

B
20.5
UL
1990
P874

Faculté de philosophie

Sur le dualisme ontologique chez Jean-Paul Sartre:
essai de relecture de L'être et le néant

Maxime Poulin

Mémoire
présenté
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A)

Ecole des gradués
Université Laval

Mai 1990

c droits réservés de Maxime Poulin 1990



Résumé

Ce mémoire propose une relecture de L'être et le néant. Plutôt que d'exposer l'ontologie sartrienne dans le sens d'une cassure entre les deux régions d'être que sont l'en-soi et le pour-soi, ce travail présente celle-ci dans le sens d'un rapport entre ces deux modalités. Plus féconde et plus fidèle, cette lecture permet de redécouvrir la richesse des analyses et des descriptions que contient cet ouvrage, en particulier: celles des phénomènes, de la conscience, du circuit d'ipséité et de l'être-pour-autrui.

Avant-propos

Je veux ici exprimer ma plus profonde gratitude à Monsieur Philip Knee, professeur de la Faculté de Philosophie qui a accepté de diriger cette recherche. Sa compétence, son dévouement et sa disponibilité me furent d'un constant secours.

TABLE DES MATIERES

	<u>Page</u>
Résumé	i
Avant-propos	ii
Table des matières	iii
Introduction	1
 CHAPITRE PREMIER:	
Le phénomène d'être et l'être du phénomène	4
1.1 La question de l'être posée en termes de phénomènes	4
1.2 Analyse du phénomène d'être et de l'être du phénomène	6
1.2.1 Le phénomène d'être et la loi de l'apparition	7
1.2.2 La distinction du phénomène d'être et de l'être du phénomène	8
1.3 Les conséquences.....	10
1.3.1 Première conséquence: tout est donné dans l'apparence	10
1.3.2 Deuxième conséquence: tout est en acte dans un existant	11
1.3.3 Troisième conséquence: les choses ont des qualités et des sens leur appartenant réellement	11
1.3.3.1 Les qualités	12
1.3.3.2 Les sens	13

DEUXIEME CHAPITRE:

La conscience et l'être de la conscience	15
2.1 Problèmes liés communément à la conscience	15
2.1.1 Premier problème	15
2.1.1.1 Premier enjeu	16
2.1.1.2 Deuxième enjeu	18
2.1.1.3 Troisième enjeu	19
2.1.2 Deuxième problème	20
2.1.3 Troisième problème	24
2.2 La double propriété de la conscience	25
2.2.1 La transcendance	26
2.2.2 La facticité	29
2.3 L'interaction de la transcendance avec la facticité .	31
2.3.1 La coextension de la transcendance à la facticité	31
2.3.2 La distinction de la transcendance et de la facticité	33
2.4 La conscience en regard de la notion de personne	35

TROISIEME CHAPITRE:

Le circuit d'ipséité (L'être-pour-soi)	38
3.1 La négativité	38
3.2 Deux dimensions intrastructurales de la conscience ..	44
3.2.1 La spatialité	45
3.2.2 La temporalité	46
3.3 L'être-dans-le-monde	49

QUATRIEME CHAPITRE

L'être-pour-autrui	52
4.1 Etre-vu-par-autrui et voir-autrui	52
4.1.1 Etre-vu-par-autrui	52
4.1.1.1 Première conséquence.....	60
4.1.1.2 Deuxième conséquence	63
4.1.2 Voir-autrui	64
4.2 Les relations concrètes avec autrui	72
4.2.1 Echec des entreprises de séduction	72
4.2.2 Echec des entreprises d'asservissement	77
Conclusion	83
Bibliographie	86

INTRODUCTION

Le problème avec L'être et le néant est qu'on l'associe trop souvent avec une philosophie de l'absurde. Si pour bon nombre de gens cette étiquette semble malgré tout lui convenir, peut-être faudrait-il alors s'interroger sur la provenance de cette impression.

