

# Le rôle de la honte dans la formation de la subjectivité humaine chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas

*Magdalena Kozak*

**ABSTRACT** The purpose of the following article is to juxtapose and compare the concept of shame as seen by two contemporary French philosophers, Jean Paul Sartre and Emmanuel Levinas. The fundamental problem that is posed in this article concerns the role and significance of the impact of shame on the formation of human subjectivity. For both J.P. Sartre and E. Levinas, the subject attempts to bear the burden of being in a heroic way and the experience of shame proves to be an important experience in this process. Is it an ontological or ethical experience? Or perhaps metaphysical? For both J.P. Sartre and E. Levinas, shame is a relational experience, i.e., it occurs in relation to You. But does this Other have to come to me from outside? In Sartre's case, shame appears in the experience of the gaze of the Other, and it is a traumatic experience. The Other interferes with my freedom and challenges me as a subject. The experience of shame makes me aware of my subjugation by the Other. In Levinas, the experience of shame comes originally from within myself. The shame of my own existence demands justification. I can be ashamed in relation to myself. I can be a menace of myself. I don't need the presence of another human being for this. What unites and what separates the two philosophers in interpreting the experience of shame for human subjectivity?

**KEYWORDS** human subjectivity; Levinas, Emmanuel; Sartre, Jean-Paul; shame

✉ Magdalena Kozak, Jesuit University Ignatianum in Krakow, 26 Kopernika st. 31-501 Kraków, Poland  
✉ magdalena.kozak@ignatianum.edu.pl ☎ 0000-0002-2549-8007

©  FORUM PHILOSOPHICUM 27 (2022) no. 2, 211–35  
ISSN 1426-1898 E-ISSN 2353-7043

SUBM. 10 July 2022 Acc. 13 September 2022  
DOI:10.35765/forphil.2022.2702.13

En abordant le sujet de la honte telle qu'interprétée par Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas, tous deux extrêmement importants pour la philosophie du 20<sup>e</sup> siècle, force est de remarquer, d'emblée, que l'expérience de la honte, qu'ils ont décrite dans la perspective ontologique qui nous intéressera dans cet article, a certainement été une sorte de réponse à l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger présentée dans les années 1930.<sup>1</sup> Heidegger avait proposé sa vision d'une ontologie fondamentale comprise comme une tentative d'atteindre les structures absolument basales de l'être du sujet (les existentiels) et de dépasser ainsi la métaphysique grecque traditionnelle centrée uniquement sur l'être avec omission de la notion d'existence, qu'il tenait pour cruciale. L'on peut constater que ses émules dans le domaine de la réflexion sur l'existence humaine ont suivi le sillage tracé par son *Être et temps*. Alors que Heidegger tentait d'éclairer la condition de l'existence du Dasein en décrivant ses structures successives, Sartre et Lévinas, en empruntant le sentier qu'il avait frayé, montrent la lutte tragique du sujet avec les différentes facettes de cette existence<sup>2</sup>.

Le choix de ces deux philosophes français contemporains n'est pas fortuit. Ils font tous deux partie « des témoins importants de la situation spirituelle de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle » (Jędraszewski 1999, 97)<sup>3</sup>. Ils se penchent, avec angoisse et appréhensions, sur la condition de l'homme portant les stigmates de la Seconde Guerre mondiale, d'Auschwitz et du Goulag, ils travaillent sur leurs œuvres dans une époque de mépris et de haine pour autrui, dans lesquels ils recherchent la face contemporaine de l'humanisme qui pourrait sauver le sujet de l'autodestruction<sup>4</sup>. Dans leurs textes, l'on

1. À cet égard, il convient de mentionner l'une des études les plus récentes sur la phénoménologie française contemporaine, publiée par Jacek Migasiński, qui y analyse notamment l'influence de la pensée ontologique de Heidegger sur la première étape de la création d'E. Lévinas. Voici ses observations formulées à propos des écrits lévinassiens d'avant-guerre : « Selon toute évidence, il (Lévinas – note de MK) se réfère ici à l'ontologie fondamentale de Heidegger de la période de *Sein und Zeit* et, dans son essai, exprime “un profond besoin d'abandonner le climat de cette philosophie” » (Migasiński 2019, 102).

2. Marek Jędraszewski note que les chemins philosophiques de Sartre et de Lévinas partagent un point de départ commun, qui est la saisie primaire du sujet précisément sur le plan ontologique, ce qui, selon Jędraszewski, résulte de l'influence, entre autres, de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Jędraszewski écrit : « La première étape de la quête philosophique de Lévinas et de Sartre est marquée par les stigmates d'une ontologie née sous l'influence de la philosophie de Husserl et de Heidegger » (1999, 99).

3. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont les miennes.

4. Marek Jędraszewski, dans son analyse détaillée des parcours philosophiques de ces deux penseurs français, compare et oppose leurs points de vue, en y mettant en évidence de nombreuses similitudes et des différences, qui les ont tantôt rapprochés, tantôt éloignés (cf. Jędraszewski 1994).

peut voir une préoccupation commune pour la condition du sujet marqué par de multiples manifestations du mal, sujet perdu et empêtré dans une lutte solitaire avec sa propre existence. « Vivant plus ou moins à la même époque et rencontrant plus ou moins les mêmes problèmes, ils proposaient des solutions différentes : athées pour Sartre et religieuses pour Lévinas. Et pourtant, malgré ces différences initiales, leurs chemins se rapprochaient et formaient des intersections. Ils étaient trop éloignés pour mener des polémiques. Mais, dans le même temps, ils se tenaient trop près de l'angoisse de notre époque pour ne pas s'en rapprocher » (Tischner 1994, 5).

Dans cet article, nous examinerons comment et par quels moyens le sujet, sartrien et lévinassien, tente d'affronter héroïquement le fardeau de l'être dans ces différentes modalités et pourquoi l'expérience de la honte, un point commun dans les analyses des deux philosophes français, est un moment aussi difficile et crucial pour la constitution de la subjectivité humaine. Alors que chez Sartre, la perspective ontologique est fondamentale pour comprendre l'être-en-soi et l'être-pour-soi comme l'être-pour-autrui (ou, plus exactement, comme l'être condamné à subir l'Autre), l'évolution de la pensée lévinassienne sur la condition du sujet semble beaucoup plus compliquée. Dans ses textes d'avant-guerre, l'on perçoit clairement l'influence de la pensée ontologique de Heidegger, à laquelle Lévinas tente de faire face en développant la perspective de l'être et, du même coup, en allant au-devant des interprétations ontologiques de Sartre. Encore faut-il noter, à titre liminaire, que l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et le traumatisme de l'Holocauste déterminent le tournant ultérieur opéré dans la réflexion de Lévinas, qui se reflètera dans ses textes les plus célèbres publiés après la guerre. C'est dans ces écrits<sup>5</sup> que Lévinas exposera sa tentative de dépasser la perspective de l'être à travers la perspective du Bien et son projet de vaincre l'ontologie traditionnelle par la force de la transcendance et de l'Infini, provenant de la dimension de l'éthique<sup>6</sup>. Pour les besoins de cette étude, nous nous concentrerons toutefois uniquement

5. Les œuvres les plus importantes de l'après-guerre publiées par E. Lévinas, dans lesquelles la métaphysique traditionnelle de l'être et les analyses ontologiques d'avant-guerre sont dépassées au profit d'une éthique comprise comme philosophie première et d'une métaphysique du Bien, sont *Totalité et Infini* de 1961 et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974.

6. Jacek Migasiński admet la possibilité que, dès la première étape de son travail, Lévinas aurait pressenti la nécessité de dépasser la perspective ontologique au bénéfice de l'éthique comprise en tant que philosophie première. Il écrit : « Il est possible qu'à cette époque déjà, Lévinas ait eu une vague vision, cristallisée aux étapes ultérieures de son œuvre, selon laquelle une description adéquate de la condition humaine requiert une reformulation du discours philosophique traditionnel de manière à démontrer que le règne du bien se déploie au-dessus de l'être et que l'éthique est une métaphysique au sens de philosophie première » (2019, 102).

sur la période lévinasienne d'avant-guerre, en la considérant, d'une part, comme le début de son parcours philosophique, la première étape de la formation de sa pensée, définitivement ancrée dans la perspective de l'être (abandonnée par la suite), et, d'autre part, comme une étape nécessaire (et pourtant souvent marginalisée) pour comprendre ses analyses ultérieures de la condition du sujet.

