétude-pour-autrui est responsabilité. Je suis responsable d'Autrui. Responsable jusqu'au sacrifice. La responsabilité ne peut plus désormais

---

<sup>3</sup> Lévinas, « Mourir pour... », in. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p.222.

s'entendre que comme d'emblée responsabilité-pour-autrui. Qu'est-ce à dire sinon que Lévinas réhabilite une responsabilité réellement pour autrui dans laquelle le « pour » du « Pour-autrui » est un « pour-l'Autre » et signifie de lui-même l'Un-pour-l'Autre où l'Un *est pour* l'Autre ?

Mais nous sommes allés un peu trop vite (urgence de la responsabilité ?). C'est pourquoi notre propos à venir aura pour but de développer tous ces thèmes – thèmes nouveaux et originaux – dont la compréhension nous apparaît plus que nécessaire afin d'entrer de plain-pied dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas, dans cette responsabilité bouleversante.

Inquiétude. Voici ce qui d'un mot pourrait, nous semble-t-il, éclairer le plus parfaitement le sens du mot « éthique » si souvent employé par notre philosophe. D'ailleurs, n'est-ce pas d'emblée ce qui vient à l'esprit lorsque l'on utilise la notion de souci ? Être inquiet pour Autrui, tel est le point de départ d'une éthique de la responsabilité sans commencement. Et dès lors, la différence d'avec Sartre se creuse, ou plutôt, plus précisément, une inversion entre Sartre et Lévinas voit le jour, prend forme. En effet, ce n'est qu'en bout de parcours, à la fin, en conclusion d'une longue réflexion sur l'être sous toutes ses formes être-en-soi, être-pour-soi et, le faux ami, être-pour-autrui, que la responsabilité était thématifiée par Sartre. Mais (et nous ne reviendrons pas trop longuement dessus) il s'agissait d'une responsabilité-pour-soi-du-Pour-soi qui, paradoxalement, se donnait tout de même une radicalité évidente en assumant les conséquences (même ignorées) de ses actes. Reste qu'en se donnant à soi-même son être, en se choisissant, on choisit de choisir la responsabilité, c'est-à-dire *sa* responsabilité. Le Pour-soi sartrien est responsable de ce qu'il a décidé, pro-jeté. Ainsi, ce qui arrive à la fin d'une réflexion ontologique, c'est une promesse d'éthique, alors même que lorsque l'on parle d'une inquiétude réelle pour Autrui, c'est-à-dire lorsque la

responsabilité est toujours déjà pour Autrui, on n'en décide pas vraiment. Plus clairement, la responsabilité-pour-autrui lévinassienne a quelque chose à voir avec un *a priori*, sans être « apriorique », en ceci que « avant l'expérience » n'a pas de sens pour cette responsabilité. Nous voulons dire par là que l'expérience nécessite une conscience de l'expérience, et l'expérience de la conscience. Or, si nous avons opposé cette responsabilité à celle de Jean-Paul Sartre, c'est justement parce qu'elle surgit avant la conscience (et donc l'expérience). En d'autres termes, la responsabilité-pour-autrui est « pré-apriorique » (Lévinas utilise l'expression fort complexe « pré-originaire ») et du même coup, elle date sans dater d'un avant la conscience. C'est pourquoi choix, engagement, décision, projet, ne peuvent convenir à son explicitation.

Ce qui est intéressant, c'est que, malgré cette inversion que l'on ne peut négliger, les deux responsabilités (sartrienne et lévinassienne) ont ceci en commun qu'elles sont toutes les deux marquées du sceau de la radicalité. Effectivement, en affirmant dès le départ (les expressions temporelles seront toujours inexactes lorsque nous parlerons de la responsabilité lévinassienne. Ici, il faudrait écrire dès le départ, mais sans départ.) le Pour-autrui de la responsabilité, Lévinas nous montre que je suis responsable de ce que j'ignore (comme chez Sartre), de ce qui n'est pas de moi, de ce qui n'est pas moi. Dans son entretien avec Philippe Nemo, Lévinas est très clair à ce sujet « J'entends la responsabilité comme responsabilité-pour-autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage. » (*Éthique et Infini*, p.112). Voici un premier sens à donner à notre titre, très inspiré de Lévinas lui-même : « Le primat de l'éthique sur l'ontologie. »

Notons tout de suite qu'un Soi ou un Pour-soi n'a pas été posé par Lévinas, et bien entendu, il ne s'agit pas là d'une

omission. Lorsqu'on ne peut penser la responsabilité que comme responsabilité-pour-autrui, c'est le Pour-autrui qui prime. Mais il nous faut bien comprendre ce qu'est le Pour-autrui, en ce sens que Sartre a pu en parler et l'utiliser sans pour autant destituer le Soi du Pour-soi, le Même, l'Un. Avec Lévinas, Pour-Autrui a un sens fort, et n'a que ce sens il s'agit pour l'Un d'être pour l'Autre. Jusque là, nous l'avons vu, Sartre n'a jamais dit le contraire. L'inversion se joue donc précisément dans l'acception, dans la recherche de ce qu'être-pour-l'Autre veut dire. Tout d'abord, il nous faut souligner qu'avec Lévinas, l'on passe d'Autrui à l'Autre. Il est possible dans un premier temps de ne pas bien voir la différence. Mais passer de l'Autrui indéterminé à l'Autre, c'est commencer à lever quelque peu l'indétermination qui pèse sur cet Autrui abstrait, l'Autrui qui certes pouvait être un autre mais n'importe quel autre (peu importe de qui il s'agit du moment que je ne suis pas lui et qu'il n'est pas moi) et passer à l'Autre unique, l'Autre dans son unicité d'autre homme.<sup>4</sup> Autrement dit, l'Autre devient plus concret, et la concrétude de son altérité d'Autre, c'est aussi la concrétude de sa fragilité, de sa mort prochaine inscrite dans le surgissement de son visage, visage sans plastique, d'avant la plastique, si l'on peut dire aussi, d'avant la bouche, le nez et les yeux, et pourtant visage, singularité du visage, visage qui me regarde. Le visage me regarde donc il m'incombe (n'y aurait-il pas là quelque chose comme un cogito lévinassien ?). Surgissement du visage *et* surgissement de la responsabilité-pour-autrui. Le surgissement du visage *est* le surgissement de ma responsabilité pour l'Autre. « Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa

---

<sup>4</sup> Nous renvoyons, pour un questionnement plus précis et concentré sur le problème du statut d'Autrui, aussi bien chez Sartre que chez Lévinas, au premier chapitre de notre seconde section « Comment Autrui n'est jamais le même Autre chez Sartre et chez Lévinas ».

responsabilité m'incombe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement un *pour autrui*. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même. » (*Ethique et Infini*, p.92).

La responsabilité-pour-autrui signifie d'elle-même et avant toute chose l'Un-pour-l'Autre de la responsabilité. Et ce mot, utilisé au début de notre réflexion sur Lévinas : « inquiétude » prend tout son sens. Ainsi, dans la responsabilité-pour-autrui, le Même est inquieté par l'Autre. Voici que le jaillissement du visage de l'Autre (qu'est précisément l'Autre) signifie déjà, toujours-déjà, une responsabilité, irrécusable et pourtant non choisie, pour Autrui.

Finalement, le souci-pour-autrui, expression que nous avons utilisée pour pallier à l'ontologie, afin d'exprimer la sortie hors de l'être et l'au-delà du souci du Dasein humain pour son être-au-monde, mettant ainsi en relief dans la proximité des expressions la différence fondamentale, béante entre les deux soucis ; le souci-pour-autrui, écrivions-nous, doit plutôt, à notre avis, être appelé inquiétude-pour-autrui. Dans l'Autrui de l'inquiétude-pour-autrui, c'est précisément la mort (prochaine) de l'Autre qui m'inquiète. Et si Heidegger ne voit dans le mourir-pour-l'autre qu'un « simple sacrifice » sans efficace, entendons qui n'empêchera pas l'Autre pour lequel je me sacrifie de mourir un jour, c'est sans doute parce que le « Pour » de l'Un-pour-l'Autre, du mourir-pour-l'Autre et de la responsabilité-pour-Autrui, n'est jamais compris par l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme* comme non-indifférence. Au mourir de l'Autre je ne puis rester indifférent, malgré ma propre mort prochaine, « Ainsi dit un homme du haut de sa mort prochaine ».<sup>5</sup> L'au-delà de

<sup>5</sup> Albert Cohen, *Ô vous frères humains*, (Pléiade, tome 2, p.1110)

l'être se joue comme inquiétude et angoisse devant la mort d'Autrui, c'est-à-dire comme responsabilité de l'Un non-indifférent à l'Autre.

Voici ce qu'entend Lévinas par responsabilité jusqu'au sacrifice ou encore, ce qui revient au même, par Pour-autrui. Nous sommes loin de Sartre et de cet être-pour-autrui que nous avons tenté de décrire comme un don, dans le sens précis où, dans le Pour-soi ça se donne, et ce, malgré l'activité caractéristique de cet être-pour-soi. L'inouï de la philosophie lévinassienne se manifeste dans cette responsabilité-pour-autrui qui, malgré sa qualification de « passivité plus passive que toute passivité », laisse ouverte la possibilité d'un pur don à Autrui. Don comme don de soi s'opposant à cette donation involontaire du Pour-soi, mais pourtant don comme ex-position, dé-position du Même devant l'Autre réponse à l'appel du visage. « Le sacrifice ne saurait trouver une place dans un ordre partagé entre l'authentique et l'inauthentique. La relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort, n'indique-t-elle pas précisément un au-delà de l'ontologie – ou un avant l'ontologie – tout en déterminant – ou révélant – une responsabilité pour l'autre et par elle un « moi » humain qui n'est ni l'identité substantielle d'un sujet ni l'*Eigentlichkeit* dans la « mienneté » de l'être [...]. La priorité de l'autre sur le moi, par laquelle l'être-là humain est élu et unique, est précisément sa réponse à la nudité du visage et sa mortalité. C'est là que se passe le souci de sa mort où le « mourir pour lui » et « de sa mort » a la priorité par rapport à la mort « authentique » » (Lévinas, *Entre nous*, pp.229-230.)

En somme, la responsabilité-pour-autrui ou responsabilité proprement lévinassienne, s'entend comme réponse à la mortalité et à la nudité, bref, à la fragilité qui surgit dans le visage de l'Autre. De nouveau, nous pouvons dire que les qualificatifs qui correspondent le mieux à cette

responsabilité démesurée (« jusqu'au sacrifice ») sont : infinie et absolue. C'est précisément cela que permet de penser une éthique qui précède l'ontologie, un primat de l'éthique sur l'ontologie. Avec Lévinas, l'Autre dans la responsabilité de l'Un pour l'Autre, a retrouvé toute sa dignité, alors même que chez Sartre, et ce malgré la promesse d'éthique qui se dégage de *L'être et le néant* ainsi que la radicalité de la responsabilité du Pour-soi, le Pour-autrui était comme perdu dans l'être-pour-soi, une sorte de simple partie du Pour-soi. Pour sauver cette promesse d'éthique de la responsabilité sartrienne, il devient donc nécessaire de se demander s'il est possible de passer d'une responsabilité-pour-soi à une responsabilité-pour-autrui dans laquelle Autrui aurait une place réelle. Comment trouver cette place réelle à Autrui eu égard à « l'impérialisme » du Pour-soi ?

# COMMENT LE PASSAGE DE LA RESPONSABILITÉ-POUR-SOI À LA RESPONSABILITÉ-POUR-AUTRUI EST-IL POSSIBLE ?

---

### A. LE POUR-SOI SARTRIEN

La question que nous nous posons eu égard à la philosophie sartrienne est due à quelque chose comme un sentiment d'incompréhension. En effet, comment peut-on donner la place la plus haute qui soit à la responsabilité (bien que la liberté lui fasse concurrence),<sup>1</sup> en faire un absolu, lui attribuer une radicalité incontestable, rappelons-nous cette phrase aux accents dostoïevskiens « Je suis responsable de tout devant moi et devant tous et l'ignorance vise à restreindre ma responsabilité dans le monde. » (Sartre, *Vérité et Existence*, p.98.), et ne pas réussir à thématiser la responsabilité éthique par excellence la responsabilité-pour-autrui ?

---

<sup>1</sup> Pour un approfondissement de la question essentielle (lorsqu'on traite d'un problème éthique), du rapport entre responsabilité et liberté, nous nous permettons de renvoyer à la troisième section de ce travail.

Nous l'avons vu, tant chez Jean-Paul Sartre lui-même que dans la critique lévinassienne que nous avons tentée, l'être-pour-autrui de l'ontologie phénoménologique n'est pas un Pour-l'autre éthique, malgré une proximité terminologique fort trompeuse. Mais le problème pour le moment ne tient pas à Autrui lui-même (bien que la réflexion sur cette question, nous le constatons à chaque fois, devient pressante), même s'il est vrai que dans l'expression sartrienne, l'Autrui reste complètement indéterminé. Finalement, il nous faut plutôt interroger le « pour » du « Pour-autrui » qui n'échappe pas, semble-t-il, à la critique de Lévinas selon laquelle il n'est pas saisi comme non-indifférence éthique. Même dans notre mouvement de réhabilitation d'une responsabilité-pour-autrui chez Sartre, nous ne pouvons pas réellement dire le contraire, si ce n'est que Lévinas, dans *Entre nous*, s'adressait à Heidegger, à la question de « l'être-pour-la-mort », et réfutait le « mourir-pour-soi » heideggerien, ou plutôt l'indifférence devant la fatalité et la solitude de ce « mourir-pour-soi ». Toutefois, la question du « pour » comme non-indifférence se pose encore chez Sartre, en ce sens que du Pour-autrui, nous avons dit qu'il n'était qu'enclise du Soi dans la construction d'un Pour-soi-pour-autrui. Dès lors, nous ne pouvons pas éviter de constater que ce qui est paradoxalement en jeu dans le Pour-autrui sartrien, c'est le Pour-soi lui-même.

Ainsi, aussi étonnant que cela puisse paraître, faut-il interroger le Pour-soi lui-même pour tenter d'arriver à Autrui et du même coup à une réelle promesse ou encore à une promesse de réelle responsabilité-pour-autrui.

Tout se passe comme si nous devions mettre en place, dans la philosophie sartrienne, les conditions de possibilité, et par là même les conditions de pensabilité, de quelque chose comme une authentique responsabilité-pour-autrui.

Repartons de l'être-pour-soi en rappelant ses caractéristiques fondamentales non-coïncidence avec lui-même et transcendance. A partir d'une redescription, ou

plutôt d'un travail de l'intérieur de ces deux points cardinaux, nous espérons nous mettre sur la voie d'une responsabilité de l'Un pour l'Autre.

Pour comprendre le Pour-soi, il est nécessaire de repartir de sa définition la plus claire, entendons la plus éclairante, parce qu'il est vrai que de prime abord, elle semble très complexe. L'être-pour-soi est l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. En d'autres termes, la non-coïncidence avec lui-même du Pour-soi, c'est sa propre définition. De plus, cette non-coïncidence peut s'expliquer par le fait que le Pour-soi est toujours hors de lui, c'est-à-dire ek-statique, et finalement, plus qu'un simple être hors de lui, il a ceci de particulier qu'il est un être qui sort de son Soi tout en le restant. G. Seel, dans son projet de montrer que *L'être et le néant* manifeste une pensée incontestablement inscrite dans la tradition de la philosophie dialectique *La dialectique de Sartre*<sup>2</sup>, nous donne un renseignement très intéressant sur cette particularité de l'être-pour-soi « Le Pour-soi est essentiellement un arrachement à son propre être et *une projection de soi au devant de soi*. A chaque moment, le Pour-soi n'est donc plus son présent et il est déjà son futur. C'est ainsi que Sartre pouvait déclarer qu'il ne coïncide jamais avec soi, qu'il est essentiellement un être non-identique. [...] Ainsi le Pour-soi est un *arrachement continu à soi*, il est « le fondement de son propre néant. » Cette structure, Sartre l'appelle aussi non-identité. »

En effet, d'après notre auteur, non-coïncidence et transcendance sont intimement liées, entrelacées, inséparables. La transcendance se joue comme arrachement (transcendance) à soi du Soi (non-coïncidence). Cependant, pour l'instant, nous n'avons encore rien dit du Pour-soi, pour lui permettre d'échapper à la critique lévinassienne, or, ce n'est qu'en échappant à cette critique, sans l'ignorer

---

<sup>2</sup> Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*, « La différence ontologique de l'en-soi et du Pour-soi », pp.217 et suivantes.

simplement, que l'on pourra affirmer et confirmer qu'il y a chez Jean-Paul Sartre une promesse d'éthique de la responsabilité.

La critique de Lévinas concerne essentiellement la transcendance. Effectivement, comment ne pas remarquer que dans la définition même du Pour-soi, un « n'être pas ce qu'il est » et un « être ce qu'il n'est pas », c'est toujours de l'être qu'il s'agit ? Or, la transcendance en tant que dépassement ou arrachement devrait signifier d'elle-même : dépassement de l'être, sortie hors de l'être. Il y aurait donc un manque intrinsèque à la conception sartrienne de la transcendance, un manque que nous n'avons pas hésité à qualifier de manque d'ascendance. Toutefois, si le Pour-soi ne peut s'identifier à l'en-soi, c'est précisément parce que dans l'en-soi, l'être est son soi, le soi n'est que l'être qu'il est, l'identité du "soi et de l'être est parfaite. Une première transcendance trouve donc naturellement sa place dans le mouvement de dépassement de l'être qui n'est que cet être. Le Pour-soi se constitue, dès le départ, dans un mouvement de transcendance de l'en-soi. Le Pour-soi par définition, ou plutôt, par constitution, est transcendance. Mais ici, on ne sort toujours pas de la critique lévinassienne, nous avons juste fait un premier pas dans la compréhension de la relation de la transcendance à l'être-pour-soi. Nous n'avons pas encore épuisé l'idée d'un manque d'ascendance de la transcendance, non dans sa relation, mais à l'intérieur, dans le Pour-soi lui-même.

Finalement, nous sommes amenés à chercher quelque chose comme une auto-transcendance ou une auto-trans-ascendance du Pour-soi. Ce qui annulerait la critique lévinassienne sur le problème de l'être, de la transcendance et du Pour-soi, ce serait de trouver à l'intérieur du Pour-soi un hors-de-soi-de-l'être qui ne serait pas seulement un être-hors-de-soi, ce qui revient à dire, en plagiant Lévinas lui-même, que nous

cherchons un autrement-qu'être-hors-de-soi qui ne se réduirait pas à un simple être-autrement-hors-de-soi.

Mais il faut bien se rendre à l'évidence, un tel hors-de-soi-de-l'être n'existe pas dans le Pour-soi sartrien. Non seulement la transcendance de l'en-soi massif par le Pour-soi est une transcendance qui se joue toujours dans l'être, une transcendance de l'être par un autre être, comme l'indique d'ailleurs clairement la terminologie sartrienne : c'est *l'être-pour-soi* qui transcende *l'être-en-soi* ; mais encore la transcendance propre au Pour-soi lui-même ne concerne pas l'être mais le Soi. Ainsi, ce qui nous avait permis de penser une transcendance du Pour-soi, c'était bien évidemment l'ekstase du Soi du Pour-soi, son « arrachement continu à soi » et non pas sa sortie de l'être. Cette absence de dépassement de l'être va-t-elle réellement fixer, figer Sartre dans le seul pur souci ontologique ? Que nous est-il possible de faire de la non-coïncidence à soi du Pour-soi ? Cette transcendance effective du Soi – en tant que Sartre dit explicitement du Soi du Pour-soi qu'il ne coïncide pas avec son Soi, qu'il est hors de lui – va-t-elle tout de même nous permettre de dégager une ouverture à la venue et à l'accueil de l'Autre dans le Pour-soi, hors le Pour-autrui (dont nous avons vu les apories indépassables), qui nous permettrait par la suite de thématiser une responsabilité-pour-autrui proprement sartrienne ?

Dans l'optique de cette nouvelle transcendance prometteuse, nous allons reprendre une dernière fois la description du Pour-soi. En tant qu'arrachement à soi, que transcendance, que distance de soi à soi, Sartre n'hésite pas à faire de lui une « décompression d'être ». « La caractéristique de la conscience [conscience et Pour-soi sont entendus par Sartre comme une seule et même chose], au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. » (*L'être et le néant*, p.112). Qu'est-ce-à dire sinon qu'en se pro-jectant hors de soi, le Pour-soi s'ouvre de lui-même ? Tout le problème

est de savoir à quoi il y a ouverture dans cette non-coïncidence, cette non-identité du Pour-soi. Force est d'abord de constater que c'est le Pour-soi lui-même qui décide de son projet. Nous pouvons dire que le Pour-soi se donne à lui-même sa transcendance. Ainsi la distance que le Pour-soi prend par rapport à son Soi se présente comme ouverture intentionnelle du Pour-soi. En effet, il est tout aussi juste de dire du Pour-soi qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas, que de dire que le Pour-soi se fait être ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il se fait ne pas être. Tout se passe comme si le Pour-soi était un Pour-soi-Protée, mais sa particularité c'est qu'en donnant à son Soi la possibilité d'être ce qu'il n'est pas, malgré cette possibilité, il garde toujours son Soi, il reste lui-même tout en étant différent de lui-même. A l'évidence, le Pour-soi de type sartrien est un absolu relatif Absolu en tant qu'il est toujours à lui-même son Soi et relatif en ce sens que son Soi n'est pas figé dans ce Soi qu'il est à lui-même, il le laisse être ce qu'il se fait. Dès lors, nous pouvons dire que c'est dans cette transcendance, dans cet absolu relatif, donc dans cette distance effective qui apparaît entre le Pour-soi et son Soi, que nous voyons se dégager un espace où l'Autre va trouver sa place. Dans cette ouverture, l'Autre rentre dans le Même (c'est-à-dire rentre dans le Pour-soi), Même qui peut rester lui-même sans prendre la place de l'Autre, mais bien au contraire en l'accueillant. Superbe possibilité que se donne le Pour-soi d'accueillir en son sein l'Autre, sans aliénation. L'absolu relatif qu'est le Pour-soi n'annule cependant pas le choix qui lui est propre. Nous entendons par là que le Pour-soi continue de se choisir tel ou tel, choisit de se faire et de se donner une distance, de se mettre à distance de son Soi, et donc peut choisir l'accueil de l'Autre.

