

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

The Face, its Gaze and the encounter with Otherness: from Sartre, through Lacan, to Levinas

Moncef CHERNI ^{1*}

¹ Université de Carthage – (Tunisie), chernimoncef@yahoo.fr

Date de réception:28/09/2025

Date d'acceptation:05/02/2026

Résumé :

Partant de l'approche étymologique du «visage», cet article montre que le mot «visage» dérive du latin « videre » qui veut dire « voir » et il met ainsi en exergue le sens du « regard » qui émane du «visage». Ensuite, pour bien définir cette notion du regard, cet article en déploie plusieurs approches (philosophiques, psychanalytique et anthropologique). Il commence par interroger d'abord Sartre ensuite Lacan et enfin Levinas. Quant à Sartre, il pense que le regard, objectivant autrui, est une source de son aliénation et une menace constante de son honneur et de sa liberté. Par contre Lacan place le regard entant qu'« objet a », objet cause du désir autour duquel tourne la pulsion *scopique*. Tandis que Levinas engage le regard éthiquement dans l'altérité et la responsabilité. Et il souligne sa personnalité, sa transcendance et son infinie expressivité.

Mots-clés : Regards ; Sartre ; Lacan ; Levinas ; Transcendance.

Abstract:

Starting from the etymological approach of the « face », this article shows that the word « face » derives from the Latin « videre » which means « to see » and it thus highlights the Meaning of the « gaze » which emanates from the « face ». Then, to properly define this notion of gaze, this article deploys several approaches (philosophical, psychoanalytic and anthropological). He begins by questioning Sartre first, then Lacan and finally Levinas. As for Sartre, he thinks that the gaze, objectifying others, is a source of his alienation and a constant threat to his honor and his freedom. On the other hand, Lacan places the gaze as an « object a », object cause of desire around which the *scopic* drive revolves. Whereas Levinas ethically engages the gaze in otherness and responsibility. And he underlines his personality, his transcendence and his infinite expressiveness.

Keywords: Gazes; Sartre; Lacan; Levinas; Transcendence.

* Auteur correspondant.

1.Introduction

Le *Nouveau dictionnaire étymologique* (Nouveau Dictionnaire Étymologique, 1964) indique que le mot « *visage* » vient de l'ancien français « *vis* », usité jusqu'au XI^e siècle, et dérive du latin « *visus* », qui est le participe passé substantivé de « *videre* », qui veut dire « *voir* », en français.

Le *Dictionnaire illustré Latin Français* (Gafiot, 1934) montre, qu'à partir de la racine latine « *videre* », on obtient d'innombrables dérivés.

L'approche étymologique en vue d'appréhender l'origine et l'évolution du mot « *visage* », nous a permis de mettre en exergue le sens de « *l'action de voir* » donc du « *regard* », mais encore le sens de « *l'appel et l'invitation à voir* ».

Parce qu'il est matériel, le visage est phénomène, c'est-à-dire ce qui apparaît, se montre, se révèle : nous ne choisissons pas souvent d'être ou non notre visage, ni de le manifester ou non. Comme tout phénomène, il se voit, se livre au regard, se rencontre, c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans l'espace et dans le temps de la perception. « *En tant qu'il est perçu, le visage est passivité plus passive que toute passivité, vulnérabilité sans limite* » (Dugravier-Guérin, 2012, p.21)

Si le visage s'impose dans le cadre de l'espace et celui du temps et qu'il soit immédiatement vu et rencontré, le regard qui lui donne expression, semble le plus déterminant, le plus vivant et le plus expressif. Outil, intermédiaire nécessaire de la rencontre, il en constitue aussitôt le point de croisement. Dans l'intention de mieux comprendre et appréhender le concept du « *visage* » et celui du « *regard* » nous en proposerons plusieurs approches. Plus précisément, nous orienterons la réflexion dans une quadruple direction. En premier lieu, nous commencerons par Sartre en essayant de comprendre son élaboration philosophique du concept du regard. En second lieu, nous approfondirons l'approche présentée par Lacan afin de proposer une appréhension psychanalytique du sujet. En troisième lieu, nous interrogerons Levinas en développant son approche éthico- phénoménologique du regard. Et en dernier lieu, dans le prolongement de cette démarche éthique, nous tenterons d'approfondir l'approche levinassienne du visage et d'en saisir le déploiement complexe afin de définir, de manière pertinente, les traits de ce visage en tant que *phénomène* et de déterminer les conditions de sa rencontre et de sa relation avec l'Autre.

2. L'approche philosophique de Sartre : Le regard, objectivant Autrui, menace constante pour son honneur et sa liberté

Au préalable, nous distinguons deux dimensions essentielles du regard : celui que je pose sur autrui, appelé « *regard-regardant* », et celui qu'autrui dirige sur moi, « *regard-regardé* ». Jean-Paul Sartre s'est principalement intéressé à ce second aspect, en décrivant les yeux comme neutres, dissimulés derrière un masque « *qui est pur renvoi à moi-même.* » (Sartre, 1943, p. 316). Par ailleurs, il semble clair que les exemples mobilisés par Sartre pour étayer

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

sa réflexion, renvoient souvent à des situations où l'individu, surpris ou déstabilisé, est saisi par le regard d'autrui. Celui-ci vient le menacer, l'envahir de honte et d'humiliation, lui faisant perdre sa liberté et le réduisant à une forme d'« esclavage » : « *être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté.* » (Sartre, 1943, pp. 326-328) Afin de mieux définir le concept du regard tel qu'il a été appréhendé et élaboré par Sartre, suivons un exemple choisi par le philosophe français. Je suis installé dans un jardin public. Près de moi, des chaises sont alignées sur un terrain herbeux. Un homme passe à côté d'elles et je l'observe marcher. Pourtant, je ne le perçois pas comme une simple chose parmi d'autres. Certes, je le saisis comme un objet, mais avant tout comme un homme, car je sais qu'il ne peut jamais être réduit à une chaise ni assimilé aux choses inscrites dans l'espace et le temps. Pourquoi ? Si je distingue cet homme des choses, c'est parce qu'il est, comme moi, capable de qualifier cette pelouse ou ces chaises, de les percevoir comme je le fais. Je prends alors conscience que le monde que je croyais mien est soudain partagé, voire « volé », par autrui. Ce monde qui était le mien et qui était centré sur moi, m'apparaît désormais, par l'irruption d'autrui, comme étant aussi le sien.