Au fond, qu'est-ce qu'on reproche essentiellement à cet ouvrage? Certains commentateurs, en particulier les commentateurs chrétiens¹, s'accordent pour dire que c'est sa conception de l'être. Qui, en effet, ne serait pas étonné, lorsqu'on peut lire qu'au sein même de l'être, il y a deux régions, dont aucune fusion ne saurait être conçue? On voit immédiatement le problème: Pourquoi alors essayer de tout ramener à l'être, si on doit partir de la distinction de l'en-soi et du pour-soi, dont on sait pertinemment bien qu'entre eux aucune fusion n'est possible? N'arrive-t-on pas à une conception de l'être complètement absurde? Ne parvient-on pas à une représentation de l'être – si tant est que ce mot veuille encore dire ici quelque chose – déchirée? Or, on sait ce que répond Sartre. L'homme vit continuellement hanté par cette idée de totalité, cet idéal de l'en-soi-pour-soi – qu'il appelle aussi Dieu. Mais c'est là un projet, par définition, impossible. Est-ce qu'il faut nécessairement en conclure qu'entre ces deux régions il n'y ait aucune interaction? En tout cas, c'est comme cela qu'on l'a souvent interprété.

Pour ces commentateurs chrétiens, le donné fondamental de L'être et le néant, c'est l'irréductible opposition qui existe entre l'être en-soi et l'être pour-soi. D'où le reproche qu'on a

1- Régis Jolivet, Sartre ou la théologie de l'absurde, Paris, Fayard, 1965 et Emmanuel Mounier, Introduction aux existentialismes, Paris, Gallimard, Collection N.R.F., 1962, pour ne nommer qu'eux.

coutume d'adresser à Sartre: à partir du moment où on conçoit la conscience comme négativité et le monde comme positivité, il n'y a plus d'interaction possible. Et Sartre a alors parfaitement raison d'affirmer que le monde « est de trop pour l'éternité » (E.N. 34)² et qu'après tout « l'homme est une passion inutile ». (E.N. 678)

Mais en réalité, ce n'est là qu'une interprétation possible. Dès qu'on la confronte avec les textes, elle ne tient plus et semble même être une vision tronquée de L'être et le néant. Aussi, c'est cette interprétation que se proposera de corriger ce travail.

Contrairement à ce que pensent ces commentateurs chrétiens, bien que L'être et le néant n'admette pas cette fusion en-soi-pour-soi, il n'en demeure pas moins que ces deux régions d'être ne sont pas séparées. En fait, pour Sartre, l'en-soi (le monde) et le pour-soi (la conscience), isolés l'un de l'autre, sont des abstractions. Le monde (en tant que phénomène) sans la conscience et la conscience sans le monde, « c'est une invention des philosophes » (E.N. 259). Allons-nous alors les penser dans leur unité en faisant disparaître leur distinction? Ou allons-nous les penser dans leur distinction au prix de perdre leur unité? Non, nous ne prendrons ni l'une ni l'autre de ces alternatives, et nous essaierons de les éviter toutes les deux. L'ontologie de Sartre – et c'est là sans doute sa plus grande originalité – c'est de penser toujours en termes de dualité, mais une dualité qui est aussi une unité. Voilà précisément ce que tentera de montrer ce travail. S'il peut paraître modeste aux yeux de certains, cet objectif nous semble néanmoins important et redoutable à réaliser: de restituer fidèlement le sens, si

2- Nous citerons Jean-Paul Sartre, L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1986, avec le sigle: E.N.

souvent mal compris, de l'ontologie phénoménologique sartrienne.

Dans le premier chapitre nous aborderons la conception du phénomène, telle que la comprend l'auteur. Dans le deuxième chapitre nous traiterons de la conscience. Dans le troisième chapitre nous examinerons la notion-clé du circuit d'ipséité. Enfin, dans la quatrième partie nous parlerons de l'être-pour-autrui.

Chapitre premier

Le phénomène d'être et l'être du phénomène

Ce chapitre se divisera en trois parties. La première traitera de cette caractéristique essentielle de l'ontologie sartrienne, à savoir la question de l'être posée en termes de phénomène. La seconde analysera plus spécifiquement ce que sont le phénomène d'être et l'être des phénomènes. Enfin, la troisième partie tirera les conséquences de telles conceptions.