Ici, l'Autre ne perce pas le Même, ne l'oblige pas, mais le Même, le Pour-soi, s'ouvre à la venue de l'Autre comme volontairement. Par l'ek-stase du Soi du Pour-soi, la fameuse

phrase tirée des *Pensées* de Pascal « « [...] c'est là ma place au soleil. » Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre », se trouve démentie. Nous voilà sortis de la seule logique du Pour-autrui, unique moment où l'ontologie sartrienne envisageait l'Autrui (du moins, là où nous en sommes de notre questionnement sur la pensée de Sartre) et qui ne nous donnait à penser qu'un ersatz de Pour-soi persévérant dans son être. Ainsi, le Pour-soi a la possibilité de faire une place pour l'accueil de l'Autre, voici la condition nécessaire d'une responsabilité-pour-autrui. Il doit se faire responsable de l'Autre en se faisant responsable de son Soi, c'est-à-dire en choisissant son « arrachement continu à soi ».

Cependant, cette possibilité éthique où le Pour-soi se fait le gardien de l'Autre, n'a évidemment pas la force d'une nécessité ontologique. Il dépend du projet du Pour-soi de s'ouvrir à l'accueil de l'Autre. Autrement dit, cette condition nécessaire de la responsabilité-pour-autrui, que nous avons mise en lumière au sein du Pour-soi, est le fruit d'une conception de la responsabilité comme dépendante d'un choix, ou encore d'un engagement. N'est-ce pas le prix à payer dès lors que le Pour-soi prime sur l'Autre ? Cette responsabilité est-elle réellement pour-autrui ? L'urgence de la responsabilité peut-elle permettre un passage de la responsabilité-pour-soi à la responsabilité-pour-autrui ?

B. CHOIX ET DÉMESURE LE POUR-AUTRUI DE LA  
RESPONSABILITÉ-POUR-AUTRUI NE DOIT-IL PAS  
PRIMER SUR LE SOI ?

S'il est incontestable que la responsabilité est très présente dans l'existentialisme de type sartrien, c'est la question de savoir comment la responsabilité est possible qui pose problème. En effet, tout se passe comme si devant mon prochain, je me demandais à chaque fois avec « la sobre froideur caïnesque »<sup>1</sup> que l'on sait : « Suis-je le gardien de mon frère ? ». Et de me demander du même coup si ce prochain est mon frère, si lui aussi est responsable, non pas simplement au sens de savoir s'il est conscient d'avoir des responsabilités d'homme libre, par exemple, mais plutôt de savoir si lui aussi est responsable de moi. Autrement dit, je m'interroge sur la réciprocité possible de ma responsabilité envers Autrui, dans la dureté et la froideur de la simple tolérance, comme ouverture possible, qui à tout moment, peut se refermer, peut ne plus tolérer : calcul de la responsabilité, réflexion, retour sur soi du Pour-soi. Il sera même possible de parler d'une coresponsabilité d'autrui et de moi.<sup>2</sup>

Etrange notion que cette responsabilité qui fait du moment de la réflexion et de la pensée un instant insupportable, et pose un problème moral. Mais l'appel de celui qui a faim permet-il à toute une pensée de se déplier, de

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette formule à E. Lévinas lui-même qui l'utilise à de nombreuses reprises dans plusieurs de ses textes : par exemple dans *De Dieu qui vient à l'idée*, p.117.

<sup>2</sup> En effet, s'interrogeant sur l'existence simultanée du Même et de l'Autre, Sartre écrit : « C'est qu'en fait, l'Autre et Moi sommes coresponsables de l'existence de l'Autre [...] »

mesurer, de comparer, puis de revenir sur elle-même, de se replier pour enfin se décider ? N'y a-t-il pas une urgence du donner-à-Autruï-le-pain-qu'il-n'a-pas ? Ne suis-je pas déjà suffisamment en retard quand il m'appelle ?

De toute évidence, ce qui dans le mot responsabilité importe plus que tout, c'est bien « Pour-autruï ». Que signifie ce primat du Pour-autruï ? Charité bien ordonnée commencerait-elle par Autruï ?

« Ainsi s'annonce l'humain dans l'être pour Lévinas « dans la déposition par le moi de sa souveraineté de moi », qui lui fait « préférer l'injustice subie à l'injustice commise et ce qui justifie l'être à ce qui l'assure » [*De Dieu qui vient à l'idée*, p.265.]. L'assignation du moi à comparaître au tribunal intérieur qui juge les conséquences de ses pensées, de ses paroles et de ses actes sur la vie d'autruï, ébranle son contentement, dénonce sa vanité et lui fait même perdre toute identité repérable par des titres objectifs. « Moi sans identité », et pourtant élu, lui et nul autre, pour répondre à la convocation silencieuse que lui adresse la faiblesse des hommes. Le psychisme humain est habité par cette hantise, il ne s'absorbe pas dans l'être parce que la responsabilité pour autruï le retient au moment où il s'apprête à y jeter fermement ses amarres. » (Catherine Chalier, *Lévinas, l'utopie de l'humain*, pp.88-89.)

Ces quelques lignes de C. Chalier mettent en lumière ceci que la responsabilité, pour être de prime abord pour-autruï, ne doit pas être choisie, c'est-à-dire ne doit pas être l'objet d'un projet du Pour-soi, mais doit bien plutôt me choisir, me désigner, m'interpeller, m'invoquer, m'assigner. L'appel du visage est une obligation, convocation à répondre de ce visage, réponse comme responsabilité, responsabilité comme responsabilité-pour-autruï. Le premier sacrifice du Moi sur l'autel de la responsabilité est celui de sa tendance à

persévérer dans son être, celui de sa toute puissance, de son hégémonie, de son impérialisme.

Mais le visage demande plus, il demande à l'infini, ou plus justement, il m'assigne à une responsabilité infinie. Qu'est-ce à dire sinon qu'il prime largement sur le Soi qui a comme volé en éclats, qu'il empêche et même interdit le « quant à soi » du Même ?

Le surgissement, ou plus exactement le jaillissement du visage ouvre à la pure responsabilité-pour-autrui. Et Lévinas de dire dans cette optique « le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. Et moi, qui que je sois, mais en tant que « première personne », je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel. » (*Ethique et Infini*, p.83). Ou encore « [...]dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. » (*ibid.*, p.92). Et enfin, dans *Totalité et Infini*, notre philosophe cite le Talmud et nous explique « « Laisser des hommes sans nourriture - est une faute qu'aucune circonstance n'atténue ; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire » dit Rabbi Yochanan [Traité *Synhedrin* 104 b]. Devant la faim des hommes, la responsabilité ne se mesure qu' « objectivement ». Elle est irrécusable. Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation qu'aucune « intériorité » ne permet d'éviter. » (pp.219-220).

On le voit, les citations à ce sujet sont très nombreuses et finalement nous apprennent ceci face au visage on ne peut plus pouvoir, à la responsabilité je ne peux dire non, c'est-à-dire non pas que dans les faits il me soit impossible de

le faire<sup>3</sup>, mais qu'il m'est tout aussi difficile de me refuser au visage que de braver l'interdit de tuer. Nous pouvons même être tentés d'aller jusqu'à écrire qu'être sourd à l'appel du visage et ne pas respecter le « Tu ne commettras pas de meurtre » sont comme une seule et même chose.

Il faut, par ailleurs, noter l'étrangeté de cette idée selon laquelle le faible – le visage est choisi par Lévinas parce qu'il signifie de lui-même la nudité, la pauvreté de la nudité – a la capacité de m'obliger, me rend responsable. On pourrait fort bien nous rétorquer que tout ceci est illusoire et relève de la plus grande abstraction, voire d'une utopie. Mais prenons l'exemple de la relation du médecin au malade : le malade en tant que tel, c'est précisément le faible, l'altérité. Or c'est devant lui que le médecin est obligé, c'est de lui que le médecin s'inquiète et répond. De l'extérieur, par Autrui, le médecin est devenu responsable. Voici concrètement ce que signifie une responsabilité irrécusable qui comme telle n'a pas été choisie, mais qui en revanche, a choisi. Voici la responsabilité qui m'incombe, une responsabilité-pour-autrui où Autrui compte plus que moi-même.

Aussi, c'est dans cette réponse à l'appel du visage, dans cette responsabilité à laquelle je suis donné, dans cette responsabilité-pour-autrui que je dois porter avant tout choix et tout engagement, que l'urgence dont nous parlions se manifeste. Le visage, dont le regard parle, m'a dit : « Tu es mon gardien et je suis ton frère », et m'a obligé en m'interpellant par sa faiblesse. Urgence à laquelle je réponds sans me donner le temps de me demander s'il existe quelqu'un pour être à son tour responsable de moi. Et Simonne Plourde de parler de « démesure de la responsabilité »<sup>4</sup> C'est sans doute en tentant une description

---

<sup>3</sup> De nouveau il faudrait écrire qu'une possibilité éthique n'a pas la force d'une nécessité ontologique.

<sup>4</sup> Simonne Plourde, Emmanuel Lévinas, *Altérité et responsabilité*, Chapitre 2 : « La démesure de la responsabilité », pp.53. sq.

de ce que Lévinas nomme « asymétrie » que nous pourrions comprendre le sens de cette expression.

L'asymétrie est le propre de la responsabilité-pour-autrui. Rappelons-nous encore la phrase de Dostoïevski « Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, *et moi plus que les autres* »<sup>5</sup> L'asymétrie, c'est précisément ce « moi plus que les autres », toujours nécessairement plus responsable que tous les autres. Lévinas insiste très longuement sur cette asymétrie radicale, et c'est sans doute dans *Au delà du verset* qu'il la thématise le plus fortement : « Ma responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui, car de sa responsabilité je suis encore responsable. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité *en ladavar sof* « cela ne finira jamais ». A l'infini, derrière la responsabilité reconnue à tous pour tous, surgit le fait que je suis encore responsable de cette responsabilité [...] ». Et pour être tout à fait exact, pour parler d'une asymétrie totalement asymétrique, il aurait fallu préciser *et s'il (l'Autre) est responsable de ma responsabilité, non seulement cela ne me regarde pas, cela n'est pas mon affaire, mais encore, je suis responsable de cette responsabilité*

La démesure et l'asymétrie font de la responsabilité-pour-autrui cette charge écrasante, ce poids incalculable, que pourtant je m'efforce de soulever, il s'agit en fait de porter le poids du monde sur ses épaules. En effet, la non-réciprocité, ou plutôt, la non recherche de réciprocité dans la responsabilité met en lumière ceci de particulier qu'elle est injustifiée, absolument injustifiée, c'est-à-dire que je ne peux même pas en être le fondement, ou décider de lui donner de l'existence, par contre, je dois me comporter comme une fondation. Plus clairement, une fondation a pour fonction

---

<sup>5</sup> *Ethique et Infini*, p.98. C'est nous qui soulignons.

principale et essentielle de soutenir, de supporter un édifice, et c'est précisément ce que l'interpellation du visage me demande, et même m'ordonne de faire soutenir la responsabilité-pour-autrui. Personne ne peut être responsable à ma place. Avec cette éthique de la responsabilité de l'Un pour l'Autre, je suis « comme placé sous un soleil de plomb, sans ombre protectrice », « je suis le porteur du monde », l'Atlas éthique (*Autrement qu'être*, p.139), « je supporte l'univers » (*ibid.*, p.152).<sup>6</sup>

Ainsi, lorsque l'Autre passe avant moi (et dans *Ethique et Infini* (p.81) Lévinas n'hésite pas à résumer sa pensée en un « Après vous monsieur ! »), il est évident que rien ne conditionne ma responsabilité pour le prochain, encore moins cette idée selon laquelle je suis responsable de l'Autre parce que l'Autre est responsable de moi. Dans la pure responsabilité-pour-autrui, il m'est tout aussi impossible de demander si un autre homme est responsable de moi que de me poser la question de savoir si je suis le gardien de mon frère.

Responsabilité-pour-autrui où rien ni personne, jamais, ne peut m'alléger, me dé-charger. « [...] la relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est *son* affaire, [...] je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres »<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Nous empruntons ces citations à J.L. Chrétien dans son article « La dette et l'élection » in., *Les cahiers de l'Herne* consacrés à Emmanuel Lévinas. Article qui précisément sur quelques pages pose le problème de la confrontation des philosophies de Sartre et Lévinas autour de la question de la responsabilité.

<sup>7</sup> *Ethique et Infini*, pp.94-95

Après tout cela, le poids, l'asymétrie, la démesure... comment résister à la tentation de plagier Sartre et d'écrire à sa manière : je suis condamné à la responsabilité ?

Si nous avons pu emprunter la forme d'une pensée propre à Sartre pour exprimer une idée lévinassienne sur la responsabilité, nous ne pouvons pas aller pour autant vraiment plus loin dans la fusion de ces deux philosophies. En effet, en dépliant l'ontologie phénoménologique sartrienne, nous avons pu trouver une thématization importante de la notion de responsabilité. Cependant, la critique lévinassienne fut sévère et fit apparaître le Pour-autrui sartrien (sur lequel il était *a priori* tentant de chercher les fondements d'une éthique) comme un simple ersatz d'être-pour-soi. Dès lors, nous avons tenté une relecture de ce Pour-soi en nous fixant pour fin de chercher au sein même du Pour-soi un espace ouvert à l'accueil de l'Autre. Nous pensons l'avoir trouvé dans la distance à Soi du Pour-soi en pro-jet et par là même, nous avons mis en place les conditions de possibilité et de pensabilité d'une responsabilité-pour-autrui purement sartrienne. Reste qu'en visitant de près l'édifice d'Emmanuel Lévinas, nous avons pu comprendre qu'il était impossible de passer d'une responsabilité pour soi ou du Pour-soi (ce qui était encore le cas dans nos conditions de possibilité chez Sartre puisque le Pour-soi décidait lui-même de l'accueil de l'Autre) à une responsabilité réellement pour autrui, en ce sens que cette dernière signifie que, dans l'Un pour l'Autre de la responsabilité-pour-autrui c'est l'Autre qui prime sur le Même. Cette responsabilité pour l'autre homme est sans conditions.

L'inversion entre Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas s'est ici non seulement mise en place, mais encore devient de plus en plus évidente au fur et à mesure de la confrontation responsabilité-pour-soi/responsabilité-pour-

autrui, être-pour-autrui comme partie de l'être-pour-soi/primat de l'Autre sur le Même, etc.

Sur ce dernier problème, il est bien légitime de se demander ce que devient le sujet lorsque c'est l'Autre qui passe avant, comme c'est le cas chez l'auteur de *Autrement qu'être*. Par ailleurs, inversement, qu'est-ce que l'Autre lorsque le Pour-soi a une importance aussi fondamentale que celle que Sartre lui accorde ?

Nous allons dès maintenant tenter de répondre à ces questions qui mettent en jeu des problèmes aussi importants que la relation de la subjectivité à la responsabilité ainsi que ceux du rapport de l'altérité et de la subjectivité face à cette notion centrale chez nos deux philosophes la responsabilité.



# COMMENT AUTRUI N'EST JAMAIS LE MÊME AUTRE CHEZ SARTRE ET CHEZ LÉVINAS ?

---

### *A. UNE MANIÈRE D'ALTER EGO*

Jusqu'à présent, nous avons essayé de trouver quelque chose comme une pure responsabilité-pour-autrui chez Sartre, en cherchant essentiellement à saisir ce que pouvait être le Pour-autrui de cette responsabilité. Mais à propos d'Autrui lui-même, nous n'avons encore rien dit si ce n'est par accident. Quelle est l'altérité d'Autrui ? D'où vient cette altérité ? Est-elle, ou plutôt, entretient-elle un rapport avec le Même, le Pour-soi, le sujet ?

Commençons par ce que nous avons déjà, mais que nous n'avons pas eu l'occasion de creuser jusqu'à présent l'Autrui de l'être-pour-autrui. En nous interrogeant sur l'être-pour-autrui nous avons montré qu'il y avait quelque chose comme une donation de l'être-pour-soi. En effet, nous avons voulu éviter d'utiliser le concept de don, qui, nous semble-t-il, peut impliquer la volonté de l'Un pour l'Autre, c'est-à-dire la volonté qu'a le Même de donner quelque chose ou de se donner à l'Autre. Or dans l'être-pour-autrui, non seulement le Pour-soi ne donne pas, il ne veut pas ou ne décide pas de

donner, ça se donne en lui mais encore, il ne sait pas à qui cela se donne. Il y a une abstraction radicale du donateur et du donataire dans l'être-pour-autrui. En revanche, si quelque chose du Pour-soi se donne, c'est toujours à Autrui. Si l'appellation de don est exclue par la forme même que prend cette structure particulière qu'est l'être-pour-autrui, nous obtenons quelque chose de nouveau une des premières déterminations d'Autrui. Autrui apparaît comme celui qui reçoit ce qui se donne dans, ou plutôt de mon Pour-soi et que je n'avais jamais réellement décidé de donner. Il y a donc plus une réception, un accueil de la donation de ce qui s'échappe du Pour-soi, qu'une saisie, qu'une volonté qui décide de se saisir de, de la part d'Autrui – plutôt receleur que voleur.

Cependant, cette première détermination d'Autrui révèle une indétermination fondamentale Autrui est-ce n'importe quel Autrui ? Rien n'est réellement dit, dans la honte (telle que décrite dans *L'être et le néant*) Autrui est simplement celui qui me voit, de dos, en train de regarder par le trou d'une serrure, celui dont je sentais la marque brûlante du regard. Peu à peu l'indétermination se manifeste à nous, en ce sens qu'Autrui peut être n'importe quel Autre, n'importe qui, finalement, du moment que ça me regarde et que c'est un homme.

N'est-ce pas déjà trop en dire ? N'oublions pas que je suis de dos, que je suis regardé, c'est un regard, un regard comme tel, brûlant, c'est-à-dire gênant. Peu importe à qui appartiennent ces yeux, ils me figent, c'est déjà bien suffisant. Autrui, pour le moment, ne serait-ce que des yeux, d'éventuels yeux ? Et Sartre de nous répondre : « ce ne sont jamais des yeux qui me regardent, c'est autrui comme sujet. » Nous pouvons d'ores et déjà nous étonner même si ce que dit Sartre n'a que la valeur d'une image, en ce sens nous sommes en désaccord total mais aussi tout à fait d'accord avec lui. En effet, il n'y a que des yeux pour me regarder (nous n'avons pas connaissance de

textes dans lesquels Sartre, à la manière de Lévinas, décrirait la non-plastique du visage), or s'il ne s'agit jamais des yeux mais que tout de même ce sont des yeux, Autrui en est réduit à cette paire d'yeux, où les yeux à eux seuls sont rehaussés dans la pensée de Sartre jusqu'à la dignité humaine. En d'autres termes, même en parlant d'Autrui sujet, Sartre ne nous dit rien, précisément ni à propos d'Autrui ni de son altérité. C'est aussi ce qu'écrit B. Munono Muyembe<sup>1</sup> dans son essai sur l'altérité chez Sartre et Lévinas. Effectivement, d'après notre auteur, Sartre dans *L'être et le néant* ne parvient jamais à dire exactement, en termes précis, qui est l'Autrui qui me regarde. « Autrui demeure ainsi un mystérieux insaisissable se manifestant tantôt directement au bout d'un regard, tantôt indirectement sur fond de présence originelle. Toujours est il qu'on ne parvient jamais à dire sous quel visage concret il se manifeste ».

Il nous apparaît donc tout à fait légitime de poser la question : qui est l'Autrui, plus précisément qui est Autrui, qu'en est-il de l'Autre ?

A la différence du regard lévinassien, c'est-à-dire du visage qui me regarde et dont il faut comprendre que l'ambiguïté de cette expression est signifiante, au sens où Autrui me regarde parce que finalement, l'Autre c'est mon affaire, mais aussi au sens de la vision qui n'est jamais d'abord vision mais parole (le regard parle chez Lévinas), le regard<sup>2</sup>, chez Sartre, est bel et bien pure vision, participe de la vue. En effet, Autrui doit toujours se comprendre comme

---

<sup>1</sup> B. Munono Muyembe, *Le Regard et le Visage*, Chap. 1 « le regard objectivant de l'Autre ».