Ce déplacement d'un monde centré sur moi vers un monde ouvert à autrui s'effectue à travers « *la centralisation que j'opère dans le même temps.* » (Sartre, 1943, p.313). Cependant, autrui continue à être un objet pour moi. Je ne peux pas affirmer que mon monde m'échappe de lui-même ; en réalité, il m'échappe à travers autrui. Par son regard, autrui provoque une destruction partielle de mon monde, autrement dit dans les limites contenues de celui-ci, à la manière d'une cavité de vidange; le regard constitue ainsi une faille ontologique par laquelle mon monde se dérobe constamment. Le conflit des consciences trouve ici, dans le regard, une seconde manifestation. Cette « *destruction* » du monde par autrui doit toutefois être comprise symboliquement. Cela signifie qu'autrui continue calmement à vivre sa vie. Je suis là, assis au café. Autrui peut poser les yeux sur moi sans réellement me voir ni m'entendre, parfois même en me tournant le dos, absorbé par ses propres occupations — lire un journal, boire un café ou discuter. Pourtant, lorsque j'observe ces gestes, je comprends que la véritable rencontre avec autrui se joue dans le regard. « *Au milieu du monde, je peux dire « homme-lisant » comme je dirais « pierre froide », « pluie fine » ; je saisis une « Gestalt » close dont la lecture forme la qualité essentielle et qui, pour le reste (...) se laisse connaître et percevoir comme pure et simple chose temporo-spatiale.* » (Sartre, 1943, pp. 313-314)

Par le regard, je transforme autrui en objet, et celui-ci fait de même avec moi. C'est dans cette seule mesure qu'autrui n'est pas véritablement constitué mais seulement rencontré, ce qui engendre opposition et lutte. Sartre confère à ce conflit des consciences — qui est la particularité de ma relation à autrui —

une dimension ontologique, révélant ainsi sa nature fondamentale. Autrui m'apparaît alors comme une menace et se constitue pour moi en danger. Il peut même se manifester comme un « *scandale* » puisqu'il n'est pas seulement celui qui, en s'appropriant mon monde, perçoit les mêmes choses que moi, mais avant tout celui qui me regarde. « *Ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet.* » (Sartre, 1943, p. 314).

Peut-être est-ce là la vraie rencontre avec autrui. Elle advient au moment où je me prends conscience que son regard a parcouru la pelouse, effleuré le paysage environnant, et inévitablement, rencontré ma présence parmi les choses. Bien sûr, je ne suis pas perçu comme la chaise sur laquelle je suis assis, ni comme le gazon ou les arbres. Pourquoi ? Parce qu'autrui, que j'ai moi-même transformé en objet par mon regard, ne peut à son tour que me réduire en objet. « (...) *je ne saurais être un objet pour un objet.* » (Sartre, 1943, p. 314).

Jusqu'à présent, assis sous cet arbre qui me protégeait du soleil, je lisais mon livre et agissais sans réfléchir, en toute spontanéité. J'étais sur le mode irréfléchi. Je n'avais pas besoin de prendre conscience de mes actes ni de mon existence ; j'étais sujet, et tout ce qui m'entourait, y compris autrui, était objet pour mon regard. Mais dès qu'autrui apparaît et me regarde, tout bascule. Ce ne sont pas ses yeux en tant que « *l'organe sensible de vision* » qui importent, mais le regard lui-même, qui menace soudain mon monde, dans la mesure où ce « *regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui me regardent.* » (Sartre, 1943, p. 316).

Dès lors que son regard se pose sur moi, à la fois proche et distant, je prends conscience d'être regardé. Une relation fondamentalement conflictuelle s'instaure entre autrui et moi. Je me découvre soudain sensible et « *vulnérable* ». En me regardant, autrui me fait percevoir que j'existe, me révèle à moi-même : il me fait apparaître dans son champ de vision et confère à mon existence une forme de consistance. Son regard a ce pouvoir de me justifier et me confirmer que je suis. Je suis comme dévoilé, exposé, jeté dans le monde. J'ai chuté dans le monde. Le regard d'autrui est ainsi indissociable de cette expérience de la chute.

Jusqu'ici, je pouvais espionner autrui sans difficulté, comme je suis à la fois ce que je ne suis pas, et je ne suis pas ce que je suis, échappant à cette définition temporaire de moi-même par toute ma *transcendance*¹, je ne pouvais me composer en homme jaloux commettant une indélicatesse. Mais soudain, j'entends des pas et surprends un regard posé sur moi. Deux libertés s'affrontent alors. Ma conscience de moi, jusque-là, immergée parmi les « *objets du monde* », se voit menacée par ce regard qui tend à me réduire et à me figer. Je deviens alors « *celui qui écoute aux portes* ». Mon corps tout entier

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

remplit brusquement de honte, naît dans ce regard qui me saisit par surprise. Cette honte est une « *honte de soi* ». Elle m'oblige à reconnaître que je suis tel que l'autre me voit. La honte est ainsi « *reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet donné.* » (Sartre, 1943, p. 319)

Cette analyse phénoménologique du regard montre que la présence d'autrui est essentielle pour que je sois véritablement moi-même, c'est-à-dire pour passer d'une conscience irréfléchie et solitaire à une conscience réfléchie, désormais exposée au jugement d'autrui. Je ne peux plus, dès lors, me réfugier dans « *la mauvaise foi* ». (Sartre, 1943, pp. 85-86), laquelle se transforme en une reconnaissance consciente de ma propre faute.