1.1

C'est encore une chance que l'être humain n'ait pas cessé de vivre en attendant que les grands débats théoriques solutionnent enfin les questions du monde, de l'homme, et s'ils sont en rapport ou non. D'abord, nous nous demandons bien comment ces théoriciens peuvent parvenir à un essai de solution. Puisqu'ils ne s'entendent même pas, ou, plutôt, ils ne s'écoutent même pas. Après des siècles de dispute, chacun se cantonne dans ses positions, et présente à l'adversaire plutôt des raisons solides pour y demeurer. Ensuite, lorsque nous passons aux problèmes comme tels, nous nous retrouvons toujours devant des querelles d'accentuation, d'insistance qui font avorter inmanquablement

l'entente possible. D'un côté, les spiritualistes, avec la meilleure volonté qui soit, attachent tellement de valeur à l'esprit humain qu'ils en viennent à se détourner complètement de ce qui se rapporte au matériel. Pour eux, l'esprit n'est pas conditionné ni déterminé par la matière. Et pourtant, l'esprit n'est-il pas lui-même matériel? D'un autre côté, les matérialistes accordent tellement d'importance à la matière qu'ils nient toute forme d'intentionnalité à l'être humain. Cependant, nous sommes bien obligés d'expliquer le fait que la réalité humaine soit capable de représentation et pas les choses qui l'entourent.

Et encore si le débat s'arrêtait là. Nous ne pouvons véritablement juger des enjeux de cette querelle que par les effets qu'elle a sur l'homme ordinaire, l'homme concret, qui, lui, doit vivre chaque jour dans le monde. L'erreur des spiritualistes, selon Sartre, consiste à détourner l'homme de sa vraie mission, c'est-à-dire du monde et de l'action, en le faisant se perdre plutôt dans une vaine contemplation. L'erreur des matérialistes, elle, est tout aussi dangereuse, car on ne peut pas susciter avec ses perspectives le moindre appel à l'engagement de la part de l'homme. Dans ce cadre là, la situation de l'homme et du monde ne peut plus qu'être complètement déchirée – tout cela simplement à cause de quelques égarements rationnels.

Toute la question maintenant est de savoir quel est le fondement de cette entente possible, en dehors d'un être nécessaire et de notre connaissance. Ce fondement sur lequel l'homme et le monde reposent avant tout autre rapport, ne peut être pour Sartre que l'existence. Le débat théorique traditionnel oublie que l'esprit connaissant est d'abord un esprit existant. Or par l'existence l'homme et le monde ont déjà au moins une appartenance commune, qui peut constituer un point de départ solide pour un essai de solution. Dans la mesure où nous pouvons

dire que les choses sont, et que nous existons, – si nous ne nous méprenons pas sur les mots, – nous pouvons aussi toucher l'être même des choses. Toutefois jusqu'à quel point est-il légitime de le penser, et n'est-ce pas plutôt une facilité de pensée?

La pensée moderne offre à l'auteur tous les instruments afin de poursuivre ses investigations. Deux courants philosophiques retiendront notre attention. C'est le mérite, en premier lieu, des philosophies de l'existence, inspirées en grande partie par Kierkegaard et un peu plus tard par Karl Jaspers (pour n'en citer que deux), d'avoir insisté sur une signification de l'être en termes concrets, à partir d'un point de vue subjectif et historique. Sartre s'en inspire en autant qu'elles peuvent l'amener à décrire l'être « qui se dévoile par quelque moyen d'accès immédiat » (E.N. 14), en termes concrets, par exemple, par la nausée. Il se garde toutefois de ces philosophies de l'existence dans la mesure où celles-ci ont une propension à s'intéresser de trop près à la métaphysique. Ce fait, d'ailleurs, révèle déjà chez Sartre une option philosophique vis-à-vis l'être qui sera déterminante pour le reste de son entreprise. En second lieu, les philosophies modernes, dans la tradition de Husserl, convaincues que tout existant peut à sa façon révéler l'être, ont montré qu'il est possible de le réduire à la série des apparitions qui le manifestent. Cette dernière voie, peut-être la plus séduisante pour l'auteur, donne indéniablement cet avantage que nous pouvons procéder maintenant à un examen objectif quant à la question de l'homme et du monde.