En lisant en parallèle les textes de Sartre et de Lévinas consacrés à la formation de la subjectivité humaine à l'aune de l'expérience de la honte, un lecteur attentionné ne manquera pas d'y déceler une certaine intuition exploratrice que les deux penseurs partagent et qui ne les quittera plus jusqu'à la fin de leur activité créative. Nous tâcheront de mettre en lumière la conviction, commune aux deux auteurs (ou, plutôt, une conviction fondamentale), sur laquelle chacun d'eux construit individuellement toute sa philosophie : la condition d'un sujet solitaire est toujours façonnée par la présence de l'Autre, voire par la dépendance vis-à-vis de sa présence. Afin d'être lui-même, le sujet doit passer par une relation avec l'Autre. Mon Dasein dépend de l'existence de l'autre. Comme le décrit avec pertinence Józef Tischner : « Ce que je suis pour l'autre est décisif pour ce que je suis pour moi-même – l'autre me plonge dans un état de honte, et la honte fait de moi ce que je suis » (1999, 71). Dans cette dépendance fondatrice à l'égard de l'Autre, c'est précisément l'expérience de la honte qui apparaît comme un moment-pivot du processus de formation de soi, comme le soubassement de mon être, un vécu décisif pour mon existence. Sartre et Lévinas s'accordent sur cette position : l'expérience de la honte, qui se traduit par un état de nausée et de dégoût de l'existence, est une expérience ontologique fondamentale qui définit les assises du sujet. Pour comprendre pourquoi il en est ainsi, et par quels chemins les deux penseurs français arrivent à cette conclusion, nous reconstituerons leurs visions respectives du sujet enlisé dans la lutte avec son être.

#### LA NATURE DE LA HONTE CHEZ J.-P. SARTRE

Il n'est pas sans importance pour la problématique étudiée dans cet article, que la troisième partie de l'*opus vitae* sartrien *L'Être et le néant*, intitulée « Le pour-autrui », débute justement par une réflexion sur la nature de la honte. Les premières analyses de l'auteur se concentrent sur l'expérience individuelle et personnelle du moi, qui, semble-t-il, vit la honte comme une modalité de la conscience. Sartre commence par une description phénoménologique de l'expérience de la honte en tant que structure intentionnelle, dès lors qu'elle est toujours une expérience de *quelque chose*, principalement orientée vers quelque chose, et que « et ce quelque chose est moi. J'ai honte

de ce que je *suis* » (Sartre 2019, 259). Cette expérience nous fait pénétrer d'ores et déjà dans les profondeurs du sujet lui-même, en suggérant que la honte est une expérience fondamentale du sujet, qui confirme la relation puissante entre moi-même et mon « moi ». La honte, présentée comme une expérience originelle de l'un des aspects fondamentaux de mon être, arrime ainsi le sujet à la sphère ontologique et existentielle en même temps. Elle révèle la structure primordiale du moi, accessible à la réflexion, bien que la honte elle-même ne soit pas à l'origine un phénomène réflexif. J'ai honte de moi, de mon comportement, de mes actes, j'ai peut-être honte de ce que je suis, mais la position de Sartre n'admet nulle ambiguïté : « la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un* » (Sartre 2019, 259). Sartre n'exclut pas que la honte s'éprouve dans la solitude du sujet, y compris dans la réflexion, mais l'élément essentiel de la nature de la honte, auquel il sera le plus attentif, est son caractère relationnel. Les analyses ultérieures du philosophe montreront sans équivoque qu'il s'éloignera de plus en plus de l'expérience solitaire de la honte en tant que vécu intérieur pour se tourner vers l'enracinement de la honte dans la relation avec l'Autre. Sartre estime qu'une attitude réflexive (ou une certaine forme d'autoréférence) est incompatible avec la présence de l'Autre, qui me fait accéder à l'expérience de la honte. Cela montre très clairement la place et le rôle qu'il attribue à l'apparition de l'Autre dans ma conscience en tant que « catalyseur » (Sartre 2019, 260) de la formation de ma subjectivité. « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même », car c'est grâce à sa présence que « j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui » (Sartre 2019, 260). Autrui voit mes comportements inappropriés, mes gestes vulgaires, et ce n'est qu'alors que je me rends compte, précisément via l'expérience de la honte éprouvée en face de lui, de ce que je viens de faire et, indirectement, du fait même que je suis. Cette manière de penser semble caractériser une optique fondamentale du sujet perçu dans sa relation avec l'Autre. Il ne s'agit en aucun cas de vivre la honte comme une expérience émotionnelle, un sentiment de gêne qui me fait rougir et baisser les yeux, tant je suis abasourdi par ma maladresse. Il n'est pas non plus question d'une expérience psychologique ou morale subjective qui, chez différents individus placés dans une même situation, peut se produire ou non et, lorsqu'elle survient, son intensité variera en fonction des facteurs propres à chacun d'eux. Sartre décrit l'expérience de la honte comme foncièrement ontologique et existentielle, fondatrice de mon identité et, en même temps, dépendante de la présence de l'Autre. Certes, la honte se manifeste comme « un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive » (Sartre 2019, 260), mais ce n'est qu'une

description d'une impression que j'éprouve et que je peux essayer d'articuler. En revanche, la signification et le sens de cette expérience reposent tout à fait ailleurs et sont bien plus importants que la description subjective que je peux en livrer. La parole sartrienne qui semble cruciale dans ce contexte, et que nous commenterons plus extensivement ci-après, se lit comme suit : « la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. [...] On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau (Sartre 2019, 260). Ainsi, la position de Sartre sur l'expérience de la honte peut être résumée en deux thèses principales, qui seront discutées et expliquées plus en détail dans les chapitres suivants :

1. La honte est une expérience intrinsèquement ontologique, fondamentale pour mon existence, dont procède ma subjectivité. Afin de saisir pleinement les structures de mon être, j'ai nécessairement besoin d'une autre personne. L'être-pour-soi me renvoie originellement au pour-autrui. À défaut de cette expérience de rencontre et de relation avec l'Autre, je ne suis pas en mesure de me saisir pleinement en tant que moi-même. C'est autrui qui me constitue.
2. La honte est une expérience fondamentalement relationnelle. Dans la solitude, je ne peux que ressentir ses effets, ses conséquences, mais son sens et sa signification me renvoient automatiquement à l'Autre, qui génère en moi ce sentiment de honte : « ainsi la honte est honte *de soi devant autrui* ; ces deux structures sont inséparables » (Sartre 2019, 260).

#### LA HONTE COMME EXPÉRIENCE ORIGINELLEMENT ONTOLOGIQUE

Sachant désormais, à l'issue d'une analyse préliminaire, que la honte, fondamentale pour ma subjectivité, n'est pas simplement un vécu accessible à la conscience réflexive et qu'il est insuffisant de l'étudier uniquement sous l'angle de son intentionnalité, il y a lieu de s'interroger sur l'aspect clé de cette expérience. Sartre écrit explicitement que l'expérience de la honte me révèle quelque chose de mon être. L'expérience de la honte « colle » si fortement (Sartre 2019, 259) à ma subjectivité qu'elle se confond avec elle. C'est une expérience primaire à un point tel que « je l[a] vis simplement, je l[a] réalise sur le mode du pour-soi » (Sartre 2019, 259). L'intention de Sartre consiste à mettre clairement en évidence la signification principalement ontologique de la honte et d'en reléguer au second plan la signification cognitive. Pour mieux l'exprimer, il invoque la pensée de Hegel et son acte de reconnaissance et de confirmation, qui se produit précisément

dans l'expérience de la honte. En se référant aux analyses contenues dans *La Phénoménologie de l'esprit*, Sartre montre que l'apparition de l'Autre dans mon monde est un événement primordial pour l'existence de ma conscience, car il la confirme comme conscience de l'existence du moi en tant que sujet. En présence de l'Autre (grâce à son regard qu'il pose sur moi et qui me fait honte), le sujet s'appréhende comme conscience de soi, qui pourtant, dans son fondement, est pure identité avec elle-même, pur être-pour-soi (Sartre 2019, 275). Le résultat de cette expérience est la conviction que « moi = moi », que je suis moi<sup>7</sup>. Ainsi, Sartre souhaite démontrer que l'apparition de l'Autre et son regard qui me fait honte, me confirme dans mon existence de sujet, précisément sur le plan ontologique. Pour mieux l'illustrer, il rappelle l'acte de reconnaissance qui se réalise par la négation de l'Autre, décrit par Hegel<sup>8</sup> sur l'exemple du schéma du Maître et de l'Esclave. En effet, ces êtres-en-soi qui se font face ne confirment leur existence que dans l'acte de reconnaissance de l'autre comme autre-soi. « Ainsi le fait premier, c'est la pluralité des consciences et cette pluralité est réalisée sous forme d'une double et réciproque relation d'exclusion. Nous voilà en présence du lien de négation par intériorité » (Sartre 2019, 275). En s'inspirant de Hegel, Sartre montre que par le fait même d'être moi-même, je définis l'autre comme une être séparé, différent de moi et extérieur à moi. L'autre fait exactement la même chose à mon égard : « l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi (Sartre 2019, 275). Nous voilà l'un en face de l'autre (voire l'un opposé à l'autre) comme deux existences distinctes qui, paradoxalement, doivent pourtant se confronter, car c'est dans cette confrontation que se réalise l'acte fondamental d'affirmation de sa propre existence. Dans sa solitude, le sujet est incapable d'atteindre cette vérité ontologique. « En effet, c'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que

7. Dans son ouvrage *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia [A la recherche de la synthèse perdue. Jean-Paul Sartre et les paradigmes de la pensée philosophique]*, Małgorzata Kowalska (1997, 90-2) décrit d'une manière intéressante le thème sartrien de « l'être-pour-soi » et de la conscience de soi du sujet, en s'inspirant à cet égard de la philosophie de Hegel.