Dans cette dialectique sujet-objet, caractérisée par la lutte des consciences, deux libertés s'affrontent : l'une regarde et juge l'autre, de sorte que la conscience regardée ne peut plus s'échapper : « *la liberté d'autrui m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui* » (Sartre, 1943, p. 320). Ma liberté se trouve ainsi limitée dès que le regard d'autrui se fixe sur moi, instituant une « *dimension d'être* » qui m'éloigne de mes possibles par un « *néant radical* ». Une fois regardé, je deviens dépendant d'autrui : ma liberté paraît soumise à la sienne. Selon Sartre, il s'agit d'une liberté aliénée, d'une fausse liberté : je ne suis réellement libre que tant que le regard d'autrui ne m'a pas enfermé dans une liberté qui se retourne contre moi. « *À la manière d'un libre-arbitre qui m'aurait été accordé pour pouvoir être jugé et châtié (...) autrui me regarde (...). Je ne suis plus libre, mais un possible pour autrui, une probabilité pour lui* » (Jeanson, 1965, p. 214). Dépossédé, j'avoue cette honte que je reconnais comme mienne, alors même qu'elle procède de la liberté d'autrui. Ma honte me montre que je suis tel que l'autre me perçoit, en tant qu'être-en-soi.

Par ailleurs, comparer la définition du regard présentée par Sartre avec celle formulée par Merleau-Ponty ouvre des pistes fécondes pour l'approche phénoménologique du concept du regard, notamment en ce qui concerne les oppositions Sartriennes Sujet/Objet et Réel/Imaginaire, que la pensée merleau-pontienne tend à remettre en question.

Pour thématiser à la fin de son œuvre inachevée ce « *milieu formateur du sujet et de l'objet* » (Merleau-Ponty, 2011, p. 191) qu'est « *la chair* »ⁱⁱ, Merleau-Ponty met pertinemment en valeur, « *expressément contre Sartre, l'ambiguïté qui existe entre le réel et l'imaginaire et qui les rend inséparables* » (Pertseva, 2017, p. 430). C'est surtout dans son cours sur la passivité que l'on trouve une formulation particulièrement éclairante de sa thèse, en lien avec l'expérience d'autrui et le libre jeu de la perception et de l'imagination : « *Les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire.* »

(Merleau-Ponty, 2015, p. 355) Dans une proximité manifeste avec l'analyse sartrienne du regard, Merleau-Ponty affirme clairement dans ***Le Visible et l'invisible*** que « *mon regard est une de ces données du sensible, du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose.* » (Merleau-Ponty, 2011, p. 243)

En fait, la critique que Merleau-Ponty adresse à Sartre ne prend pas toujours en compte les nuances et des distinctions internes à la pensée sartrienne.

Un article enrichissant d'Alain Flajoliet (Flajoliet, 2009, p. 99-100) met en valeur deux opérations capitales de cette lecture critique: d'une part, là où Sartre remet en question l'être-au-monde, Merleau-Ponty lui reproche de négliger la «*fréquentation naïve du monde*» ; d'autre part, là où Sartre confond *facticité*, *contingence* et *situation*, Merleau-Ponty interprète cette articulation comme une confusion, y voyant à la fois une réduction de la facticité à la contingence et une méconnaissance de l'épanouissement du réel, lequel ne «manque» pas de raison d'être, puisque toute raison en procède. Il s'agirait également d'ignorer la présence, au cœur de toute situation, de significations actives, productrices de sens et porteuses de rationalité.

3. L'approche psychanalytique de Lacan: Le regard, objet cause du désir

Par ailleurs, dans une perspective de psychanalyse, Jacques Lacan, s'inspirant de la phénoménologie et des travaux de Maurice Merleau-Ponty, élabore une théorie clinique articulée à l'inconscient du regard. Il met en relief la pulsion scopique, autonome et spécifique, dont le regard constitue l'objet. Celui-ci ne se limite plus à percevoir, saisir ou maîtriser le monde ; mais « *du fait qu'il y a déjà dans le monde quelque chose qui regarde avant qu'il y ait une vue pour le voir* » (Lacan, 1973, p. 245), il devient l'« *envers de la conscience* » (Lacan, 1973, p. 79). Le regard se manifeste alors sous des formes diverses : regard de nuit des mystiques, regard-symptôme dans l'hystérie, ou encore dans le voyeurisme et l'exhibitionnisme. Comme le souligne Paul-Laurent Assoun, il y a là une forme de « *trop-vu* » dans l'autre, révélant un dysfonctionnement du rapport au visible. « *Le regard se joue (ainsi) à la fois au-dedans (mon propre regard) et au-dehors (le regard de l'autre sur moi). L'objet du regard est promu comme une version éminente de l'objet «a»*ⁱⁱⁱ (Assoun, Mai 1993), avec en conséquence le plaisir qui intervient dans la gestion du rapport à l'objet, et dans la mesure où « *l'autre que je convoite, je ne peux pas me contenter de le voir, je le regarde* », le regard renvoie nécessairement à l'autre, dans une double problématique, imaginaire et symbolique » (Assoun, Mai 1993)

Qu'il s'agisse de l'image de l'autre ou de soi - comme dans la scène du miroir^{iv} - ou encore de phénomènes de projection, marqués notamment par

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

l'angoisse de castration, « *dans un regard, il y a de l'autre qui s'incarne* ». En redéfinissant l'expérience pulsionnelle du regard, Lacan met ainsi en évidence la fonction essentielle de l'altérité. Toutefois, il récuse l'idée d'une réciprocité des regards, qu'il considère comme une illusion, ou un effet de fantasme : « *le plan de la réciprocité du regard et du regardé est, plus que tout autre, propice, pour le sujet à l'alibi* » (Lacan, 1973, p. 74).