<sup>2</sup> Ce thème du regard chez Sartre est fondamental et nous continuerons de le creuser tout au long de cette deuxième section. C'est pourquoi nous nous excusons par avance si par moment la réflexion sur ce thème n'est pas poussée à fond ou laissée en suspens, en espérant l'épuiser au fur et à mesure de ce questionnement sur la subjectivité.

celui qui voit ce que je vois mais sans précisément voir ce que je vois. Plus simplement, il est bien évident que je ne peux pas saisir exactement la manière dont Autrui voit ce que je vois, et cette ignorance me donne à éprouver Autrui comme une fissure dans ma perception, comme un point de fuite par lequel s'échappe quelque chose de ce que je perçois. De surcroît, ce qui peut passer pour une évidence ou une simple banalité dans ce que nous venons d'écrire, à savoir que j'ignore comment Autrui voit ce que je vois, nous apporte un renseignement fondamental sur l'Autrui si j'ignore sa manière de voir le monde (par exemple) c'est que j'ai déjà posé qu'il ne le voyait pas comme moi, j'en ai déjà fait un autre, un autre en liaison avec moi. « Ainsi 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 que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. Mais cette désagrégation gagne de proche en proche ; s'il existe entre la pelouse et autrui un rapport sans distance et créateur de distance, il en existe nécessairement un entre autrui et la statue qui est sur son socle *au milieu* de la pelouse [...] ; c'est un espace tout entier qui se groupe autour d'autrui et cet espace est fait *avec mon espace* ; c'est un regroupement auquel j'assiste et qui m'échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers. [...]. Ainsi tout à coup un objet<sup>3</sup> est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par

---

<sup>3</sup> Sur la question d'un Autre sujet ou objet, nous reviendrons ultérieurement. Ce qui nous intéresse surtout pour le moment c'est essentiellement la question de l'altérité d'Autrui. ✨

en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. » (*L'être et le néant*, p 301).

Ici, tout ce qui touche à Autrui est toujours mis en rapport à moi. Tout est centré sur la vision d'Autrui, mais ce voir d'Autrui apparaît comme ayant nécessairement des conséquences sur mon propre monde. Dans ce lien entre le voir d'Autrui et ce que je vois moi-même se joue peu à peu la détermination de l'Autre. L'Autre, autre homme est dans mon monde, et non pas simplement dans le monde. C'est précisément ce « mon » possessif qui commence à dévoiler ce qu'est cet Autre, ou si l'on veut être exact, ce qu'il n'est pas. Il n'est pas moi en tant qu'il intervient dans mon monde. Il n'est pas moi tout simplement. L'Autre est ce que (ou celui que) je ne suis pas moi-même. Et cette phrase, dont la simplicité et la clarté sont éblouissantes nous donne tout de même un renseignement capital dans l'Autre, ce qui compte plus que tout c'est le « je » et ce moi-même qu'il n'est pas. Positivement, ce que nous pouvons dire de l'Autrui sartrien c'est qu'il est l'autre c'est-à-dire l'autre que moi-même et du même coup, c'est moi qui donne la mesure de l'altérité de l'autre.

L'altérité d'Autrui n'est pas radicale parce que c'est moi qui en donne la mesure, ou si l'on préfère, c'est moi qui suis le centre de son altérité. Du coup, Autrui apparaît comme un autre Pour-soi (que le mien). Le terme d'apparition semble tout à fait justifié en ce sens que c'est moi, en affirmant que je ne suis pas Autrui, qui me donne à être mon être propre et du même coup, qui fait apparaître Autrui avec l'altérité nécessaire pour qu'il soit Autrui.

Etrange Autrui que cet autre même que moi, qui ressemble à s'y méprendre à un *alter ego* (ressemblance si forte que le terme de « méprise » paraît exagéré), mais qui devrait plutôt s'entendre comme *ego alter*.

L'Autrui sartrien ne présente finalement qu'une très légère altérité. C'est dans cette optique que notre philosophe peut

écrire, au moment de sa réflexion sur le Regard : « Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi » (*L'être et le néant*, p. 317). Ou encore « S'il y a un Autrui en général, il faut avant tout que je sois celui qui n'est pas l'Autrui et c'est dans cette négation même opérée par moi sur moi que je me fais être et qu'Autrui surgit comme Autrui. » (*ibid.*, p.330).

Si Sartre évite à l'évidence un idéalisme radical selon lequel « je » serai le fondement de toute chose et de tout être, ou pour l'écrire autrement, le Pour-soi serait donateur d'existence aux étants en général et à Autrui en particulier<sup>4</sup>, il n'en reste pas moins qu'Autrui est totalement dépendant du Pour-soi. Plus précisément, il y a l'Autre et je n'y suis pour rien, je n'ai pas fait en sorte qu'il y ait l'Autre mais dès lors que je tente de saisir cet Autre, ce n'est qu'en rapport à moi que je peux le faire. Il y a l'Autre, c'est-à-dire il existe un autre Pour-soi, Autrui a un Pour-soi qui n'est pas le mien, je ne suis pas le Pour-soi d'Autrui et l'autre est donc ce Pour-soi que je ne suis pas. Il est un pur autre même que moi. Cet autre reste donc autre certes, mais toujours par rapport, donc en rapport, à moi. Lorsque nous avons parlé de dépendance, c'était alors déjà pour mettre en relief cette particularité de l'autre sartrien selon laquelle je suis le centre nerveux de l'altérité d'Autrui. Dans l'*alter ego* sartrien, l'*ego* prime incontestablement sur l'*alter*. Dès lors, je ne peux parler de l'Autre sans parler de moi, et ceci apparaît comme la

---

<sup>4</sup> *L'être et le néant*, p. 344 « « Pourquoi y a-t-il des autres ? » L'existence des autres, nous l'avons vu, n'est pas, en effet, une conséquence qui puisse découler de la structure ontologique du pour-soi. C'est un événement premier, certes, mais d'ordre *métaphysique*, c'est-à-dire qui ressortit à la contingence de l'être. C'est à propos de ces existences métaphysiques que se pose, par essence, la question du *pourquoi*. »

conséquence inévitable de ce primat. Il y a donc quelque chose qui relève de l'égologie ou de l'égoïsme à poser le problème d'Autrui à partir de mon être propre. En ce sens, nous ne pouvons pas suivre Francis Jeanson qui dans son livre (au demeurant très intéressant pour notre questionnement) *Le problème moral et la pensée de Sartre* écrit : « Autrui est donc pour moi un scandale - précisément dans la mesure où je ne saurais par définition [...] le ramener à moi [...] ». Et pourtant, c'est précisément par définition que chez Sartre, Autrui est toujours ramené à moi, toujours déjà en rapport avec moi, d'ailleurs, ne citions nous pas quelques lignes plus haut une définition de Sartre lui-même selon laquelle « Autrui c'est ce moi-même dont rien ne me sépare si ce n'est sa pure et totale liberté. » ?

Il y a donc à l'évidence un primat, pour le moins paradoxal du Moi, dans le problème de l'Autre tel qu'il est posé par Sartre. Peut-être est-ce la raison pour laquelle l'altérité de l'autre n'est pas radicale. Ne faudrait-il pas qu'elle soit absolue, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire sans lien, pour permettre de penser un Autre en tant qu'Autre, de penser à l'Autre ? Peut-on penser l'Autre autrement que comme un *alter ego*, ou encore et surtout, autrement que comme un « *ego alter* » ?

## B. AUTRUI, UN ALTER SANS EGO

En mettant en place la responsabilité-pour-autrui en tant que telle, c'est-à-dire une responsabilité où l'Un est

immédiatement pour l'Autre, nous avons d'emblée vu l'importance que pouvait prendre cet Autre dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas. D'ailleurs, de la même manière que nous avons pu dire que l'Éthique primait sur l'Ontologie, nous pouvons dire à présent que l'Autre prime sur le Même. Mais comment sortir de l'ordre logique qui donne à la pensée sartrienne sa force et son sens ? En d'autres termes, comment ne pas dire que l'Autre est celui que je ne suis pas moi-même alors qu'il nous semblait impossible d'en dire autre chose ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut reprendre la pensée sur Autrui dès son point de départ, c'est-à-dire repartir de la méthode même que l'on s'était donné pour penser l'Autre.

Il ne s'agit bien évidemment pas de contredire Sartre mot pour mot, ce qui dévoilerait une opposition radicale entre nos deux penseurs et ne correspondrait pas à notre point de vue, mais au contraire de montrer que sur le problème de l'Autre, l'inversion entre Sartre et Lévinas devient évidente.

Tout se passe comme si Lévinas montrait à Sartre comment sortir d'une aporie éthique, celle du primat du Moi, de la priorité donnée au Même sur l'Autre, bref de cet égocentrisme dont nous avons déjà parlé. Il ne s'agit plus de poser le problème d'Autrui à partir de mon être propre, non seulement parce que la question de l'Autre ne doit pas relever de la question de l'être pour être pertinemment posée, mais aussi parce que partir de mon être propre pour parler de l'Autre, c'est encore une manière de « parler de moi », de persévérer dans mon être.

Il devient dès lors nécessaire de penser l'Autre comme absolument transcendant, de l'envisager comme « un maître », de donner un sens à l'allégeance à Autrui. Si Sartre s'était proposé « d'éviter l'écueil du solipsisme », Lévinas nous montre comment échapper à l'écueil de l'égocentrisme.

« La relation avec l'Autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni par une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous [...]; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière, qui constitue tout son être » (*Le temps et l'Autre*, p.63).

Ainsi voyons-nous apparaître un paradoxe compréhensible : la relation avec l'Autre n'est pas une relation, c'est précisément une pure non-relation. Il n'y a pas de relation avec un mystère, mais il y a un étonnement. Devant le mystère, le Même est en question (mis en cause), se pose la question du mystère. N'oublions pas que la responsabilité s'entend comme réponse, ou plus exactement la réponse comme responsabilité. Et s'il n'y a pas de relation au mystère, pas de lien du Même à ce mystère, c'est parce que sa question est infinie et demande une réponse infinie.

Infinie question de l'Autre, Infinie mise en question par l'Autre, Autre Infini. Mais aussi réponse à l'infini, infinie réponse : responsabilité infinie envers cet Autre mystérieux, pour l'Etranger.

Autrement dit, cette non-relation se donne sous les espèces d'une approche du prochain. Il faut entendre la proximité précisément comme une impossibilité d'identification de l'Autre au Même, d'Autrui à moi-même, elle est la promesse d'une non-identité.

Ce que nous voyons apparaître au fur et à mesure de notre avancée dans la réflexion sur le problème d'Autrui, c'est une altérité nouvelle de l'Autre. En effet, nous avons pu parler à propos de cet Autre d'autre chose que de nous, et du même coup, c'est toute la notion d'altérité qui s'en trouve bouleversée. Le surgissement de l'Autre, c'est aussi le surgissement d'une altérité infinie et irréductible, altérité mystérieuse qui, se présentant comme Différence absolue fera

du Moi un Moi non-indifférent, ou plutôt, si l'on entend parler comme Lévinas lui-même, il ne s'agit non pas du Moi mais de moi, moi pour qui la différence se jouerait comme non-indifférence. Et Francis Jacques<sup>1</sup> d'écrire « Le moi doit répondre à l'autre, et aussi de l'autre, parce qu'il est appelé par lui à répondre. Le voici non seulement mis à la question mais investi d'une responsabilité. Ici est le *moment éthique* : la subjectivité est irréductible, car elle seule peut assumer cette responsabilité. »<sup>2</sup>

Voici donc un Autre qui n'aurait plus rien à voir avec l'autre-même-que-moi sartrien. Faut-il alors entendre par Autrui l'Autre autre que moi ? A l'évidence, cet Autre autre que moi serait affecté d'une altérité plus forte que celle de l'*alter ego*, mais s'il en est affecté, c'est encore par moi. Par moi dans le sens où l'Autre serait encore et toujours autre que moi. On passerait alors d'un moi qui ne suis pas l'Autre à un Autre qui est autre par rapport à moi (qui ne suis pas l'Autre). La proposition ne serait donc qu'un dédoublement de la position de départ : non pas un simple *alter ego* (ou même un *ego alter*) mais un *alter alter ego*. Dès lors, nous voyons bien le problème qu'Autrui soit un autre même que moi, ou qu'il se présente comme un autre autre que moi, le « que moi » est toujours de trop. Il y a un Autre infiniment autre, c'est-à-dire un Autre absolu, totalement séparé de moi, et encore, nous ne pouvons pas écrire cela, le « de moi » est problématique, pour être exact, nous devons écrire un pur Autre, un Autre séparé, un *Alter*.

Cet Autre est visage, cet Autre est Infini « L'Infini me vient à l'idée dans la signification du visage. Le visage *signifie*

---

<sup>1</sup> Francis Jacques, « Emmanuel Lévinas Entre le primat phénoménologique du Moi et l'allégeance éthique à Autrui », in. *Etudes phénoménologiques* n°12, 1990, p.111.

<sup>2</sup> De nouveau, nous nous permettons de préciser que ce qui nous intéresse pour le moment, c'est essentiellement l'autre et son altérité ; c'est pourquoi nous traiterons du problème de la subjectivité ultérieurement (pour Sartre : 2 a et b. et en ce qui concerne Lévinas 3 b.).

l'Infini. » (*Ethique et Infini*, p.101). C'est précisément l'Infini qui signifie la séparation absolue. Non seulement l'altérité de l'Autre est infinie, mais en plus, c'est l'Autre lui-même qui est Infini. L'infinie différence, ou la différence infinie est à comprendre comme une différence à l'infini. Qu'est-ce à dire sinon que, malgré la difficulté que présente le mot « différence » en ce sens que c'est toujours d'une différence à

dont on parle, cette difficulté est levée par son acception comme : infinie différence à l'infini. Le rapport qu'implique la différence est donc disqualifié par l'infinitude. Plus précisément, le lien propre à la différence est débordé par ceci que la différence éthique est une différence à l'infini de l'Infini. Il n'y a pas de lien, de rapport entre le Même et l'Autre, donc pas de système ni de dialectique possible justement parce que l'Autre déborde à l'infini le Même. Il est transcendant d'une transcendance absolue dont le sol n'est pas l'immanence, le Même n'est pas la source originelle de la transcendance de l'Autre. L'Infini déborde le fini. Cette relation est une non-relation. Et Lévinas d'affirmer dans *Totalité et Infini* « L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant. L'infini est absolument Autre. Le transcendant est le seul ideatum dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée - c'est-à-dire extérieur parce qu'il est infini. »

L'originalité de cet Infini lévinassien tient en ceci que, si bien entendu, le fini est dépassé par l'Infini, l'Infini quant à lui n'englobe pas le fini. Ce non-englobement du fini par l'Infini marque la transcendance de l'Infini d'une part, et d'autre part la séparation absolue des deux termes de la non-relation. Ainsi, dire de l'Autre qu'il est visage ou Infini, ce n'est pas seulement renverser l'idée selon laquelle le Même détermine l'Autre, en affirmant simplement que si l'Autre est l'Infini, il fait du Même le fini et donc le détermine en le définissant, mais au contraire, c'est se donner la possibilité d'envisager l'Autre sans faire intervenir le Même. « La

relation avec l'Infini se présente alors sous les traits d'une relation d'un type inusité, qui maintient à la fois la séparation absolue d'un terme et l'extériorité infinie de l'autre. Relation dé-liée dans laquelle se produit un incessant « surplus » qui accomplit l'infinitude de l'infini. »<sup>3</sup>

Ainsi, avons-nous pu éviter l'écueil de l'égoïsme, mais du même coup, l'ego lui-même semble avoir disparu. Se peut-il réellement qu'en trouvant l'Autre vraiment Autre nous perdions l'Un, le Même ? En effet, si l'infinitude de l'Infini s'est donnée sous les espèces de l'altérité de l'Autre et qu'elle a permis de mettre hors-jeu toute intellection systématique du Même et de l'Autre, n'a-t-elle pas, par là même, en faisant exploser la Totalité, fait voler en éclats le Moi ? Le Moi, en étant ébranlé, mis en question par le mystère du visage de l'Autre, aurait-il perdu plus que son impérialisme, son soi-même ? L'idée de sujet, de Moi et plus encore de Pour-soi a-t-elle encore un sens lorsque dans la pure responsabilité-pour-autrui, l'Autre prime obligatoirement sur le Même ? Si Autrui compte plus que moi-même, que me reste-t-il ? L'écueil de l'égoïsme sartrien ne serait-il pas remplacé par un écueil « alterologique » proprement lévinassien ?

---

<sup>3</sup> Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, p.20.

# SARTRE ET L'INTENTIONNALITE

---

### *A. L'INTENTIONNALITÉ HUSSERLIENNE REVISITÉE PAR SARTRE*

Notion centrale de la phénoménologie, l'intentionnalité de Husserl a fasciné Jean-Paul Sartre. En effet, lorsque nous essayons de décrire le Pour-soi, nous écrivons souvent qu'il est ek-statique, hors de lui-même, non-coïncident avec soi, en projet. Le Pour-soi ressemble alors à s'y méprendre à la conscience, particulièrement en ceci qu'il est intentionnel, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose comme une intentionnalité du Pour-soi. Et pour cause. Chez Sartre, le Pour-soi et la conscience (ainsi que la « réalité humaine ») sont une seule et même chose. C'est ce que progressivement notre philosophe nous confirme lorsqu'il s'intéresse aux structures immédiates du Pour-soi. Tout d'abord « *L'être de la conscience, en tant*

que conscience<sup>1</sup>, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant » et ensuite, de manière tout à fait explicite dans sa définition du néant : « le néant et la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi » (*L'être et le néant*, pp.116-117.) Outre le fait qu'il y a un rapport intime entre la conscience et le néant, il nous semble que nous pouvons dire, sans prendre trop de risques, que tout ce qui vaut pour le Pour-soi (donc tout ce que nous avons écrit jusqu'à présent), vaut également pour la conscience. Aussi, il en est exactement de même pour ce que Sartre appelle « Réalité Humaine » (c'est d'ailleurs souvent ainsi que le Dasein heideggerien était traduit et compris à l'époque). « La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être. » (*ibid.*, p.117)

Le travail terminologique étant effectué, nous avons tous les outils nécessaires en mains pour comprendre pourquoi, pour l'auteur de *L'être et le néant*, l'intentionnalité est « une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl ».

Reprenons ce qui pourrait passer pour l'adage ou le topos, peut être même pour le slogan de cette intentionnalité : « toute conscience est conscience de quelque chose » et son corollaire explicatif : toute conscience est conscience de quelque chose d'autre qu'elle même. Le décalage, la distance à soi de la conscience réapparaît de lui-même, et c'est dans cette présence à soi de la conscience entendue comme séparation que se joue l'ontologie phénoménologique sartrienne, mais aussi que va pouvoir se jouer l'intentionnalité elle-même comme subjectivité.<sup>2</sup>

En effet, lorsque l'on pose que toute conscience est conscience de quelque chose, on affirme du même coup la

---

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> Nous empruntons cette expression : « l'intentionnalité comme subjectivité » au livre d'Alain Renaut : *Sartre, le dernier philosophe*.

différence entre conscience et chose. Non seulement la conscience n'est pas une chose (parmi les choses), mais encore la chose est à l'extérieur de la conscience.

L'erreur serait alors de penser que cette extériorité dans le rapport chose/conscience implique, ou plutôt présuppose une intériorité de la conscience. Il n'en est rien. Toute conscience est conscience de quelque chose doit s'entendre comme toute conscience, pour être conscience, doit viser la chose qui n'est pas en elle, parce qu'en elle il n'y a rien. « Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience » (*Situations philosophiques*, p.9) et Sartre à partir de là d'exposer ce qu'est authentiquement la conscience : « du même coup la conscience s'est purifiée [...], il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi [...] car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme conscience. » (*ibid.*, p.10). Refus d'être substance, être hors de soi...

Nous retrouvons là les attributs fondamentaux de l'être-pour-soi, (sans surprise certes), mais n'est-ce pas là aussi le propre de la réalité humaine ?

Expliquons nous sur cette dernière interrogation, notre manière d'être propre est aussi un être hors de soi, une ekstase fondamentale par laquelle l'homme, dans ce monde à l'intérieur duquel il a été jeté, se jette lui-même vers ses possibles. Si l'on voulait employer un verbe plus juste, c'est-à-dire coïncidant mieux avec cette intentionnalité non-coïncidente, il faudrait dire que la réalité humaine vise ses possibles ou vise les choses afin de les saisir. Il y a donc une réelle visée intentionnelle, visée qui confirme cette idée fondamentale selon laquelle les choses visées ne sont pas dans la conscience, et dès lors, pour s'en saisir il faut à l'évidence « s'éclater vers » De surcroît, comme nous l'avions noté dès notre exposition de l'intentionnalité

husserlienne, la conscience est conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même, elle ne contient donc pas la chose qu'elle vise, elle n'est d'ailleurs jamais un contenant (en ce sens qu'elle ne contient rien) d'une part, mais surtout d'autre part, *elle n'est pas* ce qu'elle vise. Ce qui nous permet de poser, en jouant sur la synonymie des termes sartriens, que la réalité humaine n'est pas une chose, n'est pas un objet. Il nous faut d'emblée ajouter que si la conscience n'est pas un objet, par contre, sa visée intentionnelle objective, c'est-à-dire jette devant en se pro-jettant hors d'elle-même la conscience jette devant elle (un objet). Or, l'objet ne s'objective pas de lui-même, comme l'en-soi il est plein de lui-même, pure coïncidence avec lui-même, seule une subjectivité peut objectiver. Cependant, si la conscience jette devant elle ses objets, nous ne devons pas pour autant perdre de vue qu'elle est elle-même jetée dans un monde qu'elle n'a pas choisi, c'est-à-dire qu'elle n'a pas constitué. Cette réserve est d'une importance capitale en ce qu'elle permet à Sartre de ne pas être accusé d'avoir pensé une pure conscience constituante toute puissante de laquelle le monde lui-même serait dépendant. C'est déjà en 1945 ce que Merleau Ponty notait dans son article « la querelle de l'existentialisme » (*in. Les Temps Modernes* n° 2) « Il faut lui reconnaître une manière d'être très particulière [à l'homme], l'être intentionnel qui consiste à viser toute chose et à ne demeurer en aucune [...]. L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde [...]. Le rapport du sujet à l'objet n'est plus ce rapport de connaissance dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d'être selon lequel paradoxalement, le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte s'échangent. »

On le voit bien ici, l'existentialisme de type sartrien n'est pas un idéalisme (en quoi le projet de *L'être et le néant* est, pour ce cas particulier, réalisé), mais il parvient tout de même à conserver une place fondamentale, centrale dirions-nous plutôt, à la subjectivité, au sujet. Et c'est bien de la question du sujet à partir du problème de la visée intentionnelle (intentionnalité) dont il est question dans cet article de Maurice Merleau-Ponty. Alain Renaut a donc raison de dire que : « [...] les textes des années 30, tout en intégrant cet apport [celui de la phénoménologie], insistent aussi - et là est à mon sens la véritable et plus profonde originalité de Sartre parmi les héritiers de Husserl - sur une autre dimension de la théorie de l'intentionnalité [autre par rapport au retour aux choses mêmes], à travers laquelle elle permet de sauver également, dans la représentation, *l'effet de subjectivité*, je veux dire : le fait que nous nous pensons comme différents de l'objet et comme relevant d'un autre mode d'être. Car ce qu'a perçu Husserl, et qu'ont laissé échapper toutes les philosophies de l'immanence, c'est que, par opposition à la chose en sa clôture sur soi, « la conscience n'a pas de dedans », qu' « elle n'est rien que le dehors d'elle-même », et que c'est « ce refus d'être substance » qui constitue la subjectivité comme telle » (*Sartre, le dernier philosophe*, pp.143-144).