8. Józef Tischner, lui aussi, relève une influence marquée de la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave sur la réflexion développée par Sartre à propos d'autrui perçu comme une menace. Cependant, selon Tischner, l'application de ce modèle à la relation avec l'Autre exclut la possibilité d'une rencontre authentique. Dans les analyses sartriennes inspirées de Hegel, Tischner voit la description d'une séparation plutôt que d'une rencontre entre deux individus. « Quiconque m'approche alors que je suis occupé à épier autrui, est mon adversaire. De sa part, je ne peux m'attendre qu'à du mépris. De même qu'il n'y a pas de rencontre entre le Maître et l'Esclave [...], il n'y a pas de rencontre entre le contempteur et le méprisé. Le mépris dresse une barrière infranchissable entre les gens » (Tischner 1999, 72).

chacun est absolument pour soi ; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité » (Sartre 2019, 275).

Une telle analyse oblige Sartre de rejeter l'existence du *Cogito* solitaire comme point de départ sur lequel pourrait s'arc-bouter la philosophie. L'on ne peut pas résoudre le problème de l'existence du *Cogito* en partant de lui-même<sup>9</sup>. Il faut suivre la direction opposée : pour me comprendre comme un être-pour-soi, je dois d'abord commencer par reconnaître un autre être-pour-soi, un autre que moi, comme celui qui, en me regardant et en me faisant honte – et donc, en quelque sorte, en me niant et en me réduisant à un simple objet de son observation – confirme originellement mon existence. « ... [C]'est, au contraire, l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet. [...] [L]e chemin de l'intériorité passe par l'autre » (Sartre 2019, 275). Cette manière hégélienne de concevoir le sujet amène Sartre à conclure que mon existence est nécessairement médiée par d'autres existences et, plus précisément, par la reconnaissance de moi par l'Autre. Lorsque l'Autre me dévisage, en faisant de moi un simple objet de son regard, il affirme mon existence en provoquant en moi un sentiment de honte. Mon être dépend donc de l'Autre. « Tel j'apparais à l'autre, tel je suis. [...] Pour me faire reconnaître par l'autre, je dois risquer ma propre vie. Ainsi l'intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l'autre en mon être. Je suis, dit-il, un être pour soi qui n'est pour soi que par un autre. C'est donc en mon cœur que l'autre me pénètre » (Sartre 2019, 275–6).

#### LA HONTE EN TANT QU'EXPÉRIENCE RELATIONNELLE

Les analyses que nous venons de résumer conduisent Sartre à la profonde conviction que, puisque je suis un être-pour-soi grâce à la médiation de l'Autre, il ne faut en aucun cas opposer mon être-pour-soi à mon être-pour-autrui (car ce dernier est la condition du premier). Il en ressort que la relationnalité qui me lie à l'Autre est clairement mise en avant dans les analyses philosophiques de Sartre, et que l'expérience de la honte sera une illustration majeure de cette relationnalité inaliénable. Reste à savoir comment et par quels moyens l'Autre accomplit-il cet acte de reconnaissance et de confirmation de moi en tant que sujet existant. Son essentiel réside dans l'expérience d'être perçu par l'Autre, dans laquelle la honte se manifeste comme fondement concret et clairement défini de mon existence.

Pour mieux comprendre comment Sartre conçoit la honte en tant qu'expérience relationnelle, il est avisé d'examiner plus en détail son analyse

9. Ce problème est discuté plus en détail par Sartre dans sa *Liberté cartésienne* (Sartre 1946).

du regard<sup>10</sup>. Autrui est un être, un être-pour-soi, à qui je ne prête peut-être même pas attention, mais qui, lui, me regarde. Il semble que toute l'analyse phénoménologique de la vue et du regard, invoquée par Sartre, soit la clé pour comprendre la relationnalité de la honte. C'est par ce regard qu'il pose sur moi que l'Autre me traite comme un objet, objet de son regard, sans se dévoiler lui-même, mais en m'exhibant à moi-même comme celui qui a jusqu'ici demeuré *non-révéle* (Sartre 2019, 308). Je ne sais rien de moi-même, je ne fais pas l'expérience de moi-même (?), tant que je n'aurai rencontré autrui et ne serai devenu l'objet de son regard. « Autrui est certes la condition de mon être-non-révéle. Mais il en est la condition concrète et individuelle » (Sartre 2019, 308). Dans le regard d'autrui, j'acquies le statut d'un simple objet, objet de son regard, mais c'est précisément « cette relation d'objectité [qui] est la relation fondamentale d'autrui à moi-même » (Sartre 2019, 292). Le fait que l'Autre me saisisse comme objet de son regard me renvoie à l'expérience source de la relation primordiale, et non plus à la solitude qui, avant qu'autrui soit apparu et m'ait regardé, avait été la seule chose que j'avais à ma portée (Sartre 2019, 292). Le regard de l'Autre me rend à l'évidence que la structure première de l'être est « l'être-en-couple-avec-l'autre » et non pas la solitude, en me révélant ainsi que le caractère primordial de la relationnalité s'ensuit de cet « être-pour-autrui ».

L'expérience de l'être-regardé me parvient dans le processus impliquant autrui qui dévisage, ce qui, corolairement, fait naître la question du sens de ce regard. Qu'est-ce que cela signifie pour le sujet que d'être vu (par autrui) ? C'est précisément l'expérience de la honte ressentie au moment où je suis balayé par le regard d'autrui, qui me fait prendre conscience du sens de notre relationnalité. « Or, la honte, [...] est honte de soi, elle est reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge » (Sartre 2019, 300). Dans l'expérience de l'être-regardé, je me vis comme un simple objet du regard d'autrui. La base de mon être se situe en dehors de moi-même. Je ne suis qu'une simple référence à l'Autre. J'existe parce que l'Autre me voit, parce qu'il m'appréhende comme un être dans son regard<sup>11</sup>.

10. Marek Jędraszewski analyse ainsi le regard chez Sartre : « Car la rencontre est marquée par les stigmates de la honte. Elle naît sous l'influence du regard de l'autre, qui humilie le sujet, en le transformant en objet. Le moi ne peut pas se libérer de ce regard, puisque l'autre est totalement libre et procède, d'une manière complètement arbitraire et propre à lui-même, à une estimation de ce moi comme si c'était une espèce de chose » (1999, 103).

11. Małgorzata Kowalska écrit dans ce contexte : « Mon corps n'est un objet spécifique que pour l'Autre. C'est l'Autre qui, en me soumettant à la néantisation, suite à laquelle je deviens pour lui un être présent de la même manière qu'est présent le reste du monde, dote ma corporéité de traits que je ne peux m'attribuer que secondairement [...]. C'est l'Autre qui rend réelle mon actualité, me situe dans l'espace et dans le temps universel du monde,

Existerais-je si l'Autre ne m'embrassait pas de son regard ? Une telle expérience est nécessairement traumatisante. « C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard » (Sartre 2019, 300). Il est certes vrai que le regard de l'Autre me dévoile ma propre existence, mais, selon Sartre, cette expérience porte atteinte à ma dignité et me fait honte. Je ne vis cet acte de prise de conscience de ma propre existence, pourtant fondamental, que sous le poids du regard de l'Autre. Je suis l'objet regardé par autrui, qui me juge et m'évalue, et en même temps, par cet acte même, il fonde mon expérience de l'existence qui est la mienne. « Je suis [...] ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné, car le regard d'autrui embrasse mon être... » (Sartre 2019, 300).