Dès lors, sa théorie du regard se déploie principalement dans le rapport du sujet à un objet – tel un tableau – conçu comme un rapport de tentation, voire « *un rapport de leurre* » : « *Le sujet se présente comme autre qu'il n'est, et ce qu'on lui donne à voir n'est pas ce qu'il veut voir.* » (Lacan, 1973, p. 97). Lacan franchit ainsi un pas de plus par rapport à Sartre en intégrant l'Autre du fantasme dans la structure du regard: « *ce regard que je rencontre (...) est, non point un regard vu, mais un regard par moi imaginé au champ de l'Autre* » (Lacan, 1973, p. 79). Dans cette perspective, ce qui perturbe et humilie le voyeur, c'est, « *c'est que l'autre le surprend, lui, le sujet, comme tout entier regard caché* » (Lacan, 1973, p. 166). Cette irruption le dévoile et le réduit à n'être rien d'autre que ce regard dissimulé. Ainsi, « *Le regard est cet objet perdu, et soudain retrouvé, dans la conflagration de la honte, par l'introduction de l'autre.* » (Lacan, 1973, p. 166). Cette articulation de l'autre dans le champ du regard inscrit la pulsion dans une dynamique double : voir / être vu ou regarder / être regardé. Enfin, la honte révèle un plaisir méconnu du sujet lui-même. En mettant en avant l'irruption soudaine du regard - à la fois perdu et retrouvé - Lacan en vient à le définir comme l'*objet a*, c'est-à-dire comme objet cause du désir autour duquel s'organise la pulsion scopique. En ce sens, son approche se distingue de celle de Sartre, en intégrant pleinement la dimension du désir dans l'analyse du regard.

Poursuivant son analyse de la pulsion scopique, Lacan montre que le voyeur ne cherche pas à voir l'organe sexuel en tant que tel, mais plutôt ce qui vient voiler le manque et entretenir l'illusion, à travers des formes qui en suggèrent le recouvrement. « *Ce qu'on regarde, c'est ce qui ne peut pas se voir* » (Lacan, 1973, p. 166). Toutefois, pour que la structure de la pulsion soit complète, il faut y inclure « *sa forme de retour, qui est la vraie pulsion active* » (Lacan, 1973, p. 166) : l'exhibitionnisme.

Dans l'exhibitionnisme, « *La visée véritable du désir, c'est l'autre, en tant que forcé, (...) c'est la victime en tant que référée à quelque autre qui la regarde* » (Lacan, 1973, p. 166). Se manifeste ainsi l'irruption du regard dans le champ de l'Autre, au cœur même du dispositif scopique. On peut alors mettre en relief de manière schématique une différence majeure entre les approches de Jean-Paul Sartre et de Jacques Lacan. La phénoménologie Sartrienne met l'accent sur un *être-regardé* : un sujet saisi, affecté, objectivé, par le regard d'autrui. À l'inverse, la théorie psychanalytique Lacanienne souligne un *être-regardant* : un sujet pris dans le circuit du désir,

captif de la jouissance liée à l'objet du regard qu'il porte sur l'autre. Cependant, ces deux approches - phénoménologique et psychanalytique - demeurent inscrites dans les cadres théoriques spécifiques et ne permettent pas encore de rendre compte de la dimension corrélatrice du regard. Elles laissent en suspens la question d'une véritable réciprocité, entendue comme relation de correspondance et de concomitance, que nous nous proposons d'explorer dans l'analyse du face-à-face, en situation.

4. L'approche éthico-phénoménologique de Levinas: Le regard comme engagement éthique dans l'altérité et la responsabilité

Le regard constitue un vecteur privilégié d'expression des affects, qu'ils soient conscients ou inconscients. Il peut être condamnant, inquisiteur, froid ou hostile, saisissant le sujet dans une expérience de culpabilité ou de déchéance ; mais il peut aussi être cordial, accueillant, généreux, voire aimant, enveloppant l'autre d'une chaleur qui le fait exister avec intensité, apaisant les angoisses et dissipant les peurs.

Dans la perspective d'Emmanuel Levinas, ce sont les yeux qui vivifient le visage et l'animent. Dissimulés — par exemple derrière des lunettes noires — ils rendent le visage opaque, comme privé de parole. Dire d'un visage qu'il est « *fermé* », c'est moins évoquer la rigidité de ses traits que l'absence d'un regard véritable : un regard qui ne s'engage pas, glisse sur les choses ou se détourne pour éviter la rencontre. Le regard extériorise ainsi l'intérieur du sujet, l'invisible devient visible, souvent indépendamment de toute maîtrise consciente. Le sujet ne peut entièrement contrôler ce qui se donne à voir, exposé qu'il est à une possible irruption de l'inconscient. Cependant, certains regards peuvent rejeter, voire anéantir. L'histoire en fournit des exemples extrêmes, comme celui évoqué par Primo Levi à propos d'un garde nazi au camp d'Auschwitz^v. Ce « *regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme (...) regard échangé comme à travers la vitre d'un aquarium entre deux êtres appartenant à deux mondes différents* » (Levi, 1987, p. 64). Il ne s'agit plus seulement d'hostilité ou de violence, mais de l'abolition même du lien humain : « *Le cerveau qui commandait à ces yeux bleus et à ces mains soignées disait clairement : « ce quelque chose que j'ai là devant moi appartient à une espèce qu'il importe (...) de supprimer* » (Levi, 1987, p. 64). Dans une telle expérience, le regard ne révèle plus l'autre comme visage, au sens levinassien, mais le réduit à un objet, voire à une existence à éliminer. À l'inverse, il existe des regards qui vivifient et animent, comme le regard porté sur l'être aimé, le regard passionné adressé à celui ou celle que l'on attend et dont la rencontre suscite la joie, dans l'espérance d'un partage et d'un don réciproque. Il existe aussi des regards contemplatifs qui remercient et gratifient par la seule présence de l'autre. Les réponses des personnes-témoins aux

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

questions sur le regard, — mettant l'accent sur l'engagement, la netteté, le soutien et l'élan qu'il peut susciter — éclairent cette sympathie et manifestent cette générosité qui communique confiance et lui transmet de la vie. Finalement, Emmanuel Levinas nous amène extrêmement au bout de l'expérience éthique de la relation, car en nous établissant un rapport avec l'autre, le regard nous nous fait engager dans celle de l'altérité et de son conséquence inéluctable, la responsabilité: « *Dès lors qu'autrui me regarde j'en suis responsable sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe.* » (Levinas, 1982, p. 92) Il dépasse ainsi la dimension du regard comme perception, représentation ou connaissance, pour accéder à l'espace incommensurable du visage : « *Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet.* » (Levinas, 1982, pp. 79-80).