1.2

Sartre est toutefois attentif à ce qu'une étude objective soit toujours tentée de s'enliser dans une analyse positiviste de l'être. Il pense, en effet, que nous pouvons réduire l'existant à la série des apparitions qui le manifestent dans un « monisme du phénomène » (E.N. 11), mais pas à n'importe quel prix, et

surtout pas celui d'un phénoménisme. Une solution qui se présente est de faire redécouvrir que même si nous affirmons que l'être est donné avec le phénomène, le phénomène n'en reste pas moins inépuisable. Ceci a pour effet de faire chercher une méthode d'approche qui respecte la complexité du réel et qui définisse une tâche toujours infinie. L'être de cette façon, loin de se laisser réduire à notre mesure, la déborde constamment.

La solution de Sartre s'organise donc en deux temps, qui répondent respectivement à une fin bien précise. La première consiste à dépasser le réalisme. Ce dernier a trop tendance à enfermer l'être et le phénomène dans une immanence pure, indépendamment de la connaissance qu'on en prend. Nous nous retrouvons alors, du point de vue ontologique, avec un réalisme absolu, et du point de vue épistémologique, avec un matérialisme pur. La seconde consiste à dépasser l'idéalisme. Cette perspective a non seulement tendance à enfermer l'être dans le phénomène mais encore à enfermer le phénomène dans la connaissance, donc à faire de la connaissance la mesure de l'être. Nous avons affaire cette fois-ci, du point de vue ontologique, à un idéalisme absolu, et du point de vue épistémologique, à un phénoménisme.

1.2.1

Dans un premier temps, donc, Sartre montre que le phénomène d'être paraît toujours selon des règles rigoureuses. Ainsi lorsque le phénomène d'être apparaît, il se montre invariablement sous un aspect, un profil à la fois (Abschattung). De cette **m**anière nous n'épuisons jamais le réel d'un simple coup d'oeil. **L**e phénomène d'être exige alors de notre part que nous en **f**assions le tour, que nous multiplions nos points de vue: « Quand un objet ne se livrerait qu'à travers une seule « abschattung », le seul fait d'être sujet implique la possibilité de multiplier les points de vue sur cette « abschattung » » (E.N.

13). Ainsi, un objet pourra véritablement être compris comme « la série totale des apparitions qui le manifestent », mais aucune de ces apparitions isolées ne suffira à révéler cet objet dans sa totalité:

« Mais si la transcendance des objets se fonde sur la nécessité pour l'apparition de se faire toujours transcender, il en résulte qu'un objet pose par principe la série de ses apparitions comme infinies. Ainsi l'apparition qui est finie s'indique elle-même dans sa finitude, mais exige en même temps, pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini. Cette opposition nouvelle, le « fini et l'infini », ou mieux l'« infini dans le fini », remplace le dualisme de l'être et du paraître: ce qui paraît, en effet, c'est seulement un aspect de l'objet et l'objet est tout entier dans cet aspect et tout entier hors de lui. Tout entier dedans en ce qu'il se manifeste dans cet aspect: il s'indique lui-même comme la structure de l'apparition, qui est en même temps, la raison de la série. Tout entier dehors, car la série elle-même n'apparaîtra jamais ni ne peut paraître.» (E.N. 13-14)

Nous retrouvons alors ce caractère intarissable du réel, en même temps que nous pouvons aussi essayer d'en faire une étude objective. Et, du coup, nous sommes dans une perspective par delà le réalisme.