Se peut-il que j'aie honte de cette dépendance à l'égard de l'Autre ? Car il m'apparaît comme libre, comme celui qui me transcende. Mon être n'est plus la liberté<sup>12</sup>, il n'est même pas ma possibilité, au contraire : mon monde se rétrécit sous le regard de l'Autre, puisque c'est lui qui me définit. « [A]utrui a à faire être mon être pour-Lui en tant qu'il a à être son être ; ainsi, chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre » (Sartre 2019, 301). C'est inévitablement une expérience difficile dans laquelle la honte joue un rôle central. « Mais cet être, la honte me révèle que je le suis. Non pas sur le mode de l'*étais* ou du "avoir à être", mais *en-soi*. Seul, je ne puis réaliser mon "être-assis" ; tout au plus, peut-on dire que je le suis à la fois et ne le suis pas. Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis » (Sartre 2019, 301). Voici la quintessence de la honte.

#### DE LA HONTE À L'ANÉANTISSEMENT EN PASSANT PAR L'ÉVASION

Dans les analyses qui précèdent, nous avons présenté l'expérience de la honte comme acte originel qui confirme mon existence. En ce sens, l'Autre apparaît comme celui qui, certes, remet en cause mon autonomie en faisant de moi un simple objet de son regard, mais nous nous sommes concentré

révèle mes propriétés physiques, psychologiques et sociales, en créant ainsi ma "nature" ou "essence" » (1997, 97).

12. Marek Jędraszewski relève une perspective commune présente, au stade ontologique, dans les œuvres de Sartre et de Lévinas. Il écrit : « Dans la vision ontologique de l'homme, si caractéristique des premières étapes du parcours philosophique tant chez Lévinas que chez Sartre, l'accent a été mis principalement sur la liberté du sujet, sur la liberté du moi, particulier et solitaire » (1999, 104). L'on peut cependant noter que, pour les deux penseurs, cette liberté apparaît comme un fardeau. Car chez Sartre, c'est une liberté constamment menacée par autrui, et chez Lévinas, elle est une lutte déchirante avec son propre être.

sur l'élément positif de cette expérience : sur l'acte de reconnaissance de mon existence. Il est maintenant temps d'aborder l'autre versant de la honte, résultant à l'évidence du premier et tout aussi important. Afin d'illustrer au mieux le cheminement de la pensée de Sartre, rappelons l'image qu'il a utilisée lui-même. Je suis seul dans une pièce fermée (Sartre 2019, 299–300, 302, 316). En face de moi, il y a une porte avec un trou de serrure. Quelqu'un se cache derrière la porte et moi, curieux, je me penche pour l'épier. Soudain, l'autre porte de la pièce s'ouvre et un troisième individu y pénètre en me surprenant en train de m'adonner au voyeurisme. Je déguste la honte dans sa plénitude. Je viens d'être pris en flagrant délit d'agissement immoral. Qui plus est, c'est mon corps, ma posture, qui trahit mon comportement indécent. Autrui s'assimile à mon ennemi. Celui qui, en me regardant et en faisant de moi l'objet de son regard, a vu une manigance que j'aurais préféré cacher. Mon manège a été démasqué et j'en suis confus.

Quelle facette de la honte cette situation révèle-t-elle ? Sartre répond : « je saisis que [...] je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref, que je suis vu » (Sartre 2019, 298). Il s'avère que le regard de l'Autre, qui fonde mon existence et qui est donc crucial pour celle-ci, peut cependant constituer une menace, une expérience porteuse de danger. L'expérience de la honte recèle ainsi une certaine dualité et, en même temps, une absurdité, si prégnante dans la philosophie de Sartre. En l'espèce, l'expérience de la honte qui me constitue comme sujet se rapproche de l'angoisse et de l'humiliation. Le sentiment que l'Autre me juge devient dominant<sup>13</sup>. L'Autre, qui, dans sa liberté absolue, a inopinément pénétré dans mon monde, fait figure de l'ennemi de ma liberté. En s'appuyant sur cet exemple, Sartre radicalise son langage. Dans « le regard guetteur » d'autrui, il voit une arme braquée sur moi et lit la domination empreinte de jugement que j'ai tendance à esquiver en voulant m'enfuir (Sartre 2019, 303). Selon Sartre, ce type d'expérience de la honte, vécu sous le pesant regard d'autrui qui me prend en flagrant délit, me conduit à l'anéantissement. « [J]e saisis simplement la mort de ma possibilité. Mort subtile : car ma possibilité de me cacher demeure encore *ma* possibilité ; en tant que je la *suis*, elle vit toujours ; et le coin sombre ne cesse de me faire signe » (Sartre 2019, 303).

13. Les questions de jugement, d'évaluation et d'humiliation résultant du regard de l'Autre dans l'expérience de la honte sont également abordées par Zbigniew Herbert qui, dans l'un de ses poèmes, écrit : « Quand j'étais très malade la honte m'a quitté / sans protester je dévoilais à des mains étrangères / je livrais à des yeux étrangers / les pauvres secrets de mon corps / ils pénétraient brusquement en moi en augmentant l'humiliation » (Herbert 1992). La voix du poète semble faire écho à l'interprétation sartrienne du regard dominant d'autrui.

Or, en même temps, autrui peut ignorer et annuler par son choix ma possibilité de me réfugier dans une encoignure. L'Autre (à l'instar du Maître hégélien) peut me démasquer, me reconnaître, me subjuguier et m'humilier par son regard jugeant. Dans cette image, Sartre dépeint clairement autrui comme un être-contre-moi qui, en réalisant ses possibilités (en exerçant sa liberté absolue), viole ma liberté absolue et réduit à néant mes projets. Cette déchirante expérience de la honte me révèle la vérité suivante : « Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités » (Sartre 2019, 304). Elle me fait comprendre que l'apparition d'autrui m'a ôté la maîtrise de la situation.

#### L'ESCLAVAGE DANS L'ENFER DE L'AUTRE

M'exposer au jugement et à l'appréciation d'autrui me laisse démuni dans mon existence et me dévoile la honte comme une expérience quasi traumatique. « Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des "esclaves" » (Sartre 2019, 306-7). L'expérience de la honte me fait ainsi prendre conscience du fait qu'autrui m'asservit et, de ce point de vue, apparaît comme un être-contre-moi, dont je suis pourtant originellement dépendant. « Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage » (Sartre 2019, 307). Cette posture d'esclavage, dans laquelle me placent le regard et le jugement d'autrui, est donc synonyme de danger pour mon existence, et l'expérience de la honte ne fait que le confirmer. L'absurdité de l'existence dans les relations avec autrui est également rappelée par Inez et Estelle, protagonistes de la pièce *Huis clos*, dont voici un dialogue :

INÈS : ...Nous sommes entre nous.

ESTELLE, avec insolence : Entre nous?

INÈS : Entre assassins. Nous sommes en enfer, ma petite [...]. Et personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. [...]  
Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres (Sartre 1994, 40-2).

L'Autre me regarde et fait ainsi de moi un simple objet, l'objet de son regard. Il me plonge dans la honte, laquelle fait de moi ce que je suis : un esclave de

l'Autre, que je voudrais fuir à tout prix, mais ne le peux pas, car cela signifierait mon anéantissement<sup>14</sup>. Me sentant surpris par le regard de l'Autre et, en même temps, jugé et humilié, j'ai tendance à dire que « l'Autre est un enfer auquel l'on ne peut pas échapper. Je suis condamné à la solitude, mais ma solitude est l'absence de celui que je désire et pour qui je suis » (Tischner 1999, 71). Si ce que je suis pour moi-même dépend de ce que je suis pour l'Autre, alors le regard de l'Autre me traumatise inéluctablement. Je n'ai aucun échappatoire. Je ne deviens qu'un objet de regard croulant sous la honte. Lorsque Garcin, le troisième personnage de *Huis clos*, prononce son discours final devant ses compagnes, il dit : « Ils avaient prévu que je me tiendrais devant cette cheminée, pressant ma main sur ce bronze, avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent... (Il se retourne brusquement.) Ha ! vous n'êtes que deux ? Je vous croyais beaucoup plus nombreuses. (Il rit.) Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le gril... Ah ! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril : l'enfer, c'est les Autres » (Sartre 1994, 93).