Le regard peut ainsi, ouvrir — ou ne pas ouvrir — sur la relation, selon l'intention qui l'anime. Comme l'écrivent Barrère et Roche: « *Les yeux d'autrui nous servent de miroir. Yeux de tendresse qui s'opposent au regard de haine ... Incessant balancement entre échange et accord, lutte et compétition. Entre bienveillance et discorde.* » (Barrère & Roche, 1996, p. 62). On ne peut que souligner l'opposition majeure entre Sartre et Levinas, Chez Sartre, le regard d'autrui, posé sur moi, menace la relation parce qu'il me réduit à un «être-objet», dans une dynamique que l'on peut dire, symboliquement, meurtrière. Chez Levinas, au contraire, le regard se donne comme « *ruissellement de l'infini* », appel éthique et interdit du meurtre — (*Tu ne tueras point*)^{vi} — qui me constitue comme sujet et me conduit jusqu'au dépassement de moi-même.

Si nous revenons avec insistance à Emmanuel Levinas, c'est parce qu'il a véritablement pensé cette dimension du dépassement, cette altérité irréductible qui traverse tout rapport de face à face. Comme le souligne Sylvain Roux : « *La réflexion levinassienne accorde une grande importance au thème du Visage. Les longues et belles pages de **Totalité et Infini** qui lui sont consacrées ont rendu célèbre Emmanuel Levinas. Sa philosophie est une métaphysique du Visage. La sortie de la solitude de l'ipséité ne peut se faire que dans le rapport éthique à autrui* » (Roux, 2001, p. 29) Dès lors, ainsi que l'écrit Peter Kemp: « *C'est pourquoi le point focal de l'éthique de Levinas est son analyse du visage.* » (Kemp, 1997, p. 71).

L'approche levinassienne admet, certainement, que le visage se manifeste à travers la réalité empirique du corps humain, et que le concept de visage ne saurait être entièrement détaché du visage concret. Toutefois, ce terme reçoit chez Emmanuel Levinas une signification irréductible à l'expérience simplement vécue ou à l'apparence sensible. La métaphysique du visage n'est donc ni une réflexion sur l'aspect physionomique, ni une théorie

de l'expressivité humaine. Pour Levinas, le visage n'est pas simplement allure ou apparence, ni ce qui se donne comme perçu, il désigne avant tout une transcendance qui se manifeste au-delà de toute forme. Certes, il se présente dans l'harmonie du front, du nez et des sourcils, des yeux, des cils et des lèvres, mais il ne devient véritablement visage que par la profondeur nouvelle qu'il ouvre — celle d'un être qui se manifeste éthiquement. Ainsi, « *le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure (...) l'idée adéquate* » (Levinas, 1990, p. 43). Grâce au visage, l'être n'est pas réduit à sa forme, ni enfermé dans sa physionomie, il se présente en personne. Dans *Éthique et Infini*, Emmanuel Levinas met l'accent sur l'interruption et la rupture provoquées par le surgissement du visage dans l'ordre phénoménologique lui-même: « *Je ne sais si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique.* » (Levinas, 1982, p. 92).

Par cette thèse décisive, Levinas déplace radicalement la question du regard : il ne s'agit plus d'abord de voir autrui, ni même de le connaître, mais d'être mis en demeure par sa présence. Le visage n'est pas objet d'intuition ; il est appel, exigence et responsabilité. En bref, l'approche du visage n'est pas esthétique mais éthique.

En cherchant à examiner ce raisonnement complexe — qui peut paraître, de prime abord, difficilement applicable à une expérience sociale, dans la mesure où la notion levinassienne de visage excède largement l'étude d'un simple phénomène — nous proposons d'explorer cette expérience de la relation telle qu'elle se joue dans la rencontre du visage et du regard d'autrui, en tant qu'elle ouvre à un au-delà de la simple perception. La mise en face à face, pratiquée en situation et en position, installe deux visages en face à face, de part et d'autre d'une table, à hauteur égale. Deux visages qui peuvent certes, se dévisager, mais qu'il serait plus juste de dire appelés à « *s'envisager* ». Des regards qui se croisent engagent une parole réciproque et partagée, tant il semble difficile de soutenir durablement cette circulation du regard sans que n'émerge la parole.

On pourrait certes imaginer demeurer face à face sans s'entretenir, à condition de laisser le regard flotter, glisser vers des objets environnants^{vii}. Néanmoins l'orientation vers autrui qu'exige le face-à-face rend difficile d'éviter l'expérience de la rencontre du visage, et, avec elle, l'avènement de la relation et de la conversation. Comme l'écrit Fred Poché : « *Rencontrer le visage suppose le passage du dévisagement à l'envisagement* » (Poché, 2003, p. 85). En réalité, la description et la représentation du visage relèvent de la perception et de la connaissance ; elles ne constituent pas encore la relation.

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

Celle-ci commence précisément là où le visage cesse d'être seulement vu pour devenir appel, adresse et engagement.

De plus, le visage se repère avant tout dans une surface à deux dimensions, en tant qu'il se présente à la perception. Pourtant, cet espace du privé, de l'intimité et du secret m'échappe, il se déploie indépendamment de moi, sans que je puisse jamais le saisir totalement. Le visage, en tant que derme, constitue une frontière entre deux espaces, une extrémité entre l'intérieur et l'extérieur, le dehors et le dedans. À ce titre, il acquiert quelque chose de l'ordre du «seuil», au sens architectural du terme. *« En tant qu'intériorité, cet espace à deux dimensions s'ouvre sur une troisième, l'intériorité que le visage sépare, cache ou protège du monde extérieur. Celle-ci (...) est comme habitée par un sujet. »* (Dugravier-Guérin, 2012, p 25). Ainsi, le visage n'est pas seulement ce qui apparaît ; il est aussi ce par quoi se laisse pressentir une profondeur invisible. Surface offerte à la perception, il demeure en même temps ouverture sur une intériorité irréductible.

Par sa vivacité et son expressivité, le visage converse, dialogue, il est langage, parole, il dit l'inépuisable et exprime l'infini. Levinas est sans doute le premier à avoir conféré une portée philosophique, métaphysique et éthique, à cet élément du corps en tant qu'il signifie l'être : *« Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. »* (Levinas, 1995, p. 20)

Le visage n'est donc pas simplement ce qui se donne à voir ; il est déjà adresse, signification et parole avant toute objectivation.