Tout s'éclaire donc. Si Sartre voit dans l'intentionnalité une idée fondamentale de la phénoménologie, c'est précisément parce qu'elle permet de sauver la subjectivité tout en évitant quelque chose comme une macrocéphalie subjectiviste. En d'autres termes, la phénoménologie sartrienne met hors-jeu toute idée de sujet fondateur, ou encore, de Je transcendantal. Il faut dès lors voir dans la conscience intentionnelle le propre de la subjectivité, c'est-à-dire lire l'intentionnalité comme subjectivité. « [...] la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile. C'est la

conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être. » (Sartre, *La transcendance de l'Ego*).

Finalement, le sujet sartrien se fait, se donne naissance à partir d'actes de conscience multiples. La conscience et le monde sont des contemporains. Qu'est-ce à dire sinon que le monde ne me donne rien *a priori*, ni son sens, ni les valeurs : rien ?

Conséquemment, il s'agit donc pour la réalité humaine non simplement de se faire être, mais aussi de donner du sens, de créer des valeurs, etc. N'est-ce pas cela porter le monde sur ses épaules ? N'est-ce pas là la responsabilité ?

## B. LE PRIMAT DU POUR-SOI

Nous avons vu quelques lignes auparavant que le Pour-soi avait tout entre les mains sauf le monde, nous avons pu constater aussi qu'il avait à se donner ce monde en donnant sens et valeur au déjà-là, et du coup, de ses mains il pouvait faire balancer le monde (choisi) sur ses épaules : telle était sa responsabilité. Ainsi, le Pour-soi peut se faire Atlas-Pour-soi et porter le poids du monde sur ses épaules.

Certes, de prime abord, avec la force de l'image, nous comprenons bien que la responsabilité du Pour-soi est accablante, mais rien n'est encore réellement dit. Dépassons la métaphore et essayons de saisir ce qu'est la vie du Pour-soi, un Pour-soi à qui finalement, rien n'est donné sinon le donné, rien n'est donné que de l'insensé qu'il doit travailler,

c'est-à-dire s'en arracher pour lui donner sens. Tout se passe comme si le Pour-soi devait se faire l'auteur de ce dont il n'est pas l'auteur *a priori*. D'ailleurs, Benny Lévy, dans son étrange livre-dialogue avec Sartre (étrange parce qu'il semble tirer Sartre et sa philosophie dans tous les sens, tous les sens difficilement visibles malgré l'importance des citations dans la pensée sartrienne), donne une définition qui va précisément dans le sens de ce que nous venons d'écrire « Nous prenons le mot de « responsabilité » en son sens banal de « conscience (d') être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet » ». <sup>1</sup> Or, c'est précisément ceci que nous tentons de décrire, à savoir comment le Pour-soi se fait « sujet moral », comment il choisit les valeurs, comment il choisit le sens. En d'autres termes, nous cherchons à comprendre comment l'être-pour-soi existe, et même, pour écrire comme Sartre, ek-siste la responsabilité.

Si nous repartons de notre analyse de l'intentionnalité retravaillée par Sartre, nous ne pouvons que constater la proximité entre la conscience et le néant. C'est d'ailleurs ce que nous avons fait sans aller plus avant, en citant cette phrase tout à fait significative de Sartre lui-même « Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou Pour-soi ». Nous pouvons dès lors être tentés par une affirmation du type la conscience (ou le Pour-soi) c'est le Néant. Mais en disant cela, nous n'aurions pas tout à fait raison. En effet, il serait plus juste d'écrire que la conscience est ce par quoi le néant vient au monde. Autrement dit, la conscience n'est pas le néant mais elle néantise. Et précisément, nous nous rappelons que le Pour-soi est cette néantisation fondamentale de l'en-soi qui en quelque manière sort de l'être (en-soi) en sortant de lui, se fait être ce qu'il n'est pas et n'être pas ce qu'il est.

Tout part de là, et ce tout totalement indéterminé se peut manifester dès lors sous les espèces d'une conscience morale,

---

<sup>1</sup> Benny Levy, *Le nom de l'homme*, « La responsabilité. », p.44-45.

d'un réel souci éthique. Le Pour-soi est manque d'être et être-en-projet, qu'est-ce à dire sinon qu'il est inachevé et vise continuellement à achever cet inachèvement ? Si le Pour-soi est manque d'être, il doit se donner de l'être. Nous pouvons, semble-t-il, dès à présent parler d'une finitude du Pour-soi humain, en ce sens précis qu'il n'est pas « un gros plein d'être »<sup>2</sup> Ainsi, dans la finitude de la réalité humaine doit se jouer quelque chose comme une morale. D'ailleurs, si comme nous l'avons écrit après un questionnement sur *La Transcendance de l'ego*, le sujet se fait à partir d'actes de conscience multiples, nous pouvons donc penser que le sujet moral se fait lui-même dans le concret de sa situation.

Plus clairement, l'enjeu moral dans la philosophie sartrienne, c'est qu'il n'y a pas de Morale, c'est-à-dire une Morale qui dicterait ses règles et poserait ou plutôt imposerait ce qu'il faut faire et ne pas faire. D'ailleurs, comment être commandé et garder sa responsabilité ?

Le sujet moral est ce Pour-soi humain qui en situation, en choisissant, se choisit lui-même. Il n'y a donc pas d'existence sans conscience, en ce sens précis que l'existence de la conscience, c'est la conscience de l'existence. Et dire cela, c'est aussi poser qu'il n'y a pas de projet sans sujet. Tout part du sujet. D'ailleurs, lorsque Sartre tente une mise au point de sa pensée au cours de la fameuse conférence *L'existentialisme est un humanisme*, il n'hésite pas à affirmer que « En tout cas, ce que nous pouvons dire dès le début, c'est que nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible, et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine »,<sup>3</sup> et encore « Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. » (*ibid.*, p.63). Qu'est-ce à dire sinon que la contemporanéité du surgissement du

---

<sup>2</sup> C'est à Sartre lui-même que nous empruntons cette expression imagée.

<sup>3</sup> *L'existentialisme est un humanisme* p.12.

monde et du Pour-soi signifie d'elle-même que c'est au Pour-soi qu'il revient de tout choisir, ou plus précisément, que le Pour-soi surgit aussi en même temps que sa responsabilité ? Responsabilité radicale puisque rien n'est et que tout a à être, que rien n'a de sens non plus et qu'il faut donner du sens, qu'il n'y a pas de valeurs et que tout ne peut être permis.

Or, personne d'autre que le Pour-soi ne peut être l'être par lequel sens et valeurs viennent au monde. « Cela signifie que le rapport de la valeur au pour-soi est très particulier : elle est l'être qu'il a à être en tant qu'il est fondement de son néant d'être. » (*L'être et le néant*, p.133). Autrement dit, le Pour-soi vise la valeur, ou plutôt, choisit la valeur, comme cet être qu'il a à être, être visé. Seul le Pour-soi donne l'existence à la valeur. Il devient donc évident que le Pour-soi, en choisissant, s'engage dans son choix et assume cet engagement : *c'est ici la responsabilité absolue du Pour-soi*. Responsabilité pour son choix et ses conséquences, constitutive de son être propre, alors même que le propre de son être est de ne pas avoir de propre. Mais précisément, parce qu'il n'a pas d'être propre, il se fait être par son choix, choix continu.

Ainsi, le Pour-soi est-il responsable non seulement de ce qu'il se fait être, mais aussi du fait qu'il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est. La responsabilité s'entend donc aussi comme une assomption fondamentale du projet qu'est le Pour-soi lui-même. Dès lors que le sujet se fait le fondateur pour et surtout par lequel il y a un ordre du monde, il y a responsabilité.

Nous voyons donc maintenant que le Pour-soi s'est fait sujet moral par de multiples choix et qu'il est aussi dans un même mouvement celui par qui le monde reçoit un ordre. Or le Pour-soi n'est pas seul au monde, il n'est évidemment pas le seul existant au monde auquel il a donné un ordre. Ne serait-ce pas qu'en choisissant cet ordre du monde, il aurait choisi pour tous les existants ? N'est il pas terrifiant de

décider pour tous en sachant qu'il n'est pas possible de ne pas assumer cette décision ?

Il y a en effet une angoisse du Pour-soi, qui n'est plus comme chez Heidegger angoisse dévoilante de l'Être, mais angoisse devant la responsabilité. « Et cette sorte d'angoisse, qui est celle de l'existentialisme, nous verrons qu'elle s'explique en outre par une responsabilité directe vis à vis des autres hommes qu'elle engage. » (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p.33). La responsabilité selon laquelle le Pour-soi était conscience d'être l'auteur de ses actes se trouve donc renforcée (alourdie serait plus juste) par une responsabilité pour les autres que j'engage, en m'engageant moi-même dans un projet.

Être responsable, c'est agir en se demandant avant chaque acte *où* qu'il va en être d'Autrui. En d'autres termes, la responsabilité, est cette question qui hante chacun de mes choix si tout le monde agissait comme moi, que se passerait-il ? Finalement, cette responsabilité que thématise Jean-Paul Sartre fait de l'homme non pas simplement l'Atlas éthique, mais lui demande aussi de porter sur ses épaules le monde et tous ses habitants. Une phrase ironique comme celle de Benny Lévy, dans son paragraphe consacré à la responsabilité, selon laquelle « Certaine manière d'être responsable du monde, au fond n'engage pas à grand chose » (*Le nom de l'homme*, p.46) ne peut plus paraître qu'insensée, à moins qu'engager l'humanité toute entière dans chacun de ses engagements, de ses choix et de ses actes, « n'engage pas à grand chose ».

Tout a commencé par le Pour-soi, tout est parti de la subjectivité individuelle, et tout se termine pourtant par une responsabilité pour toute l'humanité. Mais on voit bien alors que cette responsabilité n'est pas d'emblée pour Autrui, elle a commencé par une responsabilité du Pour-soi et en dérive. Rien n'a ébranlé ce Pour-soi tout puissant, tout dépend de ses propres choix. Or, n'y a-t-il pas un danger éthique dès lors

que le Pour-soi vise et saisit non seulement les objets, mais aussi les autres hommes sans n'être jamais lui-même visé ? Décider pour les autres en décidant pour soi-même, n'est-ce pas encore une manière de se soucier prioritairement de soi, de son être propre, de persévérer dans son être sans laisser de place réelle à l'Autre ?



# DE L'AUTRE QUI S'IMPOSE ET DE- SITUE LE MOI

---

### A. L'INTENTIONNALITÉ À REBOURS

La merveille de l'altérité de l'Autre lévinassien c'est sa radicalité, sa séparation absolue du Même, et l'infini de sa transcendance. Or ce Transcendant se manifeste sans se manifester sous les espèces du visage. Plus clairement, force est de constater que cette manifestation qui est une non-manifestation se donne comme appel. Il ne s'agit jamais de voir le visage, la face, mais d'être interloqué par son appel, d'être convoqué, ébranlé, obsédé par lui dans la crainte et le tremblement. Je suis l'otage de cet appel qui me questionne, non en m'interrogeant, mais plus précisément en me mettant en question, remettant en question jusqu'à mon existence même. Je suis sommé de répondre, répondre au visage en répondant de lui, je suis l'unique responsable.

« Le moi responsable d'autrui, moi sans moi, est la fragilité même, au point d'être mis en question de part en part en tant que je, sans identité, responsable de celui à qui il ne peut donner de réponse, répondant qui n'est pas question, question qui se rapporte à autrui sans plus attendre de lui une réponse. L'Autre ne répond pas. » (Maurice Blanchot, *L'écriture du*

*désastre* p.183)<sup>1</sup> Blanchot a donc bien saisi que le visage, l'Autre est insaisissable. Jamais visé comme tel, mais me visant moi, je ne suis plus le Moi s'affirmant avec majesté (la majuscule étant ma Majesté) mais moi, visé, fait otage pure responsabilité-pour-autrui. Le visage ne me laisse pas le choix. L'Autre me vient à l'idée dans le visage qui s'impose à moi (on pourrait presque écrire le visage qui m'en impose). Qu'en est-il alors de l'intentionnalité, ou plutôt de mon pouvoir d'intentionnalité ? Reste-t-il une place pour cette intentionnalité dont la visée est saisissante ? L'Autre serait-il le mur sur lequel se brise, s'écrase cette intentionnalité ?

Le visage de l'Autre dont la grandeur de la faiblesse m'éblouit, me retire mon pouvoir, ou, pour parler comme Lévinas lui-même, le visage disqualifie mon pouvoir de pouvoir. Sur l'Autre, je n'ai pas de pouvoir, je ne peux pouvoir. Il n'est s'agit plus pour moi de saisir Autrui en le visant, non seulement parce que sa transcendance est absolue, parce que nous sommes dans un rapport qui est une non-relation, la séparation est si abyssale qu'il ne peut être visé, invisible et invisible, mais encore parce que, lorsque je suis transi par le visage et son appel, ou plus exactement, lorsque le visage me regarde en m'adressant son appel, je suis déjà visé.

Tout se passe comme si le visage était le bouleversement de cette intentionnalité qui a le pouvoir de se donner tout ce qu'elle vise. Je ne peux plus, semble-t-il, viser le visage qui me vise. C'est la fin du règne du Moi, de son impérialisme existant à travers une conscience intentionnelle toute puissante.

« Exposition à la saisie, à la prise [...], à l'appropriation. La conscience intentionnelle n'est-elle pas, dès lors, le détour selon lequel s'exerce concrètement la persévérance-dans-l'être, emprise active sur la scène où l'être des étants se

---

<sup>1</sup> Blanchot est cité par E. Lévinas in., *De Dieu qui vient à l'idée*, p.258.

déroule, se rassemble et se manifeste ? » (*De dieu qui vient à l'idée*, p.259).

L'interrogation sur la conscience intentionnelle est aussi remise en cause de mon droit à exister. Le pour-autrui dans lequel l'un est pour l'Autre, c'est-à-dire au service de l'Autre est une véritable dé-position du Moi, dépossession du Même par l'Autre. Ici, dans l'éclatement du Moi propre à moi - Moi qui pour un Pascal était haïssable - se montre quelque chose comme une contre-intentionnalité. L'appel comme appel du visage freine la conscience dans son élan intentionnel. Plus précisément, l'intentionnalité est non seulement freinée, mais aussi empêchée, voire retournée. L'invisible, invisible, est justement ce qui me vise. Je suis revendiqué par l'appel de l'autre homme. C'est à moi que l'appel s'adresse, en tant que tel, je (précisément) reçois l'appel. La contre-intentionnalité se pense donc comme une manière de retournement de l'intentionnalité où toute conscience est conscience de quelque chose. En d'autres termes, l'inversion de l'intentionnalité s'entend comme une réception de l'appel. Dans le visage s'entend cette contre-intentionnalité en ce sens qu'il n'est pas celui qui reçoit, mais bien au contraire, celui qui en me visant me donne à recevoir, m'appelle, me convoque, m'interloque. Je suis adonné à l'appel du visage.

La responsabilité-pour-autrui est cette contre-intentionnalité. C'est à moi et à moi seul que s'adresse l'appel du visage et c'est ma réponse à cet appel, ma réponse à l'Autre par laquelle je répons de l'Autre que nous devons comprendre comme une pure responsabilité-pour-autrui.

Comme une réponse à la responsabilité sartrienne que nous nous sommes permis de thématiser sous la forme d'une responsabilité-pour-soi-pour-autrui se découvrant dans la description de l'intentionnalité comme subjectivité, Lévinas écrit : « La subjectivité humaine, interprétée comme

conscience est toujours activité. Toujours je peux assumer ce qui s'impose à moi. Toujours, j'ai la ressource de consentir à ce que j'ai subi et faire bonne mine à mauvais jeu. De sorte que tout se passe comme si j'étais au commencement ; sauf à l'approche du prochain. Je suis rappelé à une responsabilité jamais contractée, inscrite dans le visage d'Autrui. Rien n'est plus passif que cette mise en cause antérieure à toute liberté. » (Lévinas, «Un Dieu homme », *in.*, *Entre nous*, pp.74-75).

Comment ne pas voir dans ces quelques lignes un dialogue entre Sartre et Lévinas ? L'inversion que nous essayons de décrire y est comme affirmée : activité/passivité, assomption/convocation, et peut-être même liberté/responsabilité<sup>2</sup> Reste que, pour être confirmée, cette inversion doit continuer à être creusée, approfondie par d'autres analyses. Il nous faut épuiser cette notion de contre-intentionnalité.

Nous l'avons dit, la contre-intentionnalité, ou l'intentionnalité à rebours, se joue dans le visage. D'ailleurs, c'est aussi ce que Jean-Luc Marion affirmait lors de son intervention au cours du XXXVI<sup>ème</sup> colloque des intellectuels juifs de langue française « La transcendance par excellence est celle qui relève de la contre-intentionnalité. Et la contre-intentionnalité par excellence est celle du visage ». Ce rapprochement implicite entre le visage et la transcendance n'a rien pour nous étonner, mais il nous faut alors comprendre comment il y a une contre-intentionnalité du visage. Nous le savons maintenant, le surgissement du visage d'Autrui (son appel) dans sa misère et la pauvreté de sa nudité, bref, dans sa faiblesse, me déborde et m'oblige, m'interpelle par la supplication qui m'ordonne : « Tu ne tueras point ».

---

<sup>2</sup> Si nous avons émis une réserve par l'intermédiaire de ce « peut-être », c'est parce que nous entendons creuser ce questionnement du rapport de la liberté à la responsabilité ultérieurement.

Je suis celui qui reçoit le commandement de ne point commettre de meurtre, et c'est ainsi, dans ce mouvement de passivité réceptive et accueillante, où je suis une « passivité plus passive que toute passivité » que le souci pour mon être propre devient insensé et mis hors-jeu. Le sens s'entend donc indéniablement comme inquiétude pour autrui. L'ordre de ne point tuer me met en question, m'interpelle et m'interroge à propos de la place que j'occupe : ai-je le droit d'être où je suis, ai-je le droit d'être, est-ce qu'en étant, je ne commets pas de meurtre ?

Il y a dans l'appel de ce visage quelque chose qui me dé-situe tout en m'élisant responsable. Tout se passe comme si l'appel ne me laissait pas même le temps de me poser la question de savoir si je suis le gardien de mon frère. Si le visage est ce qui me regarde, (même quand il ne me regarde pas), c'est parce que recevant son appel, bouleversé par son appel, je suis celui à qui est adressé l'appel. Je me reçois en tant que je, c'est-à-dire responsable pour l'Autre, de ce que je reçois l'appel du visage d'Autrui.

La contre-intentionnalité dans son intégralité se manifeste dans ce mouvement, mouvement que l'on peut résumer de la sorte : réception de l'ordre du visage et sujet comme sujétion à cet ordre, en tant que je suis celui à qui est attribué l'appel. Je deviens l'unique responsable, l'ordre ne pouvait être adressé à personne d'autre qu'à moi et personne ne peut être responsable à ma place, responsable pour moi. La contre-intentionnalité lévinassienne est dé-situation, destitution mais élection, ou plutôt, *et* élection. Le paradoxe de la destitution ou de la déstabilisation élective répond à celui de la faiblesse qui commande, de la demande qui ordonne.

« Problématicité que signifie l'ébranlement de la naturelle, de la naïve position ontologique de l'identité d'étant, l'inversion du *conatus*, de la persistance et de la persévérance sans problème de l'étant dans l'être ; ébranlement et inversion par lesquels, *moi* je perce sous l'identité de l'étant et peux

désormais parler de *mon* ébranlement, de *mon* conatus, de ma persistance dans l'être, de *ma* mise en question comme je parle de *ma* mise au monde ; entrée dans l'inquiétude-pour-la-mort-de-l'autre-homme réveil, dans l'étant d'une « première personne ». Problématicité à son origine en guise de mon éveil à la responsabilité pour autrui, en guise d'un dégrisement de mon propre exister ». (Lévinas, « Notes sur le sens », *in.*, *De Dieu qui vient à l'idée* pp.247-248).