Une telle situation, autant traumatisante qu'inexorable, conduit nécessairement le sujet à des expériences extrêmes, dont la dernière qui mérite d'être mentionnée au moins en quelques mots, est la nausée – l'état de l'extrême épuisement du sujet face à l'absurdité de son existence, à l'absence du sens et à la lutte contre la servitude que l'Autre lui a infligée. La honte, qui chez Sartre est clairement liée au traumatisme de l'existence dans la dépendance vis-à-vis de l'Autre, donne la nausée. Mon existence est marquée dès le début par l'absurdité et le hasard, dominée déjà à la base par la présence de l'Autre. Le sentiment d'insignifiance qui en résulte fait de moi un esclave et une victime de l'Autre. Les moments de la honte sont autant des percées brutales de l'inéluctable absurdité, d'une tragique impuissance et du désarroi. Un autre protagoniste de *La nausée*, Roquentin, prononce une déclaration suivante : « C'est donc ça, la Nausée: cette aveuglante évidence ? [...] J'existe – le monde existe – et je sais que le monde existe. C'est tout. J'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de

14. Marek Jędraszewski commente ainsi la situation infernale causée par le regard d'autrui chez Sartre : « Avant que son regard ne se soit posé sur le sujet, ce dernier était quelqu'un d'absolument libre, se prévalait des possibilités les plus variées à travers lesquelles il devait encore se définir. Dès que le regard de l'autre le touche, il est défini comme une chose, et donc privé de sa propre liberté. Le regard de l'autre est constant et impossible à éviter. Par conséquent, il devient une malédiction qui pèse sur l'être humain. Il fait de la présence d'autrui un véritable enfer. L'homme ne peut répondre au regard d'autrui que par son propre regard, rempli de haine. Une rencontre de deux individus qui se situerait sur un même plan est tout simplement impossible » (Jędraszewski 1999, 103).

ma propre vie. De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale » (Sartre 1974, 173).

En résumé : L'interprétation de la pensée de Sartre, telle que nous la proposons, montre que la honte, au sens qu'il lui attribue, est une expérience fondamentale pour la subjectivité humaine. Dans sa récapitulation originale de l'analyse sartrienne, Józef Tischner qualifie l'existentialiste français de « témoin précieux de la fuite du corps vers l'intérieur de lui-même, de la fermeture aux autres, de l'évitement, de l'embarras » (Tischner 1995, 80). Le sujet est présenté comme « un refus incarné » qui se refuse à autrui, s'enfuit et se recroqueville sous le regard de l'Autre, auquel il est pourtant condamné. L'expérience de la honte chez Sartre dépeint l'Autre comme celui qui veut m'humilier, m'accuser et se moquer de moi. Et je n'ai aucun moyen de me défendre ou de m'y soustraire. La honte est l'expérience qui divise et éloigne les gens les uns des autres. Elle génère de la distance et de l'hostilité, nous met face à face en tant qu'adversaires jetés dans une situation spécifique. Comme l'écrit Tischner : « Dans un monde où les autres n'existent pas – dans un monde de solipsisme – il n'y a pas de possibilité de honte. La honte manifeste une intentionnalité élaborée : c'est une honte de quelqu'un, devant quelqu'un (vis-à-vis de quelqu'un), pour une raison. La relation la plus importante est celle qui "vise quelqu'un". J'ai honte devant toi. Peu importe la raison. Puisque j'ai honte, je te fuis. Or, tandis que je fuis, je te porte en moi. Toi, qui m'as rendu honteux, tu es en moi. Quand je me regarde, je me vois à travers ton regard » (Tischner 1995, 80).

Ainsi, la position de Sartre indique que l'homme découvre son être à la fois dans la honte et dans la nausée. La honte, tout comme la nausée, nous étreint, pour ainsi dire, de l'intérieur. Le constat que nous retenons comme capital pour notre réflexion est néanmoins celui que cette étreinte est causée par la présence d'autrui, qui vient à moi de l'extérieur. C'est en cela que pourrait consister l'intentionnalité dialogique de la honte<sup>15</sup>, selon la formule de Tischner.

#### LA LUTTE AVEC SA PROPRE EXISTENCE – E. LÉVINAS

Le deuxième personnage, tout aussi significatif pour la philosophie française contemporaine, et incontournable dès que l'on aborde le rôle de la honte dans la formation de la subjectivité humaine, est Emmanuel Lévinas.

15. Józef Tischner a abordé le caractère dialogique de la honte à de nombreuses reprises, en se référant majoritairement à la philosophie de Sartre et de Lévinas. Pour Tischner, la honte apparaît comme une expérience relationnelle. La honte peut diviser, mais elle peut aussi unir. Elle nous fait comprendre que nous sommes distincts et séparés, tout comme le sont les autres. Il s'agit toujours d'une sorte de dialogue avec l'Autre (Tischner 1999, 70-3; 1986, 73-5).

Dans cette étude, nous nous concentrerons principalement sur l'un de ses premiers essais, et l'un des plus marquants, ayant jalonné la première étape du développement de sa pensée sur la subjectivité humaine, à savoir *De l'évasion*<sup>16</sup>. Le choix de ce texte n'est pas fortuit, car il montre la convergence initiale de la réflexion sur la condition humaine de J.-P. Sartre et d'E. Lévinas, ainsi que de nombreuses similitudes du langage et de la nomenclature utilisés par les deux auteurs dans un laps de temps rapproché<sup>17</sup>. Sur moins de 40 pages de son opuscule, Lévinas caractérise une situation du sujet remarquablement similaire, à bien des égards, à celle décrite par Sartre.

Le sujet lévinassien est suspendu entre sa liberté et la volonté de la réaliser, et le fait brutal d'être, qui limite et viole cette liberté à chaque pas. Le sujet décrit par Lévinas est tiraillé par un conflit permanent entre le moi et le non-moi<sup>18</sup>, source de révolte motivée par le désir d'échapper à ce qui m'entrave dans le façonnement de mon identité<sup>19</sup>. Pareillement que chez Sartre, la condition première et originelle de l'homme est donc la lutte avec l'être qui apparaît comme un fardeau, une contrainte qui m'emprisonne, m'éreinte et me pousse à vouloir m'en libérer. Cependant, la lutte avec l'être, telle qu'envisagée par Sartre et Lévinas, affiche une différence fondamentale qu'il convient de souligner dès l'entrée de jeu : chez Sartre, le sujet se débat avec l'être d'autrui, qui d'une part le fonde, et l'anéantit de l'autre. Cette être d'autrui apparaît comme hostile et dangereux. Dans les écrits précoces de Lévinas, la lutte est livrée contre mon propre être, qui est une charge et une limitation excessivement lourde pour ma liberté. Or, la perspective ontologique elle-même (comprise par les deux penseurs

16. L'un des meilleurs spécialistes de l'œuvre de Lévinas, Jacques Rolland, souligne que cet essai peut être lu comme annonciateur de l'ensemble du parcours philosophique ultérieur de Lévinas (Rolland 1982, 46-51).

17. Les textes analysés dans cet article ont été écrits au tournant des années 1930. et 1940. L'aspect historique semble important pour la juxtaposition des vues de ces deux philosophes qui ont travaillé dans le même pays, pendant la période d'avant-guerre, cruciale pour l'Europe. *La nausée* de Sartre date de 1938, *L'être et le néant* de 1943 ; Lévinas a écrit *De l'évasion* en 1935/36.

18. Marek Jędraszewski, en commentant ce conflit qui se produit à l'intérieur du sujet, attire explicitement l'attention sur une espèce de désunion interne et souligne que la principale ligne de front de la lutte ne sépare pas le sujet du monde extérieur, mais se situe à l'intérieur du sujet déchiré. « Car il y a en elle (la conscience intérieure – MK) une sorte de dualisme : l'homme est lié à son être, qui pèse sur lui. Le véritable drame de l'homme ne se joue pas entre celui-ci et le monde, mais se ménage une "scène" au sein de l'individu lui-même – il se joue entre l'homme et son propre être » (Jędraszewski 1990, 26).

19. Lévinas écrit : « L'individu est appelé à desserrer l'étreinte de la réalité étrangère qui l'étouffe, mais pour assurer le plein épanouissement de sa réalité propre. La lutte avec l'obstacle est seule ouverte à son héroïsme ; elle est tournée vers l'étranger » (Lévinas 1982, 67).

à la fois dans la dimension existentielle et relationnelle), dans laquelle se révèle l'expérience fondamentale de la honte, permet de juxtaposer leurs points de vue respectifs.

Pour Lévinas, il est indiscutable que l'être lui-même comporte en son sein une sorte d'oppression et une tendance à l'asservissement du sujet. « La vérité élémentaire qu'*il y a de l'être* – de l'être qui vaut et qui pèse – se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé » (Lévinas 1982, 70). Ces mots font clairement résonner le message de Lévinas : l'être est un problème profondément enraciné dans ma construction en tant que sujet, un problème qui génère de la souffrance et un sentiment d'emprisonnement. Cette révélation de l'être se heurte presque automatiquement à mon refus et fait naître un besoin de révolte<sup>20</sup>. Désormais, la raison d'être de mon existence sera le désir, ou plutôt : le besoin (car ce mot acquiert une signification particulière dans la pensée de Lévinas) de m'évader.