Dans la mise en face à face, dès qu'à travers notre regard, nous nous fixons à un trait particulier du visage d'autrui, dès que nous sommes attirés par un détail, nous quittons la relation pour entrer dans l'observation. Car le visage ne se réduit pas à ce qui peut être saisi par l'attention perceptive ; il se donne dans une expérience irréductible à l'objectivation. Parce qu'il relève d'une expérience originaire, le visage échappe à toute appropriation. Comme l'écrit Emmanuel Levinas : *« Aucun mouvement de liberté ne saurait s'approprier le visage ni avoir l'air de le «constituer ». Le visage a déjà été là quand on l'anticipait ou le constituait — il y collaborait, il parlait »* (Levinas, 1967, p. 177). Ainsi, le visage ne se rencontre véritablement qu'à condition de ne pas le réduire à un objet de regard. Il parle avant d'être perçu ; il signifie avant d'être connu.

Si l'être dit, exprime et signifie, il atteint son sens dans l'appel et l'invitation que m'adresse le visage de l'Autre. Bien que le visage se rapporte à la vue, il demeure ce qui excède sans cesse la description, la représentation, et cette « *chosification* » dont parle Sartre, produite par le regard objectivant. Comme le rappelle Emmanuel Levinas : *« La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! (...) La relation*

avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. » (Levinas, 1982, p. 92).

Le regard peut ainsi être pensé comme une figure emblématique de cette rencontre éthique, non pas seulement comme acte perceptif, mais comme modalité d'accueil — ou, à l'inverse, de réduction — du visage.

Il s'agit ici de la dimension publique et commune du visage, avec toutes les espérances qu'elle promet et toutes les menaces qu'elle expose. Car le regard, dans la rencontre avec autrui, peut accueillir le visage, mais il peut aussi le dévoiler, le dévisager, voire le réduire. Parce qu'il y a relation, il y a aussi exposition à la vulnérabilité et possibilité de violence. Celle-ci ne prend pas seulement la forme manifeste de heurts, des attaques, du mépris ou de l'humiliation ; elle peut se donner d'abord dans l'immédiateté du regard lui-même. Car toute attitude cruelle ou brutale suppose souvent, en amont, un regard qui agresse, blesse, détruit ou dévoile et objective. Le regard apparaît ainsi dans son ambivalence fondamentale : l peut être ouverture à l'altérité ou menace de sa négation.

Par conséquent, une question décisive s'impose, touchant au principe même qui fonde la relation éthique: existe-t-il un regard qui ne dévisage pas ? Autrement dit, peut-il y avoir un regard qui n'objective pas, qui n'approprie pas, mais qui accueille ? Cette interrogation trouve un écho dans une remarque de Maurice Merleau-Ponty : *« Il faut que mon regard qui parcourt le visage et qui a ses directions de marche favorites ne reconnaisse le visage que lorsqu'il en rencontre les détails dans un certain ordre irréversible, (...) Renverser un objet, c'est lui ôter sa signification »* (Merleau-Ponty, 2003, pp. 292-293). Ce propos suggère que le visage ne se donne pas comme un simple objet disponible au regard. Il impose une manière d'être vu qui engage déjà une signification et peut-être une éthique. Dès lors, la question n'est plus seulement de savoir si le regard dévisage, mais s'il peut apprendre à envisager.

Le regard tente, en effet, d'atteindre la vérité d'autrui – sans qu'il soit jamais certain d'y parvenir. Mais dans cette quête même surgit une difficulté essentielle : si le regard prétend dévoiler entièrement l'autre, il risque en même temps de le trahir. Une telle tension pourrait sembler conduire à une impasse quant à la possibilité d'une rencontre véritable avec autrui et, partant, d'une relation éthique authentique. Pourtant, toute relation véritable suppose la confiance, laquelle repose sur la crédibilité, la sincérité, la clarté — en un mot, sur un certain rapport à la vérité.

C'est dans ce milieu que la relation peut se constituer et s'approfondir. Mais si, dans cette recherche de vérité, je prétends percer ce qu'autrui tient secrètement en retrait, alors son intimité se trouve exposée, son secret dénudé, sa singularité menacée de réduction. L'autre risque alors d'être non plus rencontré, mais annulé dans la transparence que je lui impose.

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

Je me retrouverais dès lors seul devant une sorte de miroir aveugle. Il n'y aurait plus place pour le don, la révélation ou la parole, mais seulement pour la pure monstration. Car autrui n'a jamais entièrement le choix d'être ou de ne pas être vu : le visage se donne déjà comme ouverture offerte au regard d'autrui. Aucune intention ni aucune volonté ne précèdent absolument cette exposition. Comme l'écrit Dugravier-Guérin, « *Tout regard devient violence, si sous le paraître se dévoile l'être, (...) Le visage offert au regard est phénomène regardé. Il est parcouru par le regard, scrutateur ou caressant.* » (Dugravier-Guérin, 2012, p. 69)

Mais cette possibilité de violence ne condamne pas nécessairement le regard ; elle en révèle plutôt l'ambivalence fondamentale. Le regard peut blesser lorsqu'il prétend posséder la vérité d'autrui, mais il peut aussi accueillir lorsqu'il renonce à la maîtriser.

Par ailleurs, « *Le regard opère de façon séquentielle (...) Il découpe le réel selon ses propres limites et ses représentations de l'espace et du temps.* » (Dugravier-Guérin, 2012, p. 74). Le regard n'est jamais total ; il est toujours partiel. Nul ne voit sans limite, nul ne perçoit à l'infini.

Le regard effleure, touche, caresse ; il n'épuise jamais autrui dans une perception pleine et intégrale. C'est peut-être là ce qui préserve le visage de l'identification complète. Mais cette même limite, qui sauvegarde son intimité, signifie aussi que l'accès à l'autre ne se donne jamais comme transparence absolue.

Le regard demeure en effet lié à la surface ; il procède progressivement, ne saisit jamais d'un seul mouvement tout ce qui est visible et laisse toujours échapper quelque chose du secret de l'être regardé. Nous ne voyons jamais qu'une part d'autrui — un aspect, un instant, une apparition située dans l'ici et maintenant.

Comme trajectoire, le regard est une succession d'instantanés synthétisés dans une démarche de reconnaissance, mais cette reconnaissance passe nécessairement par des opérations de sélection, de découpage et d'interprétation qui fragmentent ce qu'elles cherchent à saisir.

Or, si toute monstration est partielle alors que la vérité d'autrui excède toute fragmentation, le regard rencontre ici sa limite constitutive. Non qu'il soit condamné à l'échec, mais il ne possède jamais pleinement la vérité du visage. Accueillir autrui supposerait alors d'accueillir aussi cette part de retrait, cette non-monstration qui échappe au regard.

Si la vérité d'autrui demeure irréductiblement hors de ma prise, ce n'est pas la rencontre qui devient impossible ; c'est au contraire cette impossibilité même de possession qui en constitue peut-être la condition. La rencontre ne consiste pas à épuiser la vérité de l'autre, mais à consentir à ce qu'elle se dérobe.

Il existe néanmoins un double risque, inhérent au regard : soit manquer la vérité de la rencontre et trahir la sincérité de la relation ; soit prétendre atteindre cette vérité au point de menacer la singularité et l'altérité d'autrui.

5- Conclusion

En guise de conclusion, cette réflexion a permis de montrer que le regard ne peut être réduit ni à un simple acte perceptif, ni à un pur phénomène psychologique, mais constitue un lieu de tension où se jouent simultanément ontologie, désir et éthique.

Avec Jean-Paul Sartre, le regard apparaît d'abord comme puissance d'objectivation : le regard d'Autrui révèle le Sujet à lui-même comme être regardé, l'expose à la honte, menace sa liberté et inscrit la relation sous le signe du conflit des consciences. Loin d'être neutre, le regard ouvre ainsi une faille ontologique où le monde propre du sujet se trouve décentré.

Avec Jacques Lacan, cette problématique se déplace vers la dimension du désir. Le regard n'est plus seulement ce qui objective, mais ce autour de quoi s'organise la pulsion scopique. En tant qu'*objet a*, il apparaît comme objet cause du désir, nouant voir et être vu dans une structure où se jouent manque, fantasme et jouissance.

Avec Emmanuel Levinas enfin, le regard excède l'ontologie du conflit comme l'économie du désir pour s'ouvrir à la relation éthique. Il ne se comprend plus d'abord comme pouvoir exercé sur autrui, mais comme exposition à son appel, engagement dans l'altérité et responsabilité. Le visage n'est plus seulement ce qui est vu, mais ce qui signifie, interpelle et commande.

Ainsi, de Sartre à Lacan, puis de Lacan à Levinas, le regard se déploie d'une logique de l'objectivation vers une pensée de la relation. C'est dans ce déplacement que se précise l'hypothèse centrale de cette recherche. Il pourrait exister un regard qui ne dévisage pas, un regard qui n'objective ni ne possède, mais accueille — ce que nous avons désigné comme passage du dévisagement à l'envisagement.

Le visage apparaît alors comme surface visible ouverte sur une intériorité irréductible ; et la rencontre, loin de reposer sur la possession de la vérité d'autrui, suppose peut-être au contraire le respect de ce qui, en lui, demeure en retrait.

Le regard comporte dès lors une ambivalence fondamentale. Il peut manquer la vérité de la rencontre ou prétendre l'atteindre jusqu'à menacer la singularité d'autrui. Mais c'est précisément dans cette tension que se dessine sa portée éthique. Accueillir l'autre, ce n'est ni le saisir ni le dévoiler totalement, mais consentir à une relation où l'altérité demeure. C'est peut-être là, finalement, que le regard cesse d'être violence pour devenir rencontre.

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

6- Notes

ⁱ - *La transcendance* chez Sartre se définit par ce mouvement par lequel non seulement la conscience vise un objet mais aussi le dépasse sans cesse vers ce qu'il n'est pas. Alors la conscience ne perçoit pas l'objet tel qu'il est mais le saisit dans son incomplétude et en le dépassant vers ce qu'il n'est pas. Pareillement est le cas, par exemple, lorsque j'envisage le croissant de lune corrélativement à la pleine lune qui, justement, accorde au croissant de lune son être de croissant.

Voir : (Cabestan & Arnaud, 2001, p.60).

ⁱⁱ - Le concept de chair chez Merleau-Ponty convient d'une part à ce que la phénoménologie qualifie «*corps vécu*» ou «*corps animé*» cela signifiant le corps qui perçoit et se meut, désire et souffre; mais il cherche d'autre part, la matière commune du corps qui voit et du monde vu, pensés comme indissociables, qui naît l'un à l'autre, l'un pour l'autre, qui est l'ouverture du monde. La chair qualifie ainsi, précisément et essentiellement, la conformité et l'harmonie de l'être comme «*voyant-visible* ».

Voir : (Dupond, 2001, pp. 5-6).

ⁱⁱⁱ - Notons que «*l'objet petit a*» déterminé par Lacan est l'objet perdu pour toujours, le manque, la privation, la carence, l'objet de la castration, le commencement du désir constamment insatisfait, que la thérapie de la psychanalyse a l'intention de déplacer et de mettre au niveau du désir de l'Autre.

^{iv} - Notons par ailleurs que *la phase du miroir* est une phase clé dans l'évolution psychologique où l'utilisation du miroir conduit l'enfant à se rendre compte de son corps et à le différencier des autres corps. De ce fait, pour Lacan, cette phase forme la fonction sujet, le «*je* », de l'enfant âgé de 6 à 18 mois.