Il devient évident que cet appel du visage qu'est la contre-intentionnalité, se donnant dans l'ordre an-archique du « Tu ne tueras point » ne signifie pas simplement de ne point se comporter comme un meurtrier. En effet, l'inquiétude pour autrui qui fait du souci ontologique un pur non-sens, signifie toujours déjà qu'en tant qu'élus, il ne m'est pas interdit de tuer, mais bien plutôt qu'il m'est impossible de tuer sans ne savoir responsable, ou plutôt et plus radicalement encore, il s'agit de *ne pas laisser mourir Autrui*. C'est surtout cela, nous semble-t-il, que signifie l'impossibilité de se poser la question caïnesque.

La priorité de la mort de l'Autre sur ma propre mort, c'est cela la « Sainteté », c'est cela le « Tu ne commettras point de meurtre ». Ordre divin auquel le visage humain me soumet, moi en tant que sujet.

Mais que reste-t-il du sujet lorsqu'il s'entend comme soumission au visage dans la responsabilité-de-l'Un-pour-l'Autre ? Ne devrions-nous pas nous poser la question plus radicale encore de savoir non pas ce qu'il reste *du*, mais, *au* sujet ?

Le sujet lévinassien est précisément celui qui vit l'inquiétude pour Autrui, inquiétude devant la nudité du visage du Prochain et devant la mort prochaine de l'Autre.

Nous pouvons dire que le sujet de la relation éthique de l'Un pour l'Autre est un sujet soucieux, obsédé par Autrui et dont la persistance à être est rendue insensée par le souci éthique.

Dans la responsabilité-pour-autrui, je suis le sujet de « l'amour du prochain », *malgré moi pour un Autre*. Tout se joue ici dans le malgré moi. En effet, nous pouvons comprendre cette petite expression de prime abord anodine de deux manières différentes. Tout d'abord, comme « malgré moi » le laisse suggérer simplement, il s'agit de comprendre que l'ordre, le commandement de l'appel du visage d'Autrui est si terrible, si fort dans sa faiblesse, si Orphelin, qu'il s'impose à moi, sans même qu'aucun choix ou qu'aucune délibération ne soit rendu possible. Soulignons bien ici que je suis inquiet par Autrui et que le « malgré moi » est dévoilé par mon impossibilité de pouvoir. Il y a bien entendu une subjectivité lévinassienne qui est cette disqualification de mon pouvoir sur l'autre homme et ce souci-pour-Autrui qui barre la persévérance égoïste dans l'être. Mais il nous semble également essentiel de creuser de manière toute différente le « malgré moi ».

Que peut vouloir dire « malgré moi » lorsque l'idée du visage et la nécessité d'une réponse immédiate à son appel ont d'ores et déjà été évoqué ?

Il y a autre chose que ma mise en question et mon dérangement, celui qu'Autrui m'impose lorsqu'il me vise parce qu'il me regarde, sans même se donner la peine de me

regarder. Il y a autre chose qu'une sorte de primat effectif (si l'effectivité a un sens dans le questionnement éthique, la possibilité par contre, semble importer plus que l'effectivité) de l'Autre sur le Même. Nous cherchons à montrer que « malgré moi » signifie surtout *malgré mon Moi*. Malgré la mienneté de mon Moi que je ne peux éviter, tout simplement parce que je suis au monde, justement parce que je suis au monde, j'ai un Moi, un Moi haïssable si l'on veut et malgré lui, je suis l'unique et irremplaçable gardien de mon frère, soucieux pour (et non plus simplement par) l'Autre : responsable de mon Prochain.

Malgré mon Moi, il y a une sainteté possible, malgré la nécessité de mon Moi, nécessité qui ressemble bien plus à une fatalité tragique qu'à une simple nécessité factuelle, il y a une priorité de l'Autre sur le Même. De la sorte, tout se passe comme s'il s'agissait d'effectuer une réduction à laquelle le Moi n'échapperait pas et resterait moi, c'est-à-dire plutôt : il resterait moi, entendons moi de la première signification éthique du « malgré moi » où je suis affecté par Autrui.

En réalité, ces deux interprétations possibles de « malgré moi » ne doivent pas être distinguées, nous les avons séparées pour les besoins de l'analyse mais *malgré mon Moi, la responsabilité-pour-autrui m'incombe, parce que malgré moi le visage d'Autrui s'est imposé à moi*.

Ce qui compte finalement, c'est que le sujet soit secoué, ébranlé, éclaté. Ce qui compte par dessus tout, c'est que l'appel suppliant du visage d'Autrui soit recueilli, accueilli par ma réponse, c'est-à-dire que démis de ma fonction de persistance à être, dépossédé de mon pouvoir le plus propre, je réponde à Autrui. En d'autres termes, malgré l'obsession et la persécution de l'appel qui ne s'adresse qu'à moi, malgré ce traumatisme qu'est la crainte pour la mort d'Autrui, malgré le réveil, l'éveil continu, sans fin et l'insomnie due à ce visage qui se borne à me regarder moi, c'est-à-dire moi seul dans mon unicité d'élu par Lui, élu d'une élection insupportable, et

pour toutes ces raisons à la fois, ce qui compte c'est que je réponde à Autrui : « Me voici ».

Ainsi seulement se présente, ou plutôt devrions-nous écrire, s'expose la « première personne », le sujet lévinassien. Il est le seul responsable, seul pour-l'Autre, il est cette réponse à l'appel immémorial qui le tient en éveil. « Tel est le moi - une réponse à un appel qui le précède - mais telle est aussi son unicité. En effet, le moi qui entend cette adresse, ou cette assignation, sait d'emblée qu'il ne peut compter que quelqu'un d'autre réponde à sa place ou même le soulage un instant dans sa tâche. Ce serait « transformer la responsabilité en rôle joué sur le théâtre » [*Autrement qu'être*, p.173] et manquer la signification éthique du moi. Le moi ne décide pas de ce rôle, il en est l' « otage », il ne choisit pas cette responsabilité pour autrui, c'est elle qui ne le lâche pas, c'est elle qui le maintient sans cesse sur le qui-vive. « S'il y avait choix, le sujet aurait gardé son *quant à soi* et les issues de la vie intérieure, alors que la 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* » [*Autrement qu'être*, p.174] » ». (Catherine Chalier, *Lévinas, l'utopie de l'humain* p.89).

Lorsque nous tentons de décrire la subjectivité telle que la donne à penser notre philosophe, ce que nous remarquons, c'est que finalement, contre toute attente, ce qui compte le plus, ce n'est pas tant de savoir si l'Autre prime réellement sur le Même, que de parvenir à penser que le sujet est un pour-l'autre, c'est-à-dire qu'il y a une priorité de l'Autre. C'est précisément ce que nous disions en définissant la « Sainteté », terme dont Lévinas nous dit dans le film de P.A. Boutang, qu'il est une autre manière de dire l'éthique.

Ainsi, la sainteté s'entend comme la priorité de l'inquiétude pour la mort d'Autrui sur ma propre mort. Telle est aussi la subjectivité comme réponse à l'injonction du visage. *La*

*priorité importe plus que la primauté.* L'intégralité de la pensée philosophique lévinassienne en est la preuve. Et si dans *Ethique et Infini*, notre philosophe le confirme en résumant sa réflexion en un Après-vous (« C'est un « Après-vous, Monsieur », originel que j'ai essayé de décrire », p.84), c'est encore plus frappant, nous semble-t-il, dans l'interprétation qui lui est propre du commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

Que peut bien vouloir dire une telle phrase ? Pourquoi ce « comme toi-même », comparatif qui ramène à soi l'amour pour le prochain, comme dans un mouvement réflexif de retour sur soi, où le soi doit s'entendre comme centre ?

De prime abord, il y a quelque chose comme un égoïsme ou un égocentrisme paradoxal, inhérent à cet ordre d'aimer mon prochain. En effet, le détour par soi de l'amour du prochain semble contredire, voire disqualifier la séparation, l'Infini, la Transcendance de l'Autre, du visage que nous avons pourtant tenté de décrire comme le propre d'une pure responsabilité-pour-autrui. Du coup, prendre ce commandement comme il se donne, c'est penser autrui par analogie, en faire un pur *alter ego*, ou même simplement un *ego* de plus à côté de moi. Ainsi, parce qu'en voyant l'Autre j'en fais un moi, donc tout simplement parce qu'il me ressemble, alors je dois l'aimer comme moi-même.

Mon attitude envers autrui est donc un calcul intéressé constant du type du « Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse ». L'Autre comme soi-même, aimer l'Autre comme on s'aime soi-même voici l'inacceptable, l'absurde, l'égoïsme dans ce qu'il a de plus insensé. La priorité qui n'est pas un simple primat de l'Autre, ainsi que la subjectivité qui l'accompagne, sont absentes de cette lecture.

En injectant la subjectivité éthique dans ce commandement, nous injecterons du même coup du sens, et tout notre propos sur le sujet et ce qu'il lui reste deviendra par là même plus clair.

Lévinas nous donne une interprétation radicalement différente autorisée par la pensée de l'Autre dans le Même, par la priorité, et par conséquent, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » devient : « Tu aimeras ton prochain, c'est toi-même ». En d'autres termes, je ne suis moi-même que dans, ou plutôt, par cet amour du prochain : la subjectivité est amour du prochain, c'est être moi-même que d'endosser la responsabilité pour l'autre homme, Autre qui est mon prochain. « Etre Moi signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. [...] L'unicité du Moi c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place ». (Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p.50).

Ainsi, à notre question de départ : « que reste-t-il du sujet », que nous posions encore plus radicalement en demandant, que reste-t-il au sujet, nous pouvons maintenant répondre il reste et il lui reste la responsabilité-pour-autrui, la singulière et infinie - car la singularité est l'infini de la responsabilité pour l'autre homme.

En somme, en confrontant les pensées de Sartre et de Lévinas au sujet de la subjectivité, en vue d'une compréhension plus poussée de la responsabilité, nous avons de nouveau mis en lumière l'inversion symétrique qui pour nous est caractéristique de la relation de leur philosophie respective. Cette inversion a d'innombrables conséquences sur la responsabilité elle-même. En effet, si l'une ne s'entend que comme responsabilité-pour-autrui, l'autre ne peut se thématiser que comme responsabilité-pour-soi-pour-autrui. Or, ces deux acceptions de la responsabilité s'inversent précisément parce que les deux conceptions de la subjectivité sont également inversées là où le Je sartrien a le pouvoir de se choisir dans une situation donnée, le sujet lévinassien n'est

qu'en tant qu'il est choisi, c'est-à-dire élu et constamment désigné.

Et pourtant, qu'il s'agisse de l'auteur d'*Autrement qu'être* ou de celui de *L'être et le néant*, nous avons pu utiliser la même image pour qualifier leur description de la responsabilité : *l'Atlas éthique*. Il s'agit toujours, dans un cas comme dans l'autre, de porter le monde sur ses épaules. Existerait-il deux façons de porter le monde ?

Sartre a fait du Pour-soi l'être par lequel la responsabilité vient au monde, autrement dit, le Pour-soi choisit sa responsabilité et c'est d'ailleurs la seule manière d'éviter l'aliénation sous toutes ses formes. Si la responsabilité n'est pas librement choisie, elle est aliénante. Elle disqualifie la liberté. Or, Lévinas affirme que c'est précisément si la responsabilité est ainsi choisie qu'elle n'est plus qu'un jeu, un rôle que l'on interprète sur une scène.

Mais dès lors, qu'elle est la place laissée à la liberté ? Et si la liberté a effectivement une place, quel est son sens ? Comment faut-il l'entendre ? La liberté et la responsabilité seraient-elles deux notions exclusives l'une de l'autre ? S'agit-il de deux termes antithétiques, alors même que de prime abord, liberté et responsabilité sont plutôt considérées comme les deux piliers de toute éthique solide ?

## **TROISIEME PARTIE**

### **LIBERTE ET RESPONSABILITE**



# UNE LIBERTÉ ABSOLUE, SOURCE OU SOL DE LA RESPONSABILITÉ

---

### A. « L'EXISTENCE PRÉCÈDE L'ESSENCE »

Qui ne se souvient de cette brillante expression : « l'existence précède l'essence » ? D'ailleurs, c'est souvent ainsi que se voit résumé l'existentialisme de type sartrien. Cependant, cette phrase est bien plus importante, bien plus significative que la réduction à laquelle elle a donnée lieu. Elle n'est pas le simple « renversement d'une proposition métaphysique », et l'inversion de l'essentialisme qu'elle provoque a des conséquences fondamentales non seulement sur la liberté mais encore sur la responsabilité qui en découle. Que savons-nous de la liberté pour le moment ? Où avons-nous pu la rencontrer ?

Nous avons compris l'intentionnalité de la conscience à partir de la formule selon laquelle « toute conscience est conscience de quelque chose » et par ailleurs, en suivant Sartre, nous avons pu dire que le Pour-soi est cet être ayant ceci de particulier qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas. Or dans les deux cas, on observe un décalage, une distance que notre philosophe nomme « présence à soi »

et qui n'est autre qu'un néant au cœur de la réalité humaine. Ainsi de la conscience ou du Pour-soi, qui est en pro-jet, c'est-à-dire, qui a à être son être et qui n'est pas simplement (entendons qui n'est jamais simplement figé dans son être).

Etre ce que l'on n'est pas et n'être pas ce que l'on est, c'est s'arracher à soi, s'arracher au donné, néantir ce que l'on est pour se projeter vers ce que l'on n'est pas. Par ce jeu du néant, *rien n'est figé et tout est à faire*. Tout est à faire par le Pour-soi en tant que réalité humaine. Ce néant lui-même n'est pas, mais il doit venir à l'être, or, nous l'avons déjà vu, le « propre » du Pour-soi est cette possibilité de néantisation. Par le Pour-soi, le néant vient au monde. Et ce néant, précisément parce qu'il n'est pas mais qu'il (se) néantise, parce qu'il donne encore et toujours à faire au Pour-soi, se joue comme liberté.

Dès lors, il ne serait pas faux d'affirmer que *c'est aussi par le Pour-soi, ou encore par la réalité humaine que la liberté vient au monde*. Nous pouvons donc penser que le Pour-soi n'est pas, et doit se faire, en donnant la liberté au monde, il se fait libre. Ce qui se manifeste ici, c'est que rien n'est donné et que ce qui est donné est néanti. C'est le propre de la liberté que de n'être pas et de devoir être, ou pour être plus précis, de devoir être faite par la réalité humaine. « D'où il suit que la condition première de l'action, c'est la *liberté* - qui permet à la conscience de se retirer à la fois du monde plein dont elle est conscience et de son propre passé, pour pouvoir les considérer « à la lumière d'un non-être », pour pouvoir imaginer autre chose que ce qui est. Et nous savons que « l'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi » et que la liberté c'est précisément ce néant au cœur de la réalité-humaine, qui la contraint « à se faire au lieu d'être » ». (Francis Janson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p.233). Mais, se faire au lieu d'être signifie se-faire-soi-même au lieu d'être fait « l'existence précède l'essence », disions-nous.

Nous allons creuser cette expression, parce qu'il nous semble qu'en elle se joue précisément toute la conception sartrienne de la liberté. En effet, lorsque Sartre affirme avec force le primat de l'existence sur l'essence, il met du même coup hors jeu toute conception fixiste de la réalité humaine, foule aux pieds le fatalisme radical dont Diderot avait déjà contribué à mettre en relief l'absurdité dans *Jacques le fataliste* et promet ainsi l'absoluité à la liberté par le biais d'une contingence totale.

Ainsi, refuser l'idée d'une anthropologie fixiste c'est aussi conférer à l'homme une dignité, dignité humaine à l'encontre de toute chosification ou réification possible. Si l'essence précédait l'existence, quelle différence y aurait-il entre la réalité humaine et une chose, un objet ? « Lorsque'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui produirait un coupe-papier sans savoir à quoi le coupe-papier va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence - c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir précède l'existence ; et ainsi la présence, en face de moi, de tel coupe-papier ou de tel livre est déterminée ». (*L'existentialisme est un humanisme*, pp.17-18).

Or justement, jusqu'à présent, nous avons toujours décrit le Pour-soi comme une transcendance, un arrachement, un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Force est donc de constater que cette transcendance du Pour-soi transcende toute détermination qui se présente à lui sous les

espèces d'un donné massif ou encore d'un en-soi brut d'une part, et se refuse à toute définition, d'autre part, étant entendu que la définition même du Pour-soi est de ne pas en avoir. Cette mise hors jeu de déterminations et de définitions propres à l'homme s'entend donc comme une absence de Nature ou d'essence humaine, proprement humaine.

Il n'y a pas de propre de l'homme, ou, plus exactement, le propre de l'homme est de ne pas avoir de propre. Lorsque l'on pose le primat de l'existence sur l'essence, cela signifie simplement que l'homme existe d'abord, surgit dans le monde en même temps que le monde et se définit par la suite. *Son essence dépend de son ek-sistence*, de son être-hors-de-soi-dans-un-monde, c'est-à-dire finalement de ce qu'il fait, de ce qu'il se fait être. Et Sartre peut bien dire dans cette optique que : « l'essence de l'homme est en suspens dans sa liberté ». En suspens dans sa liberté peut aussi très bien s'entendre alors comme en suspens dans son existence, dès lors que l'on sait qu'aucun pouvoir transcendant - ni Dieu, ni Nature, ni Destin n'a entre les mains cette ek-sistence. La seule transcendance envisageable est précisément celle de la réalité humaine.

On pourrait certes objecter à Sartre que si tel est le cas, alors l'homme est jeté dans une contingence radicale, et que plus rien n'a de sens. Mais c'est justement parce que la contingence est ontologique, c'est-à-dire, parce qu'elle concerne l'intégralité de l'Existence de l'existant, que la liberté est absolue et nécessaire. Tout se passe comme s'il y avait une nécessité de la liberté due à la contingence elle-même. Mais précisons tout de suite que cette nécessité n'est rien d'autre que le refus humain d'être substance<sup>1</sup>, chose ou objet. Et si rien n'a de sens, c'est à la réalité humaine de faire venir le sens au monde.

---

<sup>1</sup> Nous avons déjà rencontré le refus d'être substance chez Sartre dans son article sur l'intentionnalité, il s'agit ici de la même chose exactement : « une fuite absolue ».

Sartre utilisera le mot « délaissement » dans cette optique particulière selon laquelle rien n'est écrit dans le « grand rouleau » parce qu'il n'y a ni grand rouleau, ni Dieu, ni Nature pour me déterminer, pour me décharger de mes choix, de ma liberté. « Si l'on entend que, quelque soit l'homme qui apparaît, il y a un avenir à faire, un avenir vierge qui l'attend, [...] alors, on est délaissé » (*ibid.*, p.39). C'est justement cet avenir à faire propre au délaissement qui accentue la liberté de l'homme.

La contingence radicale et le délaissement, malgré ce qu'ils peuvent avoir d'effroyable, donnent à la liberté son existence la plus haute et la plus vraie. Cette existence authentique, ce sens le plus fondamental de la liberté, c'est justement qu'il n'y a de liberté qu'humaine, que créée par l'homme. Autrement dit, c'est à l'homme que revient de créer, de faire être et de donner sens à la liberté, en se donnant la liberté à lui-même. « L'homme est libre, l'homme est liberté » (*L'existentialisme est un humanisme*, p.37). La liberté a donc, ou plutôt, est donc quelque chose d'accablant pour la réalité humaine en ce sens qu'elle lui interdit toute forme de quiétisme, voire de repos. La liberté n'est pas, au sens où une maison, une fois qu'elle est bâtie est, c'est-à-dire est là. Au contraire, la liberté est non seulement toujours à faire, mais encore et toujours à faire par l'homme lui-même, toujours et encore en pro-jet, encore et toujours transcendante.

« La liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas de limites* mais qu'elle *ne les rencontre jamais*. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elle s'impose à elle-même [...] » (Sartre, *L'être et le néant*, p.589).

Ce total et cet infini de la liberté signifient qu'elle est totalement et infiniment à faire liberté totale et infinie. Cette liberté pèse lourd sur le dos de la réalité humaine et en empruntant les mots d'Emmanuel Lévinas lui-même, nous

pouvons écrire que la liberté est toujours une « difficile liberté ».

Est-ce cela que d'être « condamné à être libre » ?

## B. « CONDAMNÉ À ÊTRE LIBRE » LA MORALE SARTRIENNE

Troublante liberté dont nous avons écrit qu'elle pouvait être accablante, pesante ou encore difficile, pour la réalité humaine. Or, n'est-ce pas, ou du moins, n'était-ce pas jusqu'à présent la responsabilité qui devait être portée comme un fardeau, dont on écrivait qu'il fallait supporter l'insupportable et qui faisait de l'homme l'Atlas éthique ? Comment ne pas être étonné par la similitude des acceptions sartriennes de ces deux notions liberté et responsabilité ? En effet, mise à part la liberté-refus, négativité ou négatrice de l'en-soi, Sartre dans son fameux texte consacré à la liberté cartésienne,<sup>1</sup> définit la liberté comme ce sentiment d'être le seul auteur de ses actes.

Or, rappelons-nous ce que nous avons dit de la responsabilité sartrienne (II. 2. B, « Le primat du Pour-soi ») elle est conscience d'être le seul auteur de ses actes « Nous pensons

---

<sup>1</sup> « La liberté cartésienne », in *Situations philosophiques*, p.61 et sq. Notamment pp.74-75 « Or, cette liberté qu'il a inventée et qui peut seulement retenir les désirs jusqu'à ce que la claire vue du bien détermine les résolutions de la volonté, ne saurait justifier ce sentiment orgueilleux d'être le véritable auteur de ses actes et le créateur continu de libres entreprises, pas plus qu'elle ne lui donne les moyens d'inventer les schèmes opératoires conformément aux règles générales de la Méthode. »

le mot responsabilité en son sens banal de conscience (d') être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet. » On le voit bien, la liberté et la responsabilité sont d'une proximité incontestable (on pourrait presque penser qu'il s'agit d'une seule et même chose<sup>2</sup>). D'ailleurs, Sartre, à l'évidence propose une lecture morale de la liberté, liberté dont découlerait comme automatiquement une nécessité d'assomption par la réalité humaine, en ce sens qu'elle se définit toujours en termes de choix. Qu'est-ce donc que cette nécessaire assomption sinon une responsabilité pour la réalité humaine, de ses choix constitutifs ? Il s'agit *toujours* de choisir. Ainsi l'homme peut-il être « condamné à la liberté ». Essayons de saisir totalement cette expression, par-delà ce qu'elle peut avoir de brillant, de séduisant, et par-delà sa tournure polémique.

Il est possible de trouver cette idée si sartrienne d'une condamnation à la liberté dans de nombreux textes. Nous tenterons de relever ici ceux qui nous semblent être les plus décisifs, afin de les analyser et de les interpréter. Cela dit, nous pouvons déjà dévoiler *notre intuition principale la liberté telle qu'elle est thématifiée par l'auteur de L'être et le néant, est la source principale, fondamentale et absolue de son questionnement éthique, et cependant, malgré cette radicalité, elle n'exclut pas la responsabilité, bien au contraire, elle semble l'impliquer*. Pour confirmer cette intuition, nous allons partir des écrits de Sartre lui-même.

« Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres. » (*L'être et le néant*, p.494).

---

<sup>2</sup> Nous tenterons ultérieurement de montrer qu'il y a quelque chose comme une synonymie entre liberté et responsabilité.

Toujours dans l'essai d'ontologie phénoménologique<sup>3</sup>, nous pouvons lire « [...]l'homme étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être [...]. En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui *se fait être*, quelle que soit donc la situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur [...] ».

Et enfin, dans les *Cahiers pour une Morale* (pp.447 et sq.), Sartre propose une longue explication « Ce que signifie : « Nous sommes condamnés à être libres .» On ne l'a jamais bien compris. C'est pourtant *la base de ma morale*<sup>4</sup> Partons du fait que l'homme est-dans-le-monde. C'est-à-dire *en même temps* une facticité investie et un projet-dépassement. En tant que projet, il assume pour la dépasser sa situation [...]. Je ne conserve ce que je suis que par le mouvement dans lequel j'invente ce que je vais être, je ne dépasse ce que je suis qu'en le conservant. Perpétuellement j'ai à *me donner* le donné, c'est-à-dire à prendre mes responsabilités vis à vis de lui. [...]. Ainsi suis-je sans repos toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, *de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable*. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus. »<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *L'être et le néant*, p.612.

<sup>4</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>5</sup> Nous nous excusons pour le nombre important de citations, mais il nous semble que les différentes manières que Sartre utilise pour exposer le problème nous apportent beaucoup sur ce que nous voulons appeler la Morale de Sartre ou l'Ethique sartrienne.

Ces trois passages capitaux mettent en relief ceci de paradoxal *a priori* que la liberté est contraignante. En effet, nous l'avions vu et expliqué auparavant, elle n'est jamais faite mais toujours à faire, infiniment à faire, inachevée et inachevable. Mais en allant un peu plus loin, nous prenons conscience que la contrainte qu'implique la liberté se peut, sans contradiction, nommer responsabilité. L'assomption de la liberté c'est la responsabilité. Cela apparaît avec la force de l'évidence, de manière négative, lorsque Sartre s'adonne à la description de la mauvaise foi et des conduites de mauvaise foi.<sup>6</sup> Ainsi la mauvaise foi est cette manière que j'ai de me leurrer moi-même, de me faire croire que je ne suis pas libre dans une situation où la liberté est trop difficile, trop angoissante à assumer. L'angoisse est ici la notion qui convient parfaitement, dès lors qu'on la prend dans son acception purement sartrienne, c'est-à-dire comme, la « conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas ».

Voici la situation privilégiée de la manifestation de la mauvaise foi, à savoir la plus difficile des difficiles libertés avoir à être son propre avenir, c'est-à-dire se faire, devoir être et donc se choisir, puisqu'être pour le Pour-soi, c'est se choisir.

J'ai une responsabilité immense parce que je suis libre, parce que je suis un arrachement, une négation ou encore une transcendance qui toujours doit dépasser l'être et le passé vers le n'être pas et l'avenir, qui toujours doit créer des valeurs et donner sens à ce qui n'en a pas *a priori*, à ce n'être-pas qu'est l'avenir (par exemple). La responsabilité comme assomption de la liberté signifie donc que rien ne m'est réellement imposé (la situation elle-même est assumée, c'est-à-dire que le Pour-soi a le pouvoir de se la réapproprier), et, faire comme si le n'être-pas n'était pas entre mes mains, comme si l'on m'obligeait du dehors, ce serait être de mauvaise foi.

---

<sup>6</sup> « La mauvaise foi », in. *L'être et le néant*, Chapitre 2, pp.82 et sq.

Il est maintenant indéniable que la responsabilité radicale découle de la liberté absolue.

La condamnation à la liberté sartrienne implique donc une condamnation à la responsabilité. Autrement dit, la responsabilité n'est jamais rien d'autre qu'une manière de revendiquer la liberté, à laquelle je suis condamné par mon existence d'homme et non de chose, ainsi que ses conséquences. « Tout se passe donc comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis *délaissé* dans le monde [...] au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les Autres, c'est encore me choisir [...] » (*L'être et le néant*, p.614).

Retenons que c'est dans le choix que se joue la responsabilité et même que c'est du choix que dépend la responsabilité. En me choisissant je choisis pour toute l'Humanité, ainsi le poids de mon engagement dans un choix est incommensurable et ma responsabilité devient infinie.

De même que l'existence précède l'essence, de même, la liberté précède la responsabilité. Ainsi donc, choisir librement, c'est choisir d'assumer les conséquences voulues, prévues et non voulues de ses actes, c'est-à-dire choisir d'être responsable. La responsabilité découle de la liberté qu'est ce choix fondamental auquel je ne peux échapper. Et précisément parce que je ne peux pas ne pas choisir, *je suis toujours responsable*.

Plus clairement, même si je ne veux pas choisir, je choisis encore de ne pas choisir, et donc je suis responsable d'avoir choisi de ne pas choisir. Je suis libre d'être responsable et par là même je suis responsable de ma liberté. Tout se passe comme si j'étais doublement condamné : condamné à la

liberté d'une part, et condamné à la responsabilité d'autre part.

En choisissant de refuser ma responsabilité, je me pose, dans un même mouvement, en face de ce refus comme responsable de ce refus. Et si tout cela m'est insupportable et que j'en viens à refuser ma liberté, ce sera encore et toujours par un acte libre et encore et toujours je serais responsable de ma servitude volontaire.

« [...] ici encore, je ne rencontre que moi et mes projets, en sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même. » (*L'être et le néant*, p.615).

S'il y a une morale sartrienne, elle consiste à tout mettre entre les mains du sujet, un sujet absolument libre et radicalement responsable. Bien évidemment, tout cela est accablant ou encore angoissant, mais qu'est-ce qu'une responsabilité où le sujet n'est responsable que de lui-même ? La liberté sartrienne est incontestablement sans borne, le choix est sans limite et inévitable, mais dès lors, rien ne m'oblige jamais sinon moi-même.

Cette démesure de la responsabilité du Pour-soi pour lui-même provient d'une liberté infinie qui lui est propre, d'un choix qui est toujours le sien. Mais la mienneté de cette liberté, la centration sur soi qu'elle nécessite, n'empêche-t-elle pas de penser une pure responsabilité-pour-autrui, c'est-à-dire d'envisager l'Autre comme une priorité ?



# AUTRUI RETROUVÉ : LA LIBERTÉ REMISE EN CAUSE ?

---

### *A. LA RESPONSABILITÉ DÉBORDE LA LIBERTÉ*

Lorsque l'éthique précède l'ontologie, que le visage m'obsède et m'oblige, que l'appel me commande, qu'Autrui passe avant moi, il semble tout à fait légitime de se demander ce qu'il en est de la liberté. Y a-t-il une coexistence possible entre une responsabilité strictement entendue comme pure responsabilité-pour-autrui, c'est-à-dire où l'Un est au service de l'Autre, et la liberté ? Il est bien entendu impossible de répondre à une telle question tant que nous ne savons pas ce qui se cache derrière ce mot de « liberté ».

Tout se passe comme si la responsabilité lévinassienne bouleversait les conceptions de toutes les grandes notions de la philosophie traditionnelle. Ainsi du sujet devenu sujétion (par exemple). Va-t-on de même assister à la transformation

ou au remodelage de l'idée de liberté par la responsabilité de l'Un pour l'Autre ?

« Le sujet ne tranche donc pas sur l'être par une liberté qui le rendrait maître des choses, mais par une susceptibilité préoriginale, plus ancienne que l'origine, susceptibilité provoquée dans le sujet sans que la provocation ne soit jamais faite présent ou logos s'offrant à l'assomption ou au refus et se plaçant dans le champ bi-polaire des valeurs. Par cette susceptibilité, le sujet est responsable de sa responsabilité, incapable de s'y soustraire sans garder la trace de sa désertion. Il est responsabilité avant d'être intentionnalité » (Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p.75).

Nous voyons ici l'ouverture d'un dialogue entre Sartre et Lévinas, non seulement par les thèmes abordés (thèmes que nous allons, tout de suite tenter de comprendre), mais aussi parce qu'en écrivant ces quelques lignes, Lévinas renvoie explicitement à Sartre par une note (la note 13 de la page 108), selon laquelle « [...] Sartre a parlé du sujet condamné à la liberté. C'est le sens de cette condamnation que décrivent les pages qui viennent. »

Un débat s'instaure donc entre Sartre et Lévinas, entre la liberté et la responsabilité, entre la conscience d'être le seul auteur de ses actes et l'élection par l'Autre à mon unicité d'unique. Qu'est-ce que la condamnation à la liberté à l'aune de l'urgence de la responsabilité-pour-autrui d'avant tout choix et tout engagement ?

Mon rapport à Autrui dans la conception sartrienne est d'emblée conflictuel. En effet, si l'on se rappelle que l'Autre dans *L'être et le néant*, par exemple, est entendu comme celui que je ne suis pas, comme *alter ego*, on comprend bien que je dois tout faire pour me définir moi-même comme n'étant pas l'Autre. Il y a entre Autrui et moi-même une première rencontre qui se joue sur le mode de la négation. Ainsi faut-il nier Autrui pour se donner son soi. Et le regard dans la

compréhension de l'être-pour-autrui est une chosification de moi-même par l'Autre, la manière qu'il a de me figer dans cet être que j'ai à n'être pas. Tout se passe comme si entre le Même et l'Autre il y avait une relation de pouvoir et de puissance.

Le Pour-soi que nous avons pu décrire comme transcendance se doit de transcender l'Autre pour être Pour-soi, mais comme l'Autre est pensé analogiquement à moi, il est aussi un Pour-soi, c'est donc qu'il est aussi une transcendance et cherche à me transcender. Voici pourquoi Sartre peut affirmer que « l'essence des relations entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit. »

Effectivement, il y a quelque chose comme une relation infernale entre mon Pour-soi et le Pour-soi d'Autrui dès lors que je veux saisir Autrui, que je le regarde, je l'objective, il devient Autrui-objet-dont-je-suis-le-sujet, mais aussi, simultanément, je prends conscience que dès que je suis vu par lui, regardé, je deviens l'objet d'un Autrui-sujet.

Nous ne sommes jamais dans la logique platonicienne du mythe de Gygès où il m'est donné de voir sans être vu. Mon regard-regardant est aussi toujours un regard-regardé, me donnant à éprouver une liberté d'Autrui faisant front à ma liberté.

Il y a donc un effort de reconquête perpétuel de mon Pour-soi libre, toujours une tentative d'affirmer ma liberté en face d'Autrui. Nous pouvons donc dire que c'est toujours par liberté que le Pour-soi agit, plus exactement, par sa liberté propre, le Pour-soi se soucie toujours de lui d'abord et avant tout.

Sartre a posé le Pour-soi comme conscience intentionnelle, c'est-à-dire qu'il agit sur le mode de l'intentionnalité, et l'altérité d'Autrui n'échappe pas à cette logique de l'intentionnalité. Logique conflictuelle de l'intellection du sujet et de l'altérité puisque toute conscience – et Sartre le prend au sens de : toutes les consciences, celle d'Autrui et la

mienne – sont consciences de quelque chose, cette chose du quelque chose, je la suis pour Autrui et sinon, Autrui l'est pour moi selon la loi des moments de la dialectique du Même et de l'Autre.

Intentionnalité d'avant la responsabilité, toute puissance de l'autonomie d'un sujet qui se donne à lui-même l'être et la loi de cet être à laquelle il obéit, liberté pour soi du sujet qui précède une responsabilité incontestable mais incontestablement pour soi, avant d'envisager Autrui. Et Lévinas d'écrire « 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, 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 ? [...] L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites mais à l'infini de son arbitraire » (*Totalité et Infini*, pp.338-339).

Finalement, tout le problème est qu'avec Sartre, au commencement est le Pour-soi. Tel est ce qu'implique la contemporanéité du monde et de la conscience. Tout commence avec la conscience et son intentionnalité, c'est-à-dire avec le sujet et la liberté qui lui appartient en propre. Sartre ne se donne donc aucun moyen de penser un avant de la conscience, un avant le sujet, son projet, son pouvoir néantisant et son choix constitutif. L'originel sartrien est le surgissement du Pour-soi. Or, nous l'avons vu, Lévinas écrit du sujet qu'il est responsabilité avant d'être intentionnalité. Il y a un temps d'avant la conscience, « pré-originel » écrirait Lévinas, un temps immémorial et « an-archique » ou encore sans commencement : le temps de l'appel, l'an-archie du temps où commence sans commencer ma responsabilité-pour-autrui. « L'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais est investie comme liberté. La liberté, n'est pas

nue. Philosophe, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire » (*Totalité et Infini*, p.83).

Nous avons parlé à l'instant du temps de l'appel, il est à notre avis tout à fait significatif de ce qui peut s'entendre par immémorial et an-archique. En effet, la responsabilité comme réponse est cette manière de répondre d'Autrui en répondant à l'injonction de son visage. Mais dès lors qu'il y a réponse, je suis en retard. L'appel me devance toujours, en cela il me demande et m'oblige, m'ordonne avant tout regard, il est visage nu, sans yeux, son regard est parole.

Injonction qui ne me laisse pas le choix ou plutôt le temps du choix « Tu ne tueras point » et « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». C'est cela moi-même, c'est cela que je suis : responsabilité-pour-autrui.

L'insupportable appel de la misère du visage m'ébranle et me met en question, sans même que je n'aie le temps de me poser de questions, ni même la question de savoir si je suis le gardien de ce visage. Je suis bousculé et hanté par un visage sans figure qui m'implore, me commande, m'oblige, me commande et m'élit moi dans mon unicité d'unique responsable.

Obsédé par ce retard irréversible, irrattrapable puisque tout a commencé, sans commencement, avant moi, et pourtant, c'est à moi et à personne d'autre de supporter cette nudité, cette fragilité et cette pauvreté. Responsabilité qui ne me laisse pas de répit et m'empêche toujours de fermer les yeux ou de me boucher les oreilles. L'appel m'appelle et le visage sans yeux me regarde toujours avec insistance : « l'œil était dans la tombe et regardait Caïn ». En cela la liberté est dérisoire, ou du moins cette liberté sartrienne qui persiste à nier et à se donner tout à elle-même pour elle-même jusques et y compris ses propres limites. Elle est devant ce pauvre visage suppliant, une froide fermeture sur soi, visant et saisissant

sans souci, pleine de certitudes, simple manifestation du conatus essendi ne se donnant jamais à supporter l'insupportable qu'est l'appel du visage. « Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question. »<sup>1</sup>

Le visage est précisément cette mise en question. Lorsque j'arrive pour répondre, tout a déjà commencé et je ne sais le commencement de ce qui a commencé – immémorial – *in medias res*, je suis totalement débordé par cet appel. Avant tout choix et tout engagement, je suis responsable d'Autrui parce que l'urgence de la responsabilité-pour-autrui est incommensurable.

L'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire ne fait déjà plus mystère, il s'agit à l'évidence de cette inquiétude pour Autrui qui se manifeste dans la responsabilité pour l'autre homme. Mais mettre en question la liberté ou, ce qui revient au même, la libérer de l'arbitraire et de sa claustration en soi, ce n'est pas nier la liberté ou la disqualifier. Il s'agit bien au contraire de repenser quelque chose comme une liberté sortie de l'être, une liberté soucieuse du visage de l'Autre, bref une liberté responsable, c'est-à-dire précédée par la responsabilité, ou plutôt dépassée, débordée de toutes parts par le pour-l'Autre propre à la responsabilité-pour-autrui. « Sans doute l'idée d'une responsabilité antérieure à la liberté – compossibilité de la liberté et de l'autre, telle qu'elle se montre dans la responsabilité pour autrui – permet-elle de conférer un sens irréductible à cette notion, sans porter atteinte à la *dignité* de la liberté [...] » (*Autrement qu'être*, p.197).

---

<sup>1</sup> Lévinas, *Totalité et Infini*, p.84.

Il s'agit donc explicitement de redonner un sens à la notion de liberté, c'est-à-dire à une liberté d'après la responsabilité-pour-autrui, d'après le harcèlement de l'appel, la bousculade du visage, le traumatisme du pour-l'Autre d'une part, mais aussi d'autre part, une liberté malgré la démesure de cette responsabilité et la priorité au prochain qu'elle signifie d'elle-même.

Tout se passe comme si la liberté avait encore à passer une épreuve, l'épreuve de la dissymétrie de la responsabilité jusqu'au sacrifice, pour devenir liberté-éthique. C'est pourquoi, on ne pourra dire ce qu'est réellement la liberté qu'après ce détour par ce que la philosophie d'Emmanuel Lévinas a de plus complexe à exposer de manière intelligible, à savoir l'asymétrie puis la « substitution », mais toujours avec cette idée que la notion de liberté doit être conservée, ou plutôt, que la liberté reste sensée.

Le conflit des consciences que nous avons exposé, et que Sartre entend comme la première rencontre entre le Même et l'Autre, a un moteur, une cause au sujet de laquelle on ne peut plus douter : la lutte pour la reconnaissance. En d'autres termes, il y a un véritable conflit des libertés. Rappelons la thématique d'Autrui par Sartre : il est un simple point de fuite, une manière de désintégration de mon monde, ce qu'il faut entendre comme une dé-centration de mon univers autour de moi et un regroupement, une recentration autour d'Autrui. Autrui c'est l'aliénation et même le vol de mon monde. Si l'Autre n'est pas un simple objet au milieu du monde, il est également un sujet pour lequel un monde existe, du moins, c'est ainsi que je

l'éprouve, et l'éprouvant comme sujet, je sais qu'il me pose comme objet de ce monde.

Le regard d'Autrui me fige, l'être-vu-par-autrui m'objective et je ne suis plus reconnu par cet Autrui comme sujet. Me voilà objet-regardé dans un monde aliéné par ce regard-regardant que du même coup je reconnais comme sujet libre. Mais puisqu'Autrui est un autre je, la réciproque est possible, la tentative de ressaisissement de moi-même et de mon monde se joue sur le plan de la reconnaissance par Autrui de ma libre subjectivité mon refus d'être chosifié est une chosification d'Autrui.

Deux libertés s'affrontent, se visent l'une l'autre réciproquement afin d'être reconnues comme telles. Mais ici, on le voit bien, le rapport à l'Autre est toujours intéressé je vise l'Autre afin qu'il me reconnaisse et la réciproque est toujours vraie. Sartre pose le problème de l'existence d'Autrui, nous l'avons déjà vu, dans la sphère ontologique, au plan de l'être. Dès lors, on comprend bien pourquoi Lévinas, pour sa part, propose une sortie de l'être, une relation (qui n'en est pas une) des-inter-essé(e).

Il s'agit d'éviter la violence, cette manière d'agir comme si l'on était seul au monde, comme si l'on était seul à agir. Précisément ce que fait la liberté lorsqu'elle rencontre une liberté qui du Même ou de l'Autre sera transcendance-transcendante ou transcendance-transcendée ? Autrement dit, la liberté, pour être pleinement liberté doit être sacrifice de la liberté d'Autrui et réciproquement. Il y a bien là une idée de liberté jusqu'au sacrifice, mais il s'agit de ma liberté d'abord et avant tout, et bien entendu du sacrifice d'Autrui. Nous sommes à l'opposé de l'éthique dès lors que la priorité est accordée au sujet, que l'Autre est toujours un autre-sujet égal à moi-même et que ma liberté passe avant la responsabilité-pour-autrui qui m'incombe. La logique de reconnaissance et de réciprocité des libertés est violence, elle pourrait même en être la définition première.

Or, si l'Autre n'est pas un autre moi-même, à côté de moi, s'il est l'Infini, si nous sommes séparés, la réciprocité est définitivement perdue et la dissymétrie apparaît. Il ne s'agit plus de reconnaître l'Autre, de le ramener au Même, mais au contraire de préserver son altérité, d'en être responsable, c'est-à-dire, d'en être le gardien. Ma responsabilité-pour-autrui est sans condition, elle ne dépend de rien ou plutôt, elle ne dépend jamais d'aucune réciprocité. La question de savoir si Autrui est responsable de moi ne se pose même pas, elle a la froideur de la question de Caïn après le meurtre de son frère.

La responsabilité qu'Autrui pourrait avoir à mon égard ne me concerne pas, « c'est son affaire », cela ne me regarde pas. Par contre son visage, lui, me regarde toujours et ma responsabilité à son égard n'a pas de pareil. « Selon Lévinas en effet, l'autre me concerne même s'il m'ignore, me regarde avec indifférence ou passe, affairé, sans me voir. L'éthique m'impose de quitter le terrain, violent et inéluctablement décevant, de la lutte pour la reconnaissance, de la rivalité et de la revanche. Le dénuement inscrit sur le visage d'autrui, fût-ce de celui qui n'hésite pas à me sacrifier à la cause de ses intérêts, *m'assigne* d'emblée responsable, *m'obsède* et me met en question même s'il refuse obstinément de me reconnaître ». (Catherine Chalié, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, p.100).

Ainsi, ma subjectivité de sujet et mon unicité d'unique sont-ils en jeu dans cette responsabilité démesurée pour mon prochain. Cependant cette démesure de ma responsabilité qui se manifeste dans l'asymétrie n'empêche pas une pensée de la liberté « [...] dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui [...] »<sup>1</sup> Pensée de la liberté qui n'est pas une pensée de ma

---

<sup>1</sup> Lévinas, *Autrement qu'être*, p.24.

liberté, mais une pensée de la responsabilité pour la liberté de l'Autre.

Tout se passe comme si, encore une fois, ma liberté n'était pas mon affaire, ce qui m'importe, c'est toujours la responsabilité-pour-autrui et dans ce cas précis, la responsabilité pour la liberté d'Autrui. Je suis responsable de tout et de tous, pour tout et pour tous. Dans cette « responsabilité-pour » qui déjà se profilait dans la phrase lévinassienne que nous venons de citer (« responsabilité pour les fautes et les malheurs des autres »), dans le « Pour-Autrui » de la responsabilité, je me substitue à l'Autre en tant qu'assigné par la responsabilité elle-même, alors que personne ne peut se substituer à moi en ce sens que je suis l'Unique responsable de tout et de tous, ayant toujours une responsabilité de plus que les autres.

Mon unicité d'unique se trouve renforcée par cette responsabilité poussée à l'extrême que rien ne peut mesurer, même pour en dire la démesure responsabilité-pour-autrui comme substitution. « Le non-interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. Rien n'est jeu. Ainsi se transcende l'être » (*Autrement qu'être*, p.184).

Voici notre *responsabilité jusqu'au sacrifice*. Il ne s'agit plus de répondre à ; ce qui déjà nous mettait en retard sur l'appel mais, nous permettait tout de même d'envisager la réponse comme responsabilité, il faut comprendre l'extrême responsabilité-pour-autrui de manière bien plus radicale : *répondre de*.

Répondre d'Autrui ou répondre de sa souffrance et de ses malheurs comme si j'en étais la cause, répondre de sa liberté et même répondre de sa responsabilité, non plus *comme* si j'en étais le garant, mais bien plutôt *parce que* j'en suis le gardien. Ainsi suis-je responsable d'Autrui, et je suis responsable de sa responsabilité même. Même de ses fautes je dois répondre.

La différence comme non-indifférence se trouve largement dépassée, ou plus exactement se voit-elle continuée par une pure responsabilité-pour-autrui, qui pensée jusqu'au bout, se donne sous les espèces de la substitution et de l'expiation pour Autrui.

Extrême inquiétude pour Autrui où l'Un s'épuise dans son Pour-l'Autre. Insubstituable substitution de la responsabilité-pour-autrui. Lévinas n'hésite pas à utiliser l'expression « l'Autre dans le Même »<sup>2</sup> pour nous faire entendre cette difficile notion de substitution. Or, c'est précisément aussi par « l'Autre dans le Même » que notre philosophe définit le sens. Tout se passe donc comme si la substitution était le sens dernier et paroxystique de la responsabilité-pour-autrui.

Merveilleuse responsabilité pour l'absolue extériorité qui, malgré la substitution, entend garder un sens à la liberté: sens comme Pour-l'Autre. *Liberté-pour-l'Autre*. Voici une expression tout à fait énigmatique, mais qui déjà semble signifier d'elle-même sa prise de distance à l'égard de la claustration en soi et de la violence de toute liberté de la force, de la décision autonome, de toute liberté ontologique.

---

<sup>2</sup> Par exemple dans *Autrement qu'être* à la page 181 « Non aliénation cependant - parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné. »



# IL N'Y A PAS DE RIVALITÉ RÉELLE ENTRE LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ

---

### A. LIBERTÉ ET HÉTÉRONOMIE

Malgré tous les bouleversements, malgré la priorité de l'Autre sur le Même, malgré mon assignation et mon obligation à répondre au visage qui m'appelle et surtout à répondre d'Autrui jusqu'au sacrifice, jusqu'à épuisement et enfin, malgré la destitution et la dé-situation de mon Moi, qui ne laisse plus que moi-même, c'est-à-dire moi dans mon unicité d'unique porteur du monde sur ses épaules, malgré tout cela, l'idée de liberté reste présente dans les écrits de l'auteur de *Liberté et commandement*.

Mais, nous avons bien compris en décrivant l'asymétrie du rapport éthique entre l'Un et l'Autre, puis ensuite en exposant la notion de substitution, que si la liberté était conservée, c'était au prix d'une transformation radicale de son acception. En effet, il est impossible de conserver cette liberté-refus qui en face de l'Autre, s'affirme en niant, se pose en s'opposant, impossible de penser la liberté comme une force aveugle, une

liberté du plus fort qui agirait comme s'il était seul au monde. Impossible tout simplement, parce qu'avant la question de l'être et du néant, avant le problème de l'opposition liberté/non-liberté, le Moi est fissuré, dé-clausturé, éclaté par le surgissement en face de lui du visage. Responsabilité-pour-autrui sans arché, an-archie du visage : l'éthique précède l'ontologie, la responsabilité précède la liberté.

Dès lors, il faut une liberté en accord avec cette responsabilité sans fin et sans commencement, une liberté à rebours de la liberté ontologique, de la liberté sartrienne (même si elle permet, nous l'avons vu, un questionnement éthique), une liberté travaillée de l'intérieur par cette inquiétude pour Autrui qui donne son infinitude à la responsabilité pour l'autre homme.

Autrement, dit, la liberté doit pouvoir se saisir comme une liberté-ouverture non pas simplement ouverture à, mais aussi et surtout, une ouverture pour l'Autre. Être-libre-pour-Autrui, voici sans doute une des manières de donner un sens à la liberté-pour-autrui. Il nous reste cependant à décrire cette liberté éthique, c'est-à-dire cette liberté d'après la responsabilité-pour-autrui, afin de bien comprendre ce qu'être libre pour l'Autre signifie.

Notons tout d'abord la difficulté apparente à la thématization d'une véritable liberté soucieuse de la fragilité d'Autrui avant d'être soucieuse d'elle-même, de l'étendue de son pouvoir et de ses propres limites. La liberté pour le prochain est précédée par la responsabilité-pour-autrui. Autrement dit, le souci de la préséance de l'Autre sur le Même, de la réponse au commandement du visage, de cet Autre qui est l'absolument extérieur, doit rester présent dans cette nouvelle idée de liberté. Une extériorité pure me commande et pourtant la liberté a un sens.

Cela étant, la tradition philosophique dans son ensemble s'accorde sur la nécessité d'une autonomie pure

pour saisir la liberté. En effet, lorsque Rousseau, par exemple, écrit dans le *Contrat social* « l'obéissance à la loi que je me suis prescrite est liberté, la pulsion du seul appétit est esclavage », l'idéal d'autonomie est affirmé avec force. Pour être libre, il faut s'obéir à soi-même. Si nous prenons en considération une philosophie qui nous intéresse davantage, l'existentialisme de type sartrien, nous nous rappelons que le Pour-soi est fondamentalement choix, mais choix pour soi-même de son soi, qui après coup s'avère universel.

Mais dès lors que l'Autre, l'extériorité intervient dans le Même, fissure le Pour-soi, mon monde m'est volé, il y a aliénation. Le seul moyen de ne pas être aliéné par l'extériorité est d'intérioriser ce qui m'est extérieur, de me réapproprier ce que je ne me suis pas donné à moi-même, c'est-à-dire d'infléchir l'altérité, de ramener tout Autre au Même. La préséance du Même, la priorité de mon Moi est donc condition de possibilité de ma liberté. Tout cela paraît absolument logique, d'une logique implacable : l'autonomie est la condition de possibilité et de pensabilité de la liberté.

Mais cette logique est la logique de l'ontologie pour laquelle il y va en mon être de l'être même, ce qui du même coup donne la priorité à la conservation de mon être l'oubli de l'Autre et la violence sont là en puissance. Avons-nous besoin de rappeler le conflit des libertés, la lutte pour la maîtrise d'Autrui, le combat pour la reconnaissance ?

« La valeur de la liberté n'est pas en question parce qu'elle échoue, mais parce qu'elle manque fondamentalement de justice et ne garantit aucunement la moralité. Le philosophe pense que la morale ne prend pas source dans la liberté mais dans la conscience de son indignité, non vis à vis des faits auxquels l'homme, malgré sa liberté, serait incapable de se mesurer, mais vis à vis d'autrui qui lui fait honte de sa « liberté meurtrière » »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> C. Chalier, Lévinas, *L'utopie de l'humain* pp.62-63.

Peu à peu, Autrui se trouve pris en compte dans la conception de la liberté. Autrui, c'est l'Autre, c'est-à-dire l'Autre autre, absolument Autre, absolument extérieur. Ainsi, la pure extériorité fait voler en éclats le principe d'autonomie : l'hétéronomie et la liberté ne sont plus antithétiques. Ouverture, réception, accueil de mon prochain avant toute autonomie autarcique. Ce n'est pas la liberté qui est exclue, mais la violence et l'autosuffisance de la liberté qui sont mises hors-jeu.

« Me voici ». Réponse à un appel qui me précède et me commande « Tu ne tueras point » et « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Nous avons encore en tête la magnifique interprétation de Lévinas c'est cela être toi-même.

Ainsi, un commandement, ou plutôt, une pure extériorité me commande, m'assigne à comparaître, m'oblige et pourtant ne m'asservit pas. En effet, ma réponse est un « Me voici », c'est-à-dire finalement que le commandement est simplement obligation à être moi-même. Il n'y a à l'évidence pas d'aliénation dans le fait d'être soi-même.

Assigné à être moi-même, je reste complètement libre. Je suis moi-même qui ne suis pas le Moi tout puissant, mais moi-même, adonné d'emblée – dans mon moi-même, dans la constitution de moi-même – à la responsabilité pour l'Autre : responsabilité infinie de l'Un pour l'Autre. Ainsi, une responsabilité infinie précède-t-elle une liberté finie. Et Lévinas d'écrire dans cette optique : « liberté finie, qui n'est pas première, qui n'est pas initiale ; mais dans une responsabilité infinie où l'autre n'est pas autre parce qu'il heurte et limite ma liberté, mais où il peut m'accuser jusqu'à la persécution parce que l'autre, absolument autre, c'est autrui. C'est pourquoi la liberté finie n'est pas simplement une liberté infinie opérant dans un champ limité. [...]. Liberté portée par la responsabilité qu'elle ne saurait endosser, élévation et inspiration sans complaisance – le pour l'autre du

sujet ne saurait s'interpréter ni comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté *initiale*), ni comme bienveillance naturelle ou « instinct » divin, ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice [...] » (*Autrement qu'être*, pp.197-198).

La liberté se voit non seulement investie, travaillée de l'intérieur par le pour-l'Autre de la responsabilité qui la précède, mais encore portée par cette même responsabilité. Responsabilité qui décidément porte et supporte réellement tout. La liberté par l'hétéronomie qu'elle suppose, c'est-à-dire en tant qu'elle est investie par l'absolue extériorité, se voit maintenant justifiée, il n'y a plus de raison, en effet, pour que la relation à l'Autre soit une « relation allergique à l'Autre »<sup>2</sup>. La justification de la liberté qui en fait une liberté finie n'est pas une pure réduction de la liberté, un quelque chose qui ferait violence à la liberté de l'Un, vis à vis de la liberté de l'Autre, qui limiterait le vouloir propre à cette liberté, mais il s'agit d'une limitation de pouvoir accompagnant la responsabilité pour l'autre homme, en ce sens précis qu'en face du visage d'Autrui, je ne peux plus pouvoir. La liberté finie, justifiée, éthique, s'entend donc comme une pure liberté-pour-autrui.

La liberté-pour-autrui est le grand Oui à l'Autre, face à ce visage sur lequel est inscrit Non (« Tu ne tueras point ! »). Grand Oui qui s'entend dans le pour-l'Autre, où l'Un est au service de l'Autre, qu'est cette liberté. La liberté est donc quelque chose comme un renforcement, une affirmation de mon unicité d'unique responsable-pour-Autrui, en tant qu'elle est un faire-pour-Autrui, faire ce pour quoi personne ne peut se substituer à moi qui puis me substituer à tous, c'est-à-dire faire ce que seul moi en tant que moi-même, je puis faire : *être responsable d'Autrui jusqu'à l'épuisement, jusqu'au sacrifice, être-pour-l'Autre.*

---

<sup>2</sup> Nous empruntons cette expression à Emmanuel Lévinas lui-même.

« Nous avons décrit, à partir de la situation de la responsabilité qui n'est pas utopique, la notion d'une *liberté finie*. Il existe une compossibilité de la liberté et de l'autre, qui permet de donner un sens à cette notion de liberté finie sans porter atteinte à la liberté dans sa finitude. »<sup>3</sup>

Le sens de cette liberté en tant que Pour-Autruï et cette liberté elle-même, nous pouvons finalement les nommer sans contradiction *responsabilité-liberté*.

### *B. L'IMBRICATION DE LA LIBERTÉ DANS LA RESPONSABILITÉ (ET RÉCIPROQUEMENT)*

La radicalité de nos deux philosophes est impressionnante. Ainsi Sartre n'a-t-il pas hésité à faire de la liberté un absolu infini. D'ailleurs, en dépliant sa pensée, il est possible d'avoir l'impression que tous les concepts, toutes les idées, toutes les notions, sont utilisés afin de mettre la liberté – cet horizon indépassable – entre les mains de la réalité humaine. Prenons par exemple la contingence, ne l'avons-nous pas qualifiée de contingence ontologique radicale ? Et Jean-Paul Sartre lui-même, ne fait-il pas dire au Roquentin de *La nausée* : « L'essentiel c'est la contingence » ? Terrible constat, certes, mais qui donne à la réalité humaine, ou plus exactement, au choix fondamental qui la constitue, tout son sens.

Dans une même optique, la notion de délaissement est certes angoissante, puisqu'elle met en lumière notre solitude existentielle dans le monde, entendons ici l'absence d'arrière-mondes, mais par là même, elle permet l'affirmation selon

---

<sup>3</sup> Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, p.205.

laquelle « l'homme est liberté » en ce sens que c'est à lui et à lui seul de créer son propre avenir. En parlant comme Sartre, nous pourrions dire que l'homme est l'être par le projet duquel le futur se futurise.

En somme, si l'homme est liberté, la liberté n'est plus simplement un attribut de la réalité humaine, mais l'homme et la liberté ne font qu'un.

Il serait ici possible de nous reprocher d'attribuer un propre à l'homme, alors même que nous avons écrit quelques lignes plus haut que le propre de l'homme est de ne pas avoir de propre, bref de nous reprocher de nous contredire. Mais, si la liberté est pouvoir néantisant et que l'homme est liberté, violence n'est pas faite à ce Pour-soi qui n'est rien, précisément parce que seule la liberté donne au Pour-soi cette possibilité de n'être rien *a priori*, rien de pré-défini ou encore, rien de pré-déterminé.

C'est donc à partir de cette liberté totale que peut s'envisager une responsabilité qui n'en est pas moins radicale. Aussi, il nous semble absolument fondamental de souligner une dernière fois l'ambivalence des définitions que l'auteur des *Cahiers pour une morale* donne à penser, et de la liberté et de la responsabilité. Ainsi avons-nous pu relever dans *L'être et le néant* que la responsabilité est « la conscience (d') être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet » d'une part, et d'autre part, dans l'article sur la liberté cartésienne (*Situations philosophiques* p.61 et sq.), il fallait comprendre la liberté comme « ce sentiment orgueilleux d'être le véritable auteur de ses actes. » Plus que d'une simple ambivalence, nous avons alors envie de parler de synonymie à propos de la liberté et de la responsabilité.

Dès lors, même s'il est incontestable que la responsabilité découle de la liberté, que nous sommes absolument responsables de nos choix, de nos actes et de leurs conséquences, il nous semble plus juste d'associer la liberté et la responsabilité, de les saisir toujours dans un

même mouvement et de poser l'existence dans le corpus sartrien d'une authentique *liberté-responsabilité*. D'ailleurs, n'avons nous pas pu envisager, sur le modèle sartrien d'une condamnation à la liberté, une condamnation à la responsabilité ?

Cependant, la sévère critique lévinassienne à l'égard de quelque chose comme un égoïsme de la liberté ainsi thématifiée, ne laisse pas intact ce que nous étions tentés d'appeler une éthique sartrienne. En effet, force est de noter la fragilité d'une responsabilité qui ne dépend que du sujet et de son absolue liberté. Même si le choix de l'irresponsabilité reste un choix et fait du sujet un être responsable de son irresponsabilité même, il n'a pas à répondre d'Autrui et n'a plus que la responsabilité « allégée » de lui-même à porter.

Notons, malgré tout, et à notre grande surprise, que lorsque la responsabilité est investie par la liberté, une réelle Morale reste possible. Cette affirmation est tenable grâce à ce que nous avons envie d'appeler « des intuitions lévinassiennes » fortes, que l'on peut trouver au cours des pages les plus inspirées des *Cahiers pour une morale*.

Effectivement, tout en conservant la notion de choix, Sartre, dans une troublante définition de la moralité, semble ne pas donner la priorité au Moi. « Il faut que la moralité se dépasse vers un but qui n'est pas elle. Donner à boire à celui qui a soif non pour donner à boire ni pour être bon mais pour supprimer la soif. La moralité se supprime en se posant, elle se pose en se supprimant. Elle doit être choix du monde, non de soi » (*Cahiers pour une morale*, p.11)

Choisir le monde avant soi, n'est-ce pas poser une liberté de choix et une responsabilité pour le monde choisi et non pour soi ?

Voici ce que peut être une *liberté-responsabilité* éthique.

Il s'agit de choisir un monde qui jamais n'est vraiment donné avant le choix, de répondre de ce choix et non pas de

répondre de soi. En d'autres termes, dans le cas présent, le Pour-soi ne se choisit pas lui-même en posant par la suite que son choix est universel, mais au contraire, il choisit d'abord un univers, donne la priorité au monde, et son choix de lui-même ne se manifeste plus comme la question principielle, principale et prioritaire.

Va-t-on pour autant pouvoir trouver chez Sartre une priorité possible ou effective de l'Autre sur le Même ? Serait-il possible de thématiser l'Autre-dans-le-Même tout en conservant, sans en altérer le sens, ce que nous avons appelé une liberté-responsabilité ?

Va-t-on pouvoir dépasser ou sortir de cette aporie fondamentale, dans la sphère éthique, qu'est le conflit des consciences, conflit qui se dévoile aussi et surtout sous la forme de l'affrontement des libertés ?

Lorsque Sartre pense le rapport relationnel du Même et de l'Autre, il en vient à écrire : « Mais je ne me borne pas à lui conférer une autre dimension d'être je me fais en outre le gardien de sa finitude. En ma liberté, elle, est à l'abri : je suis celui qui voit son dos et qui détournera de son dos le danger qu'il ne peut voir (ceci sans me détourner de mes fins propres – sinon ce serait sacrifice et négation de l'homme en moi.) [...] J'ai la confiance de la faiblesse secrète et contingente du projet que j'approuve et cette faiblesse je la fais être contre le monde ; je l'assume, je la prends en charge tout en l'approuvant ; je ne cesse de la défendre et de l'approfondir ; je la réintègre à l'humain en la dépassant à mon tour vers la même fin [...] mettre [Autrui] à l'abri dans ma liberté et le dépasser seulement dans la direction des fins de l'Autre » (*ibid.*, pp.523-524).

Ainsi, la fameuse lutte pour la maîtrise de la liberté d'Autrui se trouve-t-elle bien dépassée. Sartre propose du même coup la possibilité pour le Même d'être le garant de l'Autre, en reconnaissant la liberté de cet Autre, non plus en me

l'appropriant ou en étant aliéné par lui, mais bien au contraire, en voulant son but comme étant le mien. C'est précisément ce que notre philosophe nomme « conversion ». Entendons par là, la conversion éthique de ce qui relevait d'un plan ontologique.

Ceci étant, la conversion n'impose pas la priorité de l'Autre sur le Même. Malgré la conversion morale, cette priorité reste encore et toujours comprise comme le lieu privilégié d'une pure aliénation. Même dans cette sphère éthique dont relève les *Cahiers pour une morale*, il faut plutôt envisager une libre reconnaissance mutuelle des libertés. Dès lors, on ne peut éviter de voir réapparaître sous la plume de Sartre (du Sartre projetant de mettre en place les fondements de sa Morale), l'importance accordée à la reconnaissance et à la réciprocité. Cependant, l'éthique sartrienne n'en est pas pour autant, du moins à notre avis, disqualifiée ou encore inepte.

Au contraire, la cohérence de la pensée de Jean-Paul Sartre s'affirme et s'affine page après page dans ses *Cahiers pour une morale* en ce sens précis que la liberté y est nécessairement toujours pleinement entendue comme une liberté-responsabilité absolument totale et radicale. Les quelques lignes que nous venons de citer illustrent d'ailleurs parfaitement bien, qu'être libre, c'est être responsable de sa propre liberté en projetant et protégeant la possibilité pour Autrui d'être libre à son tour.

Même si, dans la logique sartrienne, tout sacrifice semble aliénant, il est toutefois impossible à notre philosophe d'envisager une Morale sans responsabilité, tout comme il lui apparaîtrait insensé de thématiser une liberté authentique sans responsabilité. Voici ce que nous appelons chez Sartre une pure *liberté-responsabilité*.

« Cette responsabilité absolue [...] est simple revendication logique des conséquences de notre liberté. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p.612.

L'inversion symétrique des questionnements sartriens et lévinassiens autour du problème de la responsabilité devient incontestable.

Si Sartre montre comment la responsabilité est investie par la liberté, Lévinas, pour sa part, pose sans cesse que c'est plutôt la liberté qui doit être investie par quelque chose comme l'inquiétude pour l'Autre afin de ne pas se transformer en liberté arbitraire et meurtrière.

En d'autres termes, comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer, la pure responsabilité-pour-autrui doit précéder et investir une liberté, qui sans elle, serait pour ainsi dire, sans visage. La liberté se voit ainsi transformée, remodelée, bouleversée, c'est-à-dire dérangée par une responsabilité infinie pour l'autre homme.

Le primat de la responsabilité n'est pas exclusif de la liberté, à condition que la liberté s'entende toujours d'emblée comme une liberté-pour-Autrui. Liberté-pour-Autrui qui, précisons le, ne signifie pas, contrairement à ce qu'en peut laisser penser une telle construction, que seule la liberté existe pour l'Autre, ou encore que je ne suis pas libre parce que je ne me soucie pas (prioritairement) de ma liberté. Bien au contraire, je suis évidemment libre et cette liberté participe d'ailleurs de mon ipséité, en tant qu'elle est à saisir comme être-pour-l'Autre.

Le Pour-Autrui qui travaille de l'intérieur la liberté, lui donne le sens de l'unicité de l'insubstituable se substituant pour le prochain. Ainsi, je ne suis pas responsable parce que je suis libre, mais inversement, je suis libre parce que je suis accueil d' Autrui, je suis libre parce que je suis un répondre d'Autrui comme réponse à Autrui, en somme, je suis libre parce que je suis responsabilité-pour-autrui, je suis absolument responsable de l'infiniment Autre.

Il devient même possible d'affirmer que je suis libre parce que je suis obligé par un commandement, parce que je suis nécessairement adonné au visage d'Autrui, parce qu'il y a une

priorité indubitable de ce visage sur moi-même, parce que de la mort de l'Autre je suis plus inquiet que de ma propre mort, et tout cela sans contradiction. Troublant paradoxe dont l'intelligibilité reste indéniable.

Je suis responsable pour Autrui avant tout choix et tout engagement, avant toute délibération ou décision possible. Effroyable responsabilité d'avant la liberté. Responsabilité infinie d'avant la liberté finie.

Il reste que la ressemblance entre la responsabilité-pour-autrui comme réponse de tout et de tous devant tous et cette nouvelle liberté qu'est la liberté pour l'Autre est frappante : « [...] elle est liberté d'un moi dont la responsabilité illimitée (non mesurée par la liberté et irréductible à la non-liberté) exige la subjectivité comme ce que rien ni personne ne saurait remplacer et la dénude comme passivité, comme soi en guise d'accusatif sans nominatif. La « liberté finie » n'est ni première ni initiale, car le pouvoir qu'elle anime veut sur fond de passivité plus passive que toute passivité, de passivité non assumable. Elle est finie parce qu'elle est relation avec un autre ; elle est liberté, parce que cet autre est autrui. »<sup>2</sup>

Si être libre, c'est réellement faire ce que seul moi je puis faire et que d'autre part, je suis le seul responsable, l'unique dont l'unicité d'unique s'affirme et se renforce dans et par cette responsabilité-pour-autrui, Unique ayant toujours une responsabilité de plus, c'est-à-dire moi sans quant à soi, toujours plus responsable que les autres ; comment de nouveau, ne pas être tenté de concevoir la responsabilité et la liberté comme de quasi synonymes ?

Deux synonymes ne se repoussent pas, ils ne s'excluent pas l'un l'autre, par définition deux synonymes ne peuvent pas être antithétiques il y a une compatibilité évidente entre la responsabilité et la liberté. Cette compatibilité ou cette

---

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, p.206

compossibilité est telle que la possibilité nous est donnée de parler d'une véritable *responsabilité-liberté*.

De nouveau, c'est par le constat de l'absoluité de la liberté sartrienne et par la description de l'infinie de la responsabilité lévinassienne, que nous avons pu nous permettre de poser une dernière inversion. Inversion qui, n'obéissant pas aux lois de la dialectique, n'est pas une opposition destructrice, en ceci que tous les termes inversés sont conservés sans être niés.

Ainsi en est-il de la liberté-responsabilité et de la responsabilité-liberté. Inversion féconde, s'il en est, dans laquelle le souci éthique a toujours pu s'exprimer dans la relation dialogique de deux philosophies de l'ouverture.

Tout le problème était de comprendre comment s'est ouverte l'ouverture, ce que peut impliquer que je décide de l'ouverture, ou que l'ouverture ait été ouverte avant que je n'ai pu en décider. Reste que, d'une manière ou d'une autre, l'ouverture est accueil, l'accueil responsabilité, responsabilité pour l'Autre, l'Etranger, le Prochain, le Lointain.



# CONCLUSION



Nous disions au début de notre questionnement sur la responsabilité chez Sartre et Lévinas, qu'il pouvait être étonnant de chercher dans le corpus sartrien quelque chose comme une Ethique, ou plus exactement, un souci éthique réel. Nous pensons maintenant, c'est-à-dire, au bout de notre réflexion, que ce qui est étonnant, c'est justement de pouvoir être étonné par ce choix. En effet, nous avons pu trouver au sein même du Pour-soi, un espace propre à l'accueil de l'Autre. Que l'Autre soit indéterminé, qu'il s'agisse d'un *alter ego* pour lequel l'*ego* prime sur l'*alter*, nous n'en disconvenons pas, nous l'avons même constaté, mais la responsabilité était tout de même toujours présente. La responsabilité travaillait de l'intérieur chacun des thèmes abordés.

Aussi avons-nous pu voir l'évolution de cette notion, qui au départ ne s'entendait que comme une responsabilité-pour-soi-du-Pour-soi et qui finalement s'est dévoilée dans son authenticité comme étant une responsabilité-pour-soi-pour-Autru.

Ce passage n'a été rendu possible que par le choix propre à la réalité humaine, réalité à faire, dont tout dépend, angoissée, « conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas ». Autrement dit, réalité humaine angoissée devant les choix à faire pour se faire, angoisse devant la liberté et devant la responsabilité. Nous aurions aussi très bien pu écrire de la même façon et sans aucunement en changer le sens, que l'angoisse de la réalité humaine est angoisse devant sa liberté, c'est-à-dire devant sa responsabilité en ce sens que liberté et responsabilité sont définies par Sartre dans les mêmes termes, ont donc un sens très proche, un sens si proche d'ailleurs, que pour être tout à fait exact, nous ne devrions jamais les séparer et toujours écrire *liberté-responsabilité*.

Sartre est souvent désigné comme un philosophe de la liberté, or nous pensons avoir montré qu'il était tout autant un

philosophe de la responsabilité, non seulement en ceci que c'est déjà une responsabilité que d'être libre, mais encore parce qu'il n'y a pas de liberté sans responsabilité, parce qu'il y a un prix à payer pour être libre et que ce prix se nomme responsabilité. Enfin, il nous est aussi possible de renverser cette proposition et d'écrire qu'il n'y a pas de responsabilité sans liberté. Si quelqu'un d'autre décidait pour moi, si j'étais absolument déterminé, il n'y aurait pas de sens à ce que je sois responsable c'est précisément ma finitude, c'est-à-dire le fait que je sois obligé de me faire (qui d'ailleurs n'est autre que ma liberté) qui me rend responsable de mon être même.

Dans la pensée sartrienne, liberté et responsabilité se mettent en lumière, se font briller l'une l'autre. La liberté et la responsabilité sont finalement tout autant l'une que l'autre au centre de ce "que nous pensons désormais pouvoir appeler sans hésitation une *éthique sartrienne*.

Et Sartre lui-même d'écrire, dans la lettre-préface au livre de Francis Jeanson *Le problème moral et la pensée de Sartre* « Puisque, en effet, l'existant est pour moi un être « qui a à exister son être », il va de soi que l'ontologie ne saurait se séparer de l'éthique, et je ne fais pas de différence entre l'attitude morale qu'un homme s'est choisie et ce que les Allemands appellent sa « *Weltanschauung* » ».

Ce Sartre de l'éthique, cette éthique sartrienne, éthique fondée sur la liberté qu'on ne peut plus sérieusement séparer de la responsabilité qui l'accompagne toujours, bref, cette éthique « existentialiste » de la responsabilité, tend à rapprocher notre philosophe d'Emmanuel Lévinas. Tout le problème est que ce rapprochement se joue sur le mode de l'éloignement, ce que nous espérons avoir réussi à montrer, grâce au fil conducteur qui a guidé notre réflexion jusqu'à présent une inversion symétrique entre les philosophies respectives de Sartre et de Lévinas. D'ailleurs s'il fallait donner une dernière preuve de la proximité frappante de ces

deux philosophes, il faudrait paradoxalement que nous nous retournions vers le tout dernier Sartre, qui dans ses entretiens avec Benny Lévy (*L'espoir maintenant*) affirme « Dans mes premières recherches, comme d'ailleurs l'immense majorité des moralistes, je cherchais la morale dans une conscience sans réciproque ou sans autre (j'aime mieux autre que réciproque) et aujourd'hui, je considère que tout ce qui se passe pour une conscience, dans un moment donné, est nécessairement lié, souvent même engendré par la présence en face d'elle ou même l'absence dans l'instant, mais l'existence de l'autre. Autrement dit, toute conscience me paraît actuellement, à la fois comme se constituant elle-même et dans le même temps comme conscience de l'autre et comme *conscience pour l'autre*. Et c'est cette réalité là, *ce soi-même se considérant comme soi-même pour l'autre*, ayant un rapport avec l'autre que j'appelle la conscience morale. »<sup>1</sup>

Sartre ne serait-il pas là à la recherche d'un Pour-Autruï plus direct, ne passant plus par le Pour-soi, n'étant plus un Pour-soi-pour-autruï, et du même coup, à la recherche d'une responsabilité d'emblée pour l'autre homme, c'est-à-dire où l'Un est toujours au service de l'Autre, voué au prochain ? Rien, malheureusement ne nous permet de le dire de manière affirmative. Reste que la fulgurance de l'intuition lévinassienne de Jean-Paul Sartre est ici éblouissante.

Cette proximité dont l'inversion est le sol se manifeste encore plus clairement dans la terminologie employée par nos deux auteurs. Effectivement, force est de relever des expressions plus que similaires utilisées non pas simplement de manière différente, mais bien plutôt avec des sens inverses.

Ainsi en est-il du « Pour-Autruï » que Sartre emploie à des fins essentiellement ontologiques, c'est-à-dire pour saisir l'être dans sa totalité, alors même que Lévinas en fait un

---

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

quelque chose qui fait voler en éclats toute idée de totalité, et du même coup, l'utilise avec son acception première, ou la plus évidente, à savoir son acception purement éthique le Même pour l'Autre où le Pour-l'Autre est ce qui constitue mon unicité d'unique, mon ipséité et finalement permet de donner un sens nouveau à la notion de subjectivité. Je ne suis moi-même qu'en tant que je suis pour-l'Autre. Être soi-même signifie être-pour-Autruï. « Dans l'humain une intelligibilité plus ancienne que celle qui se manifeste comme compréhension de l'être embrassable et ainsi constituable par la conscience et qui règne comme monde. Signification par transcendance, plus ancienne que celle qui régit l'esse, même si, à son tour, elle se laisse montrer dans le langage qu'elle appelle et suscite pour entrer dans des propositions à forme ontologique et ontique. »<sup>2</sup> Ainsi, le Même pour l'Autre se transforme-t-il en l'Autre dans le Même, en l'Infini dans le fini.

L'inversion se révèle donc avec force dans le Pour-Autruï que Sartre et Lévinas utilisent tout autant.

De même, « l'angoisse », notion qui a valu tant de critiques à l'existentialisme sartrien, se retrouve de manière récurrente dans les écrits de Lévinas. Le philosophe de *L'être et le néant* la définit comme cette « conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas », en d'autres termes, elle est la mise en lumière de l'inquiétante et oppressante liberté de la réalité humaine, c'est-à-dire de la responsabilité que l'homme doit assumer en tant qu'il est le seul maître de son existence angoisse comme révélation de la responsabilité du Pour-soi, qui en s'engageant d'abord doit supporter d'engager avec lui toute l'humanité.

Lévinas, quant à lui, nous décrit l'angoisse comme inquiétude, réveil (éveil dans l'éveil) et insomnie due à la fragilité, la misère, la pauvreté, la nudité, du visage. Angoisse devant sa mort à venir, sa mort prochaine. Merveilleuse

---

<sup>2</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, p.187.

angoisse du sujet toujours déjà gardien de son frère. Hétéronomie de l'angoisse où la mort de l'Autre m'inquiète plus que mon souci pour ma propre mort et malgré ma mort prochaine.

L'inversion de l'intentionnalité est précisément le propre de cette angoisse c'est par le visage, par l'appel de ce visage que je suis visé et élu seul responsable, insubstituable responsable avant toute intentionnalité. Angoisse de la sainteté, angoisse de l'éthique, c'est-à-dire angoisse de la pure responsabilité-pour-autrui.

Ici, dans l'angoisse, l'inversion se donne comme l'inversion maîtresse qui a travaillé en profondeur toute notre interrogation sur la responsabilité chez Sartre et Lévinas inversion des priorités, priorité au Pour-soi toute sartrienne, priorité à l'absolument Autre dans chacun des mots écrits par Lévinas. Quoi qu'il en soit, que la responsabilité soit d'abord pour soi avant de se révéler pour Autrui, ou que la responsabilité soit d'emblée pour Autrui sans qu'aucune centration sur soi n'intervienne jamais, elle reste toujours un poids, une charge à porter sur ses épaules. Autrement dit, la responsabilité est toujours indubitablement marquée du sceau de la radicalité.

La responsabilité est absolue ou elle n'est pas.

Nos deux philosophes ont certes emprunté des chemins différents, souvent inverses, chemins toujours féconds cependant, les menant alors jusqu'à un point de jonction une éthique de la responsabilité radicale.

Tout se passe comme si Sartre et Lévinas nous donnaient à penser des variations sur le thème de la responsabilité en répondant à la phrase de Tolstoï (qu'il n'aurait pas été étonnant de lire aussi bien sous la plume de Sartre que sous celle de Lévinas) selon laquelle « La tranquillité est une malhonnêteté de l'âme. »



# Bibliographie

## Œuvres de Sartre

*La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1937.

*La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

*Situations philosophiques*, pour, Paris, Gallimard, 1947.

*L'espoir maintenant*. Les entretiens de 1980. (En collaboration avec Benny Lévy), Paris, Verdier, 1991.

## Publications posthumes

*Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

*Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989.

*Les carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1995.

## Essais sur Sartre

Beauvoir (de) Simone, *La cérémonie des adieux* (suivi des entretiens avec Sartre août-septembre 1974), Paris, Gallimard, 1981.

Colombel Jeanette, *Jean-Paul Sartre. Textes et débats* tomes 1 et 2, Paris, Le livre de Poche, Librairie générale Française, 1985 (t.1), 1986 (t.2).

Jeanson Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1985.

Renaut Alain, *Sartre le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

Seel Gerhard, *La dialectique de Sartre, (Sartres Dialektik)*, Bonn, Bouvier, 1971.

### Œuvres de Lévinas

*Le temps et l'autre*, Paris, Arthaud, 1947. (P.U.F, 1983).

*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961. (Livre de poche, 1990).

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963. (Livre de poche, 1984).

*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974. (Livre de poche, 1991)

*L'au-delà du verset*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

*Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982. (Livre de poche, 1984).

*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1993.

*Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993.

*Liberté et Commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

*Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

### Essais sur Lévinas

Chalier Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

Plourde Simonne, *Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf, 1996.

Cahier de l'Herne, dirigé par C. Chalier et M. Abensour, Paris, éd. de l'Herne, 1991.

*La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas.* Sous la direction d'Arno Münster, Paris, Kimé, 1995.

## **Revue**

*Etudes phénoménologiques* n°12. (Consacrées à Emmanuel Lévinas), Ousia, 1990.

## **Ouvrage sur Sartre et Lévinas**

Munono Muyembe Bruno, *Le Regard et le Visage. De l'altérité chez Sartre et Lévinas*, Publications universitaires Européennes, Paris, Lang, 1991.

## **Autres ouvrages cités**

Cohen Albert, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade.

Camus Albert, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942.

Derrida Jacques, *L'éthique du don* (Colloque de Royaumont. Décembre 1990), Paris, Métailié, 1992.

Heidegger Martin, *Être et Temps*, Authentica, 1985.

*Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964.

Platon, *Le Sophiste*, Garnier-Flammarion.

Rousseau Jean-Jacques, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion.

## **Colloque**

XXXVI° colloque des intellectuels juifs de langue française.  
Sur Emmanuel Lévinas,  
(Intervention de Jean-Luc Marion sur la notion de  
transcendance.)

## **Filmographie**

Pierre-André Boutang, Entretiens avec Emmanuel Lévinas.

# Table des matières

INTRODUCTION.....	1
1-La confrontation Sartre /Lévinas autour d'un problème éthique: l responsabilité .....	1
2-La présentation d'Emmanuel Lévinas à Jean-Paul Sartre.....	
3-Une inversion symétrique entre Sartre et Lévinas au sujet de la responsabilité .....	
PREMIÈRE PARTIE QU'EST-CE QUE LA RESPONSABILITE ? .....	3
CHAPITRE 1 RESPONSABILITÉ POUR SOI.....	3
a - Un aperçu de l'ontologie sartrienne telle qu'elle est exposée dan L'être et le néant.....	5
b. L'apport de cette « ontologie phénoménologique » au problème de la responsabilité la possibilité du choix.....	4
CHAPITRE 2... OU RESPONSABILITÉ-POUR-AUTRUI ?.....	5
a. La critique lévinassienne de l'ontologie appliquée à Sartre.....	5
b. Le primat de l'éthique sur l'ontologie.....	6
CHAPITRE 3 COMMENT LE PASSAGE DE LA RESPONSABILITÉ-POUR-SO À LA RESPONSABILITÉ-POUR-AUTRUI EST-IL POSSIBLE ? .....	6
a. Le Pour-soi sartrien.....	6
b. Choix et démesure : le Pour-autrui de la responsabilité-pour- autrui ne doit-il pas primer sur le Soi ? .....	7
DEUXIEME PARTIE RESPONSABILITE ET SUBJECTIVITE .....	8
CHAPITRE 1 COMMENT AUTRUI N'EST JAMAIS LE MÊME AUTRE CHEZ SARTRE ET CHEZ LÉVINAS ? .....	8
a. Une manière d'alter ego.....	8
b. Autrui, un Alter sans Ego .....	9
CHAPITRE 2 SARTRE ET L'INTENTIONNALITE .....	9
a. L'intentionnalité husserlienne revisitée par Sartre .....	9
b. Le primat du Pour-soi .....	10
CHAPITRE 3 DE L' AUTRE QUI S'IMPOSE ET DE-SITUE LE MOI.....	11
a. L'intentionnalité à rebours.....	11
b. Que reste-t-il du sujet ? .....	11

TROISIEME PARTIE LIBERTE ET RESPONSABILITE.....	123
CHAPITRE 1	
UNE LIBERTÉ ABSOLUE, SOURCE OU SOL DE LA RESPONSABILITÉ .....	125
a. « <i>L'existence précède l'essence</i> ».....	125
b. « <i>Condamné à être libre</i> » <i>la morale sartrienne</i> .....	130
CHAPITRE 2 AUTRUI RETROUVÉ : LA LIBERTÉ REMISE EN CAUSE ?.....	137
a. <i>La responsabilité déborde la liberté</i> .....	137
b. <i>Asymétrie et liberté</i> .....	143
CHAPITRE 3 IL N'Y A PAS DE RIVALITÉ RÉELLE ENTRE LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ.....	149
a. <i>Liberté et hétéronomie</i> .....	149
b. <i>L'imbrication de la liberté dans la responsabilité (et     réciproquement)</i>	154
CONCLUSION	163
BIBLIOGRAPHIE .....	171
TABLE DES MATIÈRES .....	175

---

Achévé d'imprimer en novembre 1998

sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery – 58500 Clamecy

Dépôt légal novembre 1998

Numéro d'impression : 810126

*Imprimé en France*