#### DU BESOIN AU PLAISIR

L'essai de Lévinas s'articule autour du terme central d'évasion<sup>21</sup>, lequel, comme nous l'avons relevé dans les chapitres précédents, a occupé une place importante également dans les écrits de Sartre. L'on retrouve aussi, chez ce dernier, un sujet extenué par l'être (à cette précision près, qu'il s'agit de l'être d'autrui), aspirant à se libérer du regard inquisiteur de l'Autre et à esquiver sa puissance d'humiliation. Lévinas admet de plein gré que l'évasion « apparaît comme une condamnation, la plus radicale, de la philosophie de l'être par notre génération » (Lévinas 1982, 70), une philosophie de l'être qu'il qualifie explicitement de « maladie » (Lévinas 1982, 91). Toutefois, l'évasion visée par le titre de son essai ne consiste pas à chercher un refuge contre l'être lui-même. Son but essentiel est l'évasion elle-même, le dépassement de la sphère de l'être, le besoin exaucé d'aller au-delà<sup>22</sup>.

20. Dans son article, Cristian Ciocan attire l'attention sur le poids de l'être et le désir d'y échapper. Il écrit : « Être rivé à soi comme ne-pas-pouvoir-échapper-à-soi-même est interprété comme "fait brutal de l'être" » (Ciocan 2013, 201–19).

21. Fabbio Ciaramelli note que Lévinas lui-même a emprunté le terme d'« évasion » à la littérature française de fin du 19<sup>e</sup> siècle, en lui conférant un sens ontologique (Ciaramelli 1982, 550–70).

22. Jacek Migasiński note qu'à ce stade de son œuvre, Lévinas n'indique pas encore la direction que cette évasion devrait prendre. Pour l'heure, il voit le besoin (la nécessité ?)

La proposition de désertion de l'être, qui se réalise ainsi, se fonde sur le besoin d'excendance, qui, chez Lévinas, exprime l'être comme la structure la plus dangereuse, qui met en péril ma liberté et qu'il faut absolument transcender. « Ainsi, au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir » (Lévinas 1982, 73).

Le terme de besoin, introduit dans ce texte, est (et ne cessera de gagner en prégnance dans les écrits ultérieurs de Lévinas, après 1960) l'un des concepts (phénomènes) fondamentaux nécessaires à la compréhension de la condition du sujet. L'acception classique du besoin, renvoyant à la quête d'une satisfaction, quelle qu'elle soit, et révélant une déficience de notre être, semble à Lévinas totalement insuffisante. Il situe la source du besoin ailleurs, dans « le malaise » engendré par le conflit entre ma liberté et le fardeau de l'être. La raison en est que, dans la conception de Lévinas, la caractéristique la plus essentielle du besoin n'est pas sa satisfaction, et donc l'accession à une sorte de plénitude (serait-elle atteignable ?), mais l'affranchissement. « Il y a des besoins auxquels manque la conscience de l'objet bien déterminé susceptible de les satisfaire. Les besoins que l'on n'appelle pas à la légère intimes en restent au stade du malaise qui est surmonté dans un état plus proche de la délivrance que de la satisfaction » (Lévinas 1982, 79). Ainsi, la compréhension novatrice du terme « besoin » postulée par Lévinas implique un désir de dépasser un état insupportable plutôt que d'obtenir une satisfaction. L'angoisse suscitée par mon malaise ne peut pas être apaisée par la satisfaction d'un besoin. Dès l'époque de ses débuts, Lévinas annonçait l'orientation de sa pensée, amplement développée dans ses œuvres ultérieures, vers « l'au-delà de l'essence ». Car il n'est pas question de rechercher une quelconque totalité. Un besoin satisfait générerait une sorte de complétude, qui ne saurait pourtant pas libérer le sujet du fardeau de l'être. Il y va de la direction opposée : celle du dépassement, de la transcendance, de la prise d'azimut sur ce qui est différent. Ce n'est pas l'absence, mais l'excès de l'être.

Nous arrivons au dernier moment de la structure du sujet abordé par Lévinas lors de son cheminement vers la compréhension du sens de la honte : le plaisir. « Pour justifier notre thèse selon laquelle le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience, il nous faut envisager

d'abandonner l'être et de chercher une nouvelle voie pour l'existence du sujet : « Il indique seulement "une nouvelle voie" hors des structures de l'être, considérées jusqu'ici comme fondamentales pour l'existence humaine » (Migasiński 2019, 102).

le phénomène primordial de la satisfaction du besoin: le plaisir » (Lévinas 1982, 81). Dans l'interprétation lévinassienne, le plaisir, tout comme le besoin, se dote d'un sens nouveau. Si tant est que la fuite de l'être qui m'asservit et m'accable se transmue en réalisation du besoin de se libérer et d'aller au-delà de la sphère de l'être, alors la recherche de plaisir peut être considérée comme le but du besoin. Il est intéressant de noter que, pour Lévinas, le plaisir est de nature processuelle. Loin de surgir soudainement de nulle part, il se déploie progressivement, s'accroît et s'intensifie. Ce n'est pas un état passif, car la satisfaction d'un besoin ouvre toujours une nouvelle dimension (au-delà de l'état de malaise). Le dépassement de soi, la transcendance, l'aller au-delà, la perte de soi, l'extase, recherchés par Lévinas, se produisent dans le plaisir (Lévinas 1982, 50, 82). Le mouvement du plaisir vise à surmonter l'état de malaise. « Il est juste cependant de dire qu'il n'est pas le but du besoin, car le plaisir n'est pas terme. Il est processus et processus de sortie de l'être. Sa nature affective n'est pas seulement l'expression ou le signe de cette sortie, elle est cette sortie même. Le plaisir est affectivité, précisément parce qu'il n'adopte pas les formes de l'être, mais qu'il essaie de les briser » (Lévinas 1982, 83).

Il n'en reste pas moins que, et c'est là que Lévinas nous surprend, cette évasion est un piège. Elle ne peut pas réussir, car le plaisir n'est jamais suffisant. L'évasion suscite toujours une soif de répétition et d'amplification des sensations<sup>23</sup>. Elle fait miroiter une promesse qui ne sera jamais tenue, dès lors que la nature du plaisir est de se transcender, de monter en puissance. Par conséquent, conclut Lévinas avec nostalgie, le plaisir en tant que tel est déception et, dans une certaine mesure, tromperie (en raison du décuplement inscrit dans sa nature). « [Le plaisir] se conforme aux exigences du besoin mais il est incapable d'en égaler la mesure. Et au moment de sa déception, qui devait être celui de son triomphe, le sens de son échec est souligné par la honte » (Lévinas 1982, 84).

#### LA HONTE DE LA NUDITÉ EXISTENTIELLE

C'est par ce sentier que Lévinas nous conduit à la notion de honte, pivotale dans cet article, laquelle, comme chez Sartre, est le produit d'une lutte

23. Jacek Migasiński décrit une sorte de cercle vicieux intrinsèque à la lutte du sujet avec lui-même. Étant donné que le besoin n'est pas dirigé vers la réalisation d'un but, mais que son essence se résume en la fuite de l'être dont l'excès m'accule, il ne trouvera jamais accomplissement. « Dans cette perspective, le plaisir, lui aussi, en tant que finalité supposée des besoins, ou tout au moins de certains d'entre eux, en tant qu'une sorte de libération de l'être, se révèle trompeur – il revient toujours au stade du besoin provoquant ennui et sentiment de honte » (Migasiński 2019, 102).

maladroite avec son propre être<sup>24</sup>. Chez Sartre, la différence fondamentale réside dans la présence de l'Autre comme celui qui me précipite dans la honte. Dans les travaux précoces de Lévinas, l'expérience de la honte ne requiert pas la présence de l'autre, car elle résulte de mon propre combat contre moi-même. C'est une espèce de lest, « de poids mort au fond de notre être, dont la satisfaction n'arrive pas à nous débarrasser », et le fait même de son existence ne renvoie qu'à lui-même » (Lévinas 1982, 79). Ainsi, chez Lévinas, l'évasion se révèle – pareillement que chez Sartre – comme la structure interne du fait même de se poser, mais sans l'exigence de la présence du regard de l'Autre. Lévinas, en accord avec Sartre, admet qu'une explication de la genèse de la honte fondée sur le seul ordre moral est insuffisante, car la nature de celle-ci est bien plus profonde<sup>25</sup>. S'étant livré à quelques agissements immoraux, nous avons, certes, honte de nous-même et nous nous faisons la représentation de nous-même comme « d'un être diminué avec lequel il nous est cependant pénible de nous identifier » (Lévinas 2007, 25). Dès lors que le noyau du problème réside dans cette incapacité à nous identifier à nous-même, la honte puise ses origines dans le plan ontologique. « [T]oute l'acuité de la honte, tout ce qu'elle comporte de cuisant, consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger... » (Lévinas 1982, 85). Lévinas précise qu'il ne trouve pas suffisante l'interprétation de la honte en tant qu'expérience née de la solidarité avec son propre être, qui nous oblige à assumer la responsabilité de nos conduites immorales. Le but de Lévinas est de saisir la honte indépendamment de ces contingences.