1.2.2

Dans un second temps, l'auteur est amené à distinguer le phénomène d'être de l'être du phénomène. Ceci toujours par la simple raison que Sartre est à la recherche d'un absolu d'existence. En distinguant, en effet, le phénomène d'être de l'être du phénomène, nous pouvons non seulement rendre compte du caractère proprement inépuisable du phénomène d'être, mais encore de l'ambiguïté même qui l'anime. D'un côté, l'être du phénomène est assurément coextensif au phénomène d'être, puisque – nous l'avons souligné – l'apparition n'est soutenue par aucun existant

différent d'elle. En plus, le passage du phénomène d'être à l'être du phénomène est toujours homogène: « ... le passage de l'objet singulier à l'essence est passage de l'homogène à l'homogène » (E.N. 15). D'un autre côté, l'être du phénomène déborde malgré tout le phénomène d'être, et ce en vertu de ce dont nous parlions au paragraphe précédent, c'est-à-dire le concept « d'infini dans le fini » au sein des existants. C'est ainsi également que nous pouvons comprendre cet autre concept de transphénoménalité de l'être du phénomène chez Sartre:

« On ne fait pas à l'être sa part: nous croyions être dispensés d'accorder la transphénoménalité à l'être du phénomène, parce que nous avons découvert la transphénoménalité de l'être de la conscience. Nous allons voir, tout au contraire, que cette transphénoménalité même exige celle de l'être du phénomène. » (E.N. 27)

En reconnaissant ainsi à tout phénomène un être non-phénoménal, transphénoménal, nous sommes avec cette perspective par delà l'idéalisme, puisqu'il y a un être des choses en dehors de la connaissance qu'on en prend.

L'opposition de l'être et du paraître ne pouvant plus trouver « droit de cité en philosophie » (E.N. 12) – puisque l'être se réduit ici à ce qui paraît – nous apercevons la nouvelle méthode d'approche préconisée par l'auteur. Quelle est-elle? Ce sera une **ontologie** phénoménologique. Etant donné, d'une part, que l'être **d'un existant** est ce qui paraît et, par conséquent, que ce qui **paraît est** la mesure de cet être, la description que nous en ferons sera une ontologie. Mais, d'autre part, étant donné aussi que le phénomène est absolument indicatif de lui-même et est toute la réalité de la chose (puisque ce que le phénomène est, il l'est absolument), la description que nous en ferons sera une ontologie phénoménologique, en tant que l'être n'est rien d'autre que l'objectivité du phénomène:

« Ainsi parvenons-nous à l'idée de phénomène, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'Erscheinung kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile comme il est. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est absolument indicatif de lui-même. » (E.N. 12)

1.3

Les conséquences philosophiques de cette méthode (de réduire l'être à ce qui paraît) sont énormes. Nous pouvons immédiatement en repérer trois.

1.3.1

La première conséquence est que l'existant n'a plus d'« intérieur », c'est-à-dire de « nature » cachée. Tout est donné à l'extérieur, dans l'apparence:

« La force, par exemple, n'est pas un conatus métaphysique et d'espèce inconnue qui se masquerait derrière ses effets (accélérations, déviations, etc.) : elle est l'ensemble de ces effets. Pareillement le courant électrique n'a pas d'envers secret: il n'est rien que l'ensemble des actions physico-chimiques (électrolyses, incandescence d'un filament de carbone, déplacement de l'aiguille du galvanomètre, etc.) qui le manifestent. » (E.N. 11)

Nous entrevoyons aussi qu'il en sera de même pour l'homme dans les descriptions ultérieures de L'être et le néant:

« De la même façon, la colère d'Autrui-objet, telle qu'elle se manifeste à moi à travers ses cris, ses

trépignements et ses gestes menaçants, n'est pas le signe d'une colère subjective et cachée; elle ne renvoie à rien, qu'à d'autres gestes et à d'autres cris. Elle définit Autrui, elle est Autrui. » (E.N. 341)

1.3.2

La seconde conséquence est qu'il n'y a plus pour Sartre ni puissance ni vertu, mais tout est en acte dans un existant. Il n'y a pas, par exemple, de génie de Proust – au sens où nous disons que Proust « avait du génie » (E.N. 12) ou qu'il « était » un génie (E.N. 12) – en dehors de son oeuvre, considérée comme l'ensemble des manifestations de sa personne. Le génie de Proust est réduit strictement aux oeuvres produites: « Le génie de Proust, même réduit aux oeuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette oeuvre et qu'on nommera « l'inépuisabilité » de l'oeuvre proustienne » (E.N. 14). Il n'y a donc plus selon Sartre une « puissance » extérieure de produire certaines oeuvres qui ne s'épuiserait jamais.

1.3.3

Enfin, la troisième conséquence est que les choses ont véritablement des qualités et des sens (significations) qui leur appartiennent en propre. Nous nous faisons une fausse image de Sartre lorsque nous affirmons que les consciences chez lui constituent les choses par un décret se motivant ex-nihilo. Au contraire, l'auteur a toujours voulu se défaire d'une position idéaliste selon laquelle les qualités, par exemple, ne sont que de simples déterminations subjectives.

1.3.3.1

Si nous parlons des qualités, nous devons distinguer entre qualités positives et qualités négatives. Pour l'auteur, en effet, les qualités (bleu, vert, rugosité, etc.) appartiennent bel et bien aux objets et sont dites positives. Aussi tout se passe comme si nous ne pouvions pas en saisir une sans également que les autres y soient présentes, dans une forme de synopsis:

« En fait, le citron est étendu tout à travers ses qualités et chacune de ses qualités est étendue tout à travers chacune des autres. C'est l'acidité du citron qui est jaune, c'est le jaune du citron qui est acide; on mange la couleur d'un gâteau et le goût de ce gâteau est l'instrument qui dévoile sa forme et sa couleur à ce que nous appellerons l'intuition alimentaire; réciproquement, si je plonge mon doigt dans un pot de confitures, la froideur gluante de cette confiture est révélation de son goût sucré à mes doigts. La fluidité, la tiédeur, la couleur bleuâtre, la mobilité onduleuse de l'eau d'une piscine sont données d'un coup au travers les unes des autres et c'est cette interpénétration totale qui se nomme le ceci. » (E.N. 227)

De plus, les objets n'ont pas que des qualités positives. Ils ont également des qualités négatives qui les qualifient. Il est facile de voir que les choses possèdent toutes un moment négatif. Ce peut être, par exemple, ce recours à l'infini dont nous parlions tout à l'heure. Ce sera alors:

« ... l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions – fussent-elles en nombre infini – se fonderaient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un manque. C'est ce qui déborde, ce qui, par principe, ne sera jamais donné, ce qui se livre par profils fuyants et successifs. » (E.N. 27-28)

Et nous pourrions encore l'illustrer par l'examen des notions de distance, d'altération, d'altérité, de répulsion, de regret, etc. L'important est de voir que le non-être, le néant n'est pas seulement donné « au coeur même de l'être » – tel « un ver » (E.N. 56) dirait Sartre – , mais encore comme la condition de possibilité pour que viennent au monde des négations. Ces non-êtres dans les choses, l'auteur les nomme des « négatités » (E.N. 56).

1.3.3.2

Il y a selon Sartre aussi des « sens objectifs appartenant réellement aux choses »³. Avant même que chacun « n'y mette » sa signification personnelle, – et cela est beaucoup plus évident pour les objets non-factices – ceux-ci ont déjà une signification objective pour tous. Nous pourrions par ailleurs les enrichir après coup, mais ce sera toujours sur le fond de cette couche objective. « Lorsque, par exemple, je veux déterminer la signification objective de la neige, je vois, par exemple, qu'elle fond à certaines températures et que cette fonte de la neige est sa mort » (E.N. 662). Sartre en donne un autre exemple:

« Si en effet Lautréamont est ce qu'il préfère, il faut d'abord savoir la nature de ce qu'il préfère. Et, certes, nous savons bien qu'il va « mettre » dans l'animalité autre chose et plus que je n'y mets. Mais ces enrichissements subjectifs qui nous renseignent sur Lautréamont sont polarisés par la structure objective de l'animalité. » (E.N. 663)

Cela dit, ce sens objectif appartenant véritablement aux choses, ce peut être aussi la contrainte de vivre en société, car elle nous impose un monde déjà signifiant:

3- Toutefois, ici, n'allons pas entendre que ces sens objectifs appartenant réellement aux choses feraient sens en dehors d'un champ proprement humain. Toute signification, au contraire, suppose l'homme.

« ... dans « mon » monde (...) il existe des significations objectives qui se donnent à moi comme n'ayant pas été mises à jour par moi. Moi par qui les significations viennent aux choses, je me trouve engagé dans un monde déjà signifiant et qui me réfléchit des significations que je n'y ai pas mises. Qu'on songe, par exemple, à la quantité innombrable de significations indépendantes de mon choix, que je découvre si je vis dans une ville: rues, maisons, magasins, tramways et autobus, plaques indicatrices, bruits avertisseurs, musique de T.S.F., etc. » (E.N. 568)

Rien ne s'opposera toutefois à ce que, par la suite, nous leurs donnions un autre sens. Car, loin que ces indications soient perçues chez Sartre comme des obstacles que l'homme rencontrerait, elles pourront au contraire servir de matière à ses propres choix.

Ainsi nous venons de voir que dans la structure de tout phénomène, on doit toujours distinguer le phénomène d'être de l'être du phénomène. Comme il n'y a de phénomène que pour une conscience, ceci nous amène alors à examiner cet autre élément indissociable de tout phénomène, la conscience.

Deuxième chapitre

La conscience et l'être de la conscience

Ce chapitre se divisera en quatre parties. La première aura trait aux problèmes liés à la conscience. La seconde portera sur la double propriété de la conscience que sont la transcendance et la facticité. La troisième analysera plus spécifiquement la transcendance et la facticité dans leur interaction. Enfin, la quatrième partie traitera de la conscience en regard de la notion de personne.

2.1

Une compréhension adéquate de la notion de conscience chez Sartre doit commencer par une compréhension des problèmes auxquels elle a à faire face. Ils sont au nombre de trois.

2.1.1

Le premier est que la conscience pour les réalistes est conçue comme purement passive. Pour l'auteur une telle position

est insoutenable, puisqu'elle ne rend pas compte à toute fin pratique de l'action de l'homme sur les choses, une action que nous ne pouvons pas de toute évidence lui refuser. En réaction à cela, Sartre montre que la conscience ne peut être définie que comme pure spontanéité, pure intentionnalité, c'est-à-dire qu'elle est pur mouvement transcendant vers le monde, pur éclatement vers celui-ci. Nous pourrions dire, en d'autres termes, que la conscience est totalement absorbée par le monde qui s'offre devant elle. Elle s'épuise à n'être que cette pure présence au monde. Loin que la conscience alors se résorbe dans la connaissance, c'est la connaissance qui devient un mode parmi d'autres de la conscience: « toute conscience n'est pas connaissance (il y a des consciences affectives, par exemple)... » (E.N. 18). Toutefois gardons-nous bien de voir la conscience comme constituant les choses dans son activité:

« Dès notre introduction, en effet, nous avons dû repousser la solution réaliste et la solution idéaliste. Il nous a paru, à la fois, que l'être transcendant [l'objet] ne pouvait aucunement agir sur la conscience et que la conscience ne pouvait « construire » le transcendant en objectivant des éléments empruntés à sa subjectivité. » (E.N. 211)

Dans cette perspective, la conscience peut bien être définie comme un pur mouvement transcendant.

Mais cette solution au premier problème comporte déjà des enjeux fort considérables. Ils sont au nombre de trois.

2.1.1.1

Le premier enjeu est que la conscience n'est pas habitée par un Ego ou un Je. Lorsque nous sommes absorbés, par exemple, à regarder une peinture: il y a une conscience positionnelle (intentionnelle) de cette peinture en même temps qu'une conscience non-positionnelle de la conscience par elle-même.

Autrement, si la conscience n'est pas consciente d'être conscience de la peinture, elle serait par conséquent consciente de cette peinture sans avoir conscience de l'être, ce qui est absurde. Mais comprenons bien cette conscience du « second degré »⁴, la conscience positionnelle. Nous avons l'habitude d'affirmer l'existence formelle ou matérielle d'un Ego. Cet Ego unifierait et individualiserait chaque acte de conscience, comme par exemple cette simple action de contempler cette peinture. Or la conception phénoménologique de la conscience, au dire de Sartre, rend, elle, le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile, puisque c'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de notre Je :

« Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau, et ceci ne provient pas du hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience. »⁵

Nous aurons, d'ailleurs, à revenir à cette fameuse question du vide de la conscience ou de l'inexistence formelle ou matérielle d'un Ego au sein de la conscience.

4- Jean-Paul Sartre, "La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique", Recherches philosophiques, no 6, 1936-37, p.90-91.

5- Ibid, p. 94.

2.1.1.2

Le deuxième enjeu est que la conscience réflexive, à moins qu'elle ne subisse une épuration (catharsis), pervertit à chaque fois nos mouvements les plus spontanés. Ce qui signifie que Sartre n'accorde pas à l'homme la possibilité d'une connaissance véritable de soi. La conscience est autre chose en elle-même qu'une connaissance retournée sur soi :

« Suis-je paresseux ou travailleur? J'en déciderai sans doute si je m'adresse à ceux qui me connaissent et si je leur demande leur avis. Ou bien encore je peux collectionner les faits qui me concernent et tenter de les interpréter aussi objectivement que s'il s'agissait d'un autre. Mais il serait vain de m'adresser au Moi directement et d'essayer de profiter de son intimité pour le connaître. Car c'est elle, au contraire, qui nous barre la route. Ainsi, « bien se connaître », c'est fatalement prendre sur soi le point de vue d'autrui, c'est-à-dire un point de vue forcément faux. »⁶

Toutefois il est toujours possible de concevoir une réflexion pure. Celle-ci ne consisterait qu'à simplement se remémorer les choses telles quelles se donnent alors à la conscience spontanée (positionnelle) :

« Aussi la réflexion a-t-elle un domaine certain et un domaine douteux, une sphère d'évidences adéquates et une sphère d'évidences inadéquates. La réflexion pure (qui n'est cependant pas la réflexion phénoménologique) s'en tient au donné sans élever de prétentions vers l'avenir. C'est ce qu'on peut voir quand quelqu'un, après avoir dit dans la colère: « Je te déteste », se reprend et dit: « Ce n'est pas vrai, je ne te déteste pas, j'ai dit ça dans la colère. » On voit ici deux réflexions: l'une, impure et complice, qui opère un passage à l'infini sur le champ et qui constitue brusquement la haine à travers l'« Erlebnis » comme son objet transcendant, - l'autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la

6- ibid., p. 113.

conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité. Ces deux réflexions ont appréhendé les mêmes données certaines mais l'une a affirmé plus qu'elle ne savait et elle s'est dirigée à travers la conscience réfléchie sur un objet situé hors de la conscience. »⁷

Il va sans dire également que l'ontologie phénoménologique, chez Sartre, se fait exclusivement à partir de cette réflexion pure. Elle substitue donc aux constructions explicatives de la conscience et des phénomènes, une analyse purement descriptive. Cette méthode se propose alors pour unique but de dégager la signification et l'essence des phénomènes humains. La signification, elle, nous permet de décrire, à partir de l'intentionnalité, le mode selon lequel les objets sont visés. Par exemple, toute se passe comme s'il n'y avait pas d'Ego lorsque la conscience était absorbée par quelque chose. Tandis que l'essence, elle, nous permet deux choses. D'une part, de ramener à l'unité d'un concept cette multiplicité des cas particuliers. D'