Voir : (Lacan, « Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », 1949, pp. 449-455)

^v - Primo Levi : né à Turin en 1919 (et mort en 1987). Il s'est installé, en 1942 à Milan. Il est arrêté comme résistant en février 1944, puis déporté à Auschwitz, où il restera jusqu'en janvier 1945, date de la libération du camp par les Soviétiques. ***Si c'est un homme***, son premier livre paru en 1947, le journal de sa déportation, est l'un des tout premiers témoignages sur l'horreur d'Auschwitz

^{vi} - *Tu ne tueras point* : La violence incessamment possible est liée profondément au statut incertain du visage. S'il faut que le visage exprime, pour Levinas, l'interdiction complète du meurtre, c'est parce que le meurtre se détermine toujours en tant que possible dans le regard porté sur le visage, sur son dévoilement même ; le visage en même temps, l'endroit d'attraction, du charme, de séduction du regard et l'endroit de sa prohibition, de son interdiction. Si le regard révèle, en se présentant, l'ordre originaire de toute paix sociale («*Tu ne tueras point* »), cette limite est symbolique et immatérielle. C'est même parce qu'il y a, dans toute rencontre, un risque matériel d'agression physique ou d'attaque verbale, que le visage doit donner à celui qui le regarde l'ordre de ne pas le tuer, physiquement ou symboliquement.

^{vii} - Dans la thérapie de la psychanalyse, l'allongé de l'analysant sur un divan permet à l'inconscient de se remonter dans un langage oral, entendu par l'analyste, qui se trouve derrière, dans une audition «flottante», mais cette position empêche de ce fait la mise en face à face des visages et entrave le croisement des regards qui engageraient

une parole dirigée vers la communication réciproque et le dialogue partagé. Par contre, la psychothérapie se distingue de la psychanalyse par le face à face, qui détermine un nouveau rapport patient - thérapeute non plus dans l'objectivité, la neutralité, mais la subjectivité, la bienveillance. La psychothérapie à vocation analytique transforme le cadre, elle abandonne le divan pour un entretien verbal en face à face.
Voir: (Maillard, 2012).

7 – Références

• Livres :

- Barrère, J J & Roche, C (1996). *Miroir Ô Miroir, Se connaître* . Paris : Seuil.
- Cabestan, P & Arnaud, T. (2001). *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses Edition.
URL : <https://www.scribd.com/document/76879926/23741521-Le-Vocabulaire-de-Sartre>
- Dupond, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses Edition.
URL : https://monoskop.org/images/4/4c/Dupond_Pascal_Le_vocabulaire_de_Merleau_Ponty_2001.pdf
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire illustré Latin Français* . Paris : Librairie Hachette.
URL : <https://ia903208.us.archive.org/30/items/FelixGaffiotDictionnaireIllustr.LatinFrancais/DictionnaireIllustr-Latin-Franais.pdf>
- Jeanson, F. (1965). *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris : Le Seuil .
URL : <https://excerpts.numilog.com/books/9782020026932.pdf>
- Kemp, P. (1997). *Levinas, une introduction philosophique*. La Versanne: Encre Marine.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire, Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil .
URL : <https://www.scribd.com/doc/105588016/Lacan-Seminaire-Les-4-concepts-fondamentaux-en-psychanalyse>
- Levi, P. (1987). *Si c'est un homme*. Paris : Robert Laffont.
URL : http://palimpsestes.fr/textes_philo/primolevi/si-cest-un-homme.pdf
- Levinas, E. (1995). *Difficile liberté* . Paris : Le livre de poche.
URL : <https://www.slideshare.net/slideshow/emanuel-levinas-difficile-liberte-essais-sur-le-judaisme-1963-pdf/274653868>
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Le livre de poche .

Le Visage, son Regard et la rencontre de l'Altérité : de Sartre, passant par Lacan, jusqu'au Levinas

URL : https://monoskop.org/images/5/56/Levinas_Emanuel_Totalit%C3%A9_et_infini_essai_sur_l_ext%C3%A9riorit%C3%A9_2000.pdf

- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard.

- Levinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* . Paris : Vrin .

URL : file:///C:/Users/Moncef/Desktop/en-decouvrant-l'existence-avec-husserl-et-heidegger-9782711614912_compress.pdf

- Merleau-Ponty, M. (2015). *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* . Paris : Belin .

URL : <https://www.scribd.com/document/682445035/Linstitution-La-Passivite-Notes-de-Z-Library#page=20>

- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le visible et l'invisible* . Paris : Gallimard .

URL : https://monoskop.org/images/c/c6/Merleau_Ponty_Maurice_Le_Visible_et_L_Invisible_1979_2001.pdf

- *Nouveau Dictionnaire Étymologique*. (1964). Paris : Larousse .

- Poché, F. (2003). *Penser avec Arendt et Levinas , Du mal politique au respect de l'autre* . Lyon : Édition Chronique Sociale.

- Roux, S . (2001). *La quête de l'altérité dans l'œuvre cinématographique d'Ingmar Bergman*. Paris : L'Harmattan.

- Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard .

URL : https://www.philotextes.info/spip/IMG/pdf/l_etre_et_le_neant_tel_gallimard.pdf

• Thèse de doctorat:

- Dugravier-Guérin, N. (2012). Le visage, entre nominatif et accusatif. De la phénoménologie à l'herméneutique de la relation. *Thèse de doctorat en Philosophie* . Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 , France.

URL : <https://theses.hal.science/tel-00975422v1>

• Articles du Journal :

- Assoun, P. L. (Mai 1993). Regard et jouissance chez Freud et chez Lacan. *Séminaire 8 et 9*. Rhône: Centre Thomas More de sciences humaines et des phénomènes religieux - L'Arbresle.

- Flajoliet, A. (2009). « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde ». *Études Sartriennes* - n°13 , pp. 99-100.

- Pertseva, A. (2017 , Actes 10). « Le regard de l'autre chez Sartre : L'entre-deux de l'imagination et de la perception ». *Bulletin d'Analyse Phénoménologique Volume 13 – Numéro 2* , pp. 413-432.

URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=996&file=1&pid=948>

-

Lacan, J. (1949 , Octobre). « Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique ». *Revue française de psychanalyse* - pp. 449-455.

URL : <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1949-07-17.pdf>

• **Site web:**

- Maillard, C (2012). « *La psychothérapie analytique mode d'emploi* »-Psychologies.com– Avril 2012 -

URL : <http://www.psychologies.com/Therapies/Toutes-les-therapies/Psychotherapies/Articles-et-Dossiers/La-psychotherapie-analytique-mode-d-emploi>. (Consulté le 22 Mars 2020)