Pour mieux exprimer ses intentions, le philosophe utilise le terme de nudité qui fait honte, tout en précisant qu'il n'entend pas (du moins dans ses débuts) la nudité corporelle. Lorsqu'il dit que la honte surgit chaque fois que nous n'arrivons pas à oublier notre propre nudité, il se réfère à la nudité existentielle, la nudité de mon être, qui ne peut pas se couvrir, cacher tout ce qu'il voudrait cacher. « La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir

24. Ciocan écrit dans ce contexte : « Nous avons vu que la nudité intervenait dans *De l'évasion* comme nudité du soi, dans la honte devant soi-même, comme fait de ne pas pouvoir se supporter soi-même, comme pesanteur de cette nudité, comme ce qu'on veut et cependant on ne peut pas cacher, donc dans une dimension négative » (Ciocan 2013, 201–19).

25. Jacek Migasiński note explicitement que « sous la plume de Lévinas, la honte, à défaut d'être un état psychologique ou moral lié à des circonstances fortuites, extérieures, est au contraire une structure ontologique, inhérente à l'homme dans sa corporéité » (Migasiński 2019, 102).

pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même » (Lévinas 1982, 86). Échapper au fardeau de son propre être est une velléité caduque. Les tentatives assidues de s'affranchir de la pesanteur de l'être, de réaliser le besoin d'excendance<sup>26</sup>, la recherche d'une sortie de soi-même, me plongent dans la honte, car je suis inapte à les mener à bien. Aucun plaisir, promettant de prime abord de combler mon besoin de liberté le plus profond, ne m'apportera le réconfort auquel j'aspire. Le processus de sortie de soi-même, de transcendance de l'être, semble être un chemin sans fin. Lévinas évoque la nudité de toute notre existence (dont le corps n'est qu'un élément parmi d'autres) : « La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être » (Lévinas 1982, 87). Dans cette optique, notre existence en tant que telle est déjà honteuse et, comme Lévinas renchérit dans ses écrits ultérieurs, ceux de l'après-guerre, cette honte réclamera une justification<sup>27</sup>. L'être n'est pas innocent. Il ne s'agit pas là d'une mise au jour du néant (ce que tentait de montrer Sartre), mais au contraire, de la totalité de notre existence<sup>28</sup>. L'être est en excès, et c'est précisément cela qui requiert une justification. « La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se *découvre* » (Lévinas 1982, 86). Par conséquent, la honte imprègne tous nos besoins, y compris ceux qui ont pu trouver satisfaction, et qui nous donnent le sentiment illusoire qu'il est possible d'échapper à notre propre être. Or, une fois assouvi, chaque plaisir laisse le sujet sur sa faim et exacerbe le besoin qui le plonge à nouveau dans un état de malaise. « L'être qui s'est gorgé retombe dans la déchirante déception de son intimité honteuse, car il se retrouve lui-même après la vanité de son plaisir » (Lévinas 1982, 88).

26. Marek Jędraszewski observe que par l'introduction du terme d'« excendance », Lévinas marque clairement sa prise de distances vis-à-vis de Heidegger et entend une tentative de développer sa propre doctrine philosophique. L'excendance est supposée exprimer la transcendance de l'être vers une existence supérieure, ce qui trouvera son expression dans les textes ultérieurs de Lévinas (cf. Jędraszewski, 1990, 25).

27. Cristian Ciocan commente ce problème en se référant à *L'évasion* de Lévinas : « Dans ce texte de jeunesse, c'est le côté négatif de la nudité qui intervient : le philosophe souligne la liaison entre la honte et la nudité, afin de souligner le caractère insupportable de son propre être » (Ciocan 2013, 201–19).

28. Marek Jędraszewski commente ce moment dans l'écriture de Lévinas en ces paroles : « En effet, les analyses de la honte et surtout de la nausée mettent en évidence la liaison du sujet avec lui-même, à laquelle nul ne peut échapper ni s'en extraire. L'homme est enchaîné à lui-même, il est une présence impitoyable du moi à moi-même. Car la source du besoin et de la souffrance qui l'accompagne n'est pas le manque d'être, mais au contraire, son trop-plein » (Jędraszewski, 1990, 30).

## LA NAUSÉE LÉVINASIENNE

Il convient certainement de souligner que les premières analyses de la honte, esquissées dans les écrits précoces de Lévinas, mènent au même point d'aboutissement que chez Sartre : à la nausée, qui est la quintessence du malaise. Alors que pour Sartre, la nausée marquait l'apogée de l'épuisement du sujet pliant sous le poids de la traumatisante présence de l'Autre, chez Lévinas, l'état nauséabond résulte de l'exténuation par son propre être. Contrairement à la vision de Sartre, la nausée lévinassienne ne vient pas de l'extérieur, de l'Autre ; je la ressens en mon for intérieur, car je suis tourmenté par moi-même – par la lutte avec ma propre existence que je n'ai aucun moyen de fuir. Cet état « nous enferme de partout. Mais il ne vient pas nous enfermer du dehors. Nous sommes soulevés de l'intérieur ; le fond de nous-même étouffe sous nous-même ; nous avons “mal au cœur” » (Lévinas 1982, 89). C'est en effet un moment important dans les analyses de la subjectivité livrées par ces deux philosophes, un basculement qui fait définitivement bifurquer le cours de leur pensée : pour Sartre, la menace vient toujours de l'extérieur, sous forme du regard humiliant de l'Autre qui, en me faisant honte, me rabaisse et me soulève le cœur. Chez Lévinas, il en va autrement : je suis une menace pour moi-même, la seule présence opprimante de mon propre être, auquel je ne peux échapper, suffit pour m'anéantir depuis l'intérieur de mon être. « Cette présence révoltante de nous-même à nous-même, considérée à l'instant où elle est vécue et dans l'atmosphère qui l'entoure, apparaît comme insurmontable » (Lévinas 1982, 89). Lévinas, comme Sartre, fait état d'un conflit identitaire fondamental, d'une lutte qui se poursuit à un niveau ontologique le plus élémentaire, d'une scission absurde. Cependant, alors que dans l'optique sartrienne ce conflit oppose le moi à ce qui lui est extérieur, selon Lévinas, le sujet affronte ce qui gît au fond de lui-même, ce qui vient de son for intérieur, et non pas d'un autre individu.

## RÉCAPITULATION

Sartre et Lévinas partagent le constat que la lutte philosophique avec l'être rend le sujet conscient de sa condition tragique tant sur le plan ontologique qu'existential. Devant l'inamovibilité de son rapport à l'existence, à son propre être, l'homme est contraint de s'engager dans un combat héroïque soit pour son propre être ou contre l'être de l'Autre (Sartre), soit contre lui-même (Lévinas). Jusqu'à un certain point, Sartre et Lévinas ont emprunté le même chemin, balisé par des étapes similaires : le désespoir d'être rivé à l'être aboutit, chez l'un comme chez l'autre, au besoin de révolte qui prend la forme de l'évasion et traduit le besoin de s'affranchir (du regard de l'Autre

chez Sartre ou du poids de son propre être chez Lévinas)<sup>29</sup>. Reste que toutes les tentatives de se dépêtrer de ce fardeau, d'échapper à l'Autre ou à soi-même, sont vouées à l'échec, car l'on ne peut pas se soustraire à l'être<sup>30</sup>. Toutefois, comme le reconnaît Lévinas, le besoin même de s'évader donne déjà matière à réflexion et rend le sujet conscient d'une donnée fondamentale : l'être me limite et fait figure de mon ennemi. Comme l'observe, dans ce contexte, le traducteur polonais et commentateur des œuvres de Lévinas, Marek Migasiński : « Dans sa nature, l'être est illimité, omniprésent, écrasant, terrifiant. L'être est "imparfait" non pas parce qu'il a des limites, mais parce qu'il regorge du besoin de se fuir lui-même » (Migasiński 2007, 45). Lévinas – tout comme Sartre – guide le sujet à travers la notion de besoin, qui ne résulte pas d'un sentiment de manque, mais de son contraire : de l'expérience de l'excès et du surplus (de l'être). Les deux penseurs affirment que le besoin naît d'un « malaise » qu'ils assimilent à un état nauséabond conduisant au dégoût de l'être<sup>31</sup>. Ainsi, le besoin d'évasion découle de l'état de souffrance du sujet<sup>32</sup>, piégé au sein de l'être, si bien que l'évasion elle-même est une fuite de... et non pas une aspiration à... Par conséquent, la satisfaction de ce besoin, tant pour Sartre que pour Lévinas, est impossible et aucun plaisir ne viendra consoler le sujet martyrisé par l'être.

Pour Sartre autant que pour Lévinas, l'expérience de la honte provoquée par cet état d'emprisonnement du sujet apparaît comme la quintessence de la lutte avec l'être (l'être d'autrui ou le sien propre). Tous deux, ils

29. Il convient de citer ici une excellente étude du problème de l'altérité dans la philosophie de Sartre et de Levinas publiée par Bernard Munono Muyembe, *Le regard et le visage: De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas- Préface d'Emmanuel Lévinas* (cf. Muyembe 1991).

30. Jean-Claude Sempé propose une interprétation intéressante de l'expérience de la honte chez Lévinas. Il soutient que la honte est une expérience à la limite de l'ontologie. Il écrit : « Ce qui fait la force de cette description phénoménologique, c'est que Levinas fait essentiellement de la honte une expérience vécue, à la limite de l'expérience ontologique : ici le jeu de mot serait facile de parler d'expérience hontologique si justement le « h » ne venait offusquer ce qui s'exprime dans cette expérience autour du dévoilement de l'être... comme si l'être même du moi s'y trouvait exposé, réduit au plus simple appareil de son essence et de son existence » (Sempé 2006, 109–27).

31. En analysant l'état de « malaise », Joëlle Hansel compare les points de vue de Lévinas et de Blanchot. Elle écrit : « Toute son acuité réside dans "l'impossibilité de fuir ou de reculer", dans "le fait d'être acculé à la vie et l'être" ». Serré dans un étau de la souffrance physique, l'homme malheureux ne peut ni la vivre, ni la fuir, il n'a ni présent, ni avenir, il ne peut pas, comme le note Blanchot, « passer à l'instant suivant » (Hansel 2008, 345–56).

32. C'est précisément la raison pour laquelle Tischner a remarqué que l'expérience de la honte est fortement liée à l'expérience de la douleur. Un sujet qui a honte est un sujet souffrant, transi de douleur existentielle, d'angoisse et de terreur, incertain de son existence (Tischner 1999, 71–3).

considèrent que le phénomène de la nausée est inextricablement lié à l'expérience de la honte qui, de surcroît, n'est pas dans son essence un état psychologique ou moral attribuable à des circonstances purement extérieures (Migasiński 2007, 46). La honte est conçue comme une structure ontologique profonde, fondant le sujet dans la sphère de son existence. Marek Migasiński le commente ainsi : « Nous avons honte de nous-même, nous avons honte de notre propre présence, la "totalité de notre existence" est honteuse » (Migasiński 2007, 46). L'on peut donc conclure que, même s'ils diffèrent dans leurs vues sur la genèse de la honte et de la nausée qui est le corolaire, ils arrivent néanmoins à un résultat final similaire. La honte est une expérience primordiale pour mon être, fondatrice de ma subjectivité, traumatisante au point de provoquer inmanquablement un état de nausée au sein du moi. La honte est révélatrice de l'insignifiance de mon existence, elle porte en elle un désespoir auquel je ne peux pas échapper et qui, telle une fatalité, me mène à l'anéantissement. « Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré : il l'est en tout cas pour toute tentative d'agir ou de penser. Et ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue toute l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : *c'est l'expérience même de l'être pur*, que nous avons annoncée depuis le commencement de ce travail. Mais cet "il-n'y-a-plus-rien-à-faire" est la marque d'une situation-limite, où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir » (Lévinas 1982, 90).

L'on peut donc observer que tant pour Sartre que pour le Lévinas précocce, l'expérience de la honte est identique à l'expérience de l'inéluctable état de non-sens contre lequel le sujet est impuissant. C'est ce sentiment d'impuissance face à la lutte avec l'être (le sien ou celui d'un autre) qui me donne la nausée<sup>33</sup>. La honte est le dévoilement de mon impuissance, la situation limite dont il n'y a aucune issue satisfaisante. L'expérience de l'être pur n'admet nul échappatoire. La nudité de mon existence, qui me fait honte, révèle l'inamovibilité de la nausée au cœur de ma condition ontologique. « Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous c'est

33. Nous pouvons trouver une comparaison intéressante de l'état de nausée chez Sartre et Lévinas chez Alejandro Macias Flores dans son article *L'expérience de la nausée et du travail comme évasion : Levinas et Sartre* (2017) et chez Michael J. Brogan, *Nausea and the experience of the il y a. Sartre et Lévinas sur l'existence brute* (2001).

la nausée elle-même. L'irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. [...] C'est l'impuissance de l'être pur dans toute sa nudité. Par là, enfin, la nausée apparaît aussi comme un fait de conscience hors rang » (Lévinas 1982, 91).

Cependant, il convient de noter une différence fondamentale qui, in fine, permettra à Lévinas de trouver une issue à cette impasse. Dans cette étude, nous nous sommes concentré uniquement sur la première étape de l'œuvre de Lévinas, datant de la période d'avant-guerre. Ses positions auront néanmoins évolué. Dans ses écrits d'après-guerre, il tentera à nouveau de chercher une alternative à l'état d'enfermement du sujet dans son propre être. Le problème de l'abandon des horizons de l'être et le désir, crucial pour son œuvre ultérieure, de s'élever au-dessus du plan de l'ontologie, conduiront Lévinas vers une rencontre avec l'Autre qui, contrairement à la vision de Sartre, lui apparaîtra comme l'unique source de salut pour la condition du sujet. L'entrée en relation avec autrui apportera une expérience de la honte nouvelle et différente de celle décrite sur les pages qui précèdent. Il ne restera plus qu'une honte engendrée par un rapport érotique charnel avec l'Autre, que Lévinas examinera en termes d'expérience éthique plutôt qu'ontologique. Une telle perspective semble toutefois étrangère à la pensée de Sartre et dépasse le cadre conceptuel de cet article.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Brogan, Michael. 2001. « Nausea and the experience of the il y a. Sartre and Levinas on brute existence. » *Philosophy Today* 45 (2) : 144–53. <https://doi.org/10.5840/philtoday200145248>.
- Ciaramelli, Fabio. 1982. « De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas. » *Revue Philosophique de Louvain* 80 (48) : 553–78.
- Ciocan, Cristian. 2013. « Le problème de la corporéité chez le jeune Lévinas. » *Les Etudes philosophiques* 2 (105) : 201–19. <https://doi.org/10.3917/leph.132.0201>.
- Flores, Alejandro Macias. 2017. « The experience of Nausea and Artwork as Escape : Levinas and Sartre. » *Revista de filosofía Open Insight* 8 (14) : 69–89. <https://doi.org/10.23924/oi.v8n14a2017.pp69-89.185>.
- Hansel, Joëlle. 2008. « Être juif selon Lévinas et Blanchot. » In *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot. Penser la différence*, édité par Eric Hoppenot and Alain Milon, 345–56. Paris Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Herbert, Zbigniew. 1992. « Wstyd. » Consulté le 11 avril 2022. [https://poezja.org/wz/herbert\\_zbigniew/26478/wstyd](https://poezja.org/wz/herbert_zbigniew/26478/wstyd).
- Jędraszewski, Marek. 1990. *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha.
- . 1994. *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Levinas*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- . 1999. *Homo: Capax Alterius, Capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*. Poznań : Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Kowalska, Małgorzata. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warsaw : Spacja.
- Lévinas, Emmanuel. 1982. *De l'évasion*. Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana.
- . 1961. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Hague : Martinus Nijhoff.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Hague : Martinus Nijhoff.
- . 2007. *O uciekaniu*. Warsaw : IFiS PAN.
- Migasiński, Jacek. 2007. « Posłowie. » In *O uciekaniu*. Warsaw : IFiS PAN.
- . 2019. *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*. Warsaw : PWN.
- Muyembe, Bernard Munono. 1991. *Le regard et le visage : De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Levinas – Préface d'Emmanuel Levinas*. Bristol : Peter Lang.
- Rolland, Jacques. 1982. « Annotations. » In *De l'évasion*, 102–5. Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. « La liberté cartésienne. » In *Descartes 1596–1650*, 3–15. Genève : Trois Collines.
- . 1974. *La Nausée*. Paris : Gallimard.
- . 1994. *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris : Gallimard.
- . 2019. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Éditions Gallimard.
- Sempé, Jean-Claude. 2006. « De la honte existentielle à la honte liée au symptôme névrotique. » *Le Coq-héron* 1 (184) : 109–27.
- Tischner, Józef. 1986. « Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa. » *Annalecta Cracoviensia* 18 : 58–83.
- . 1994. « Wstęp. » In *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej : 5–8.
- . 1995. « Dramat cielesności – krajobraz wstydu. » *Znak*, 76–87.
- . 1999. *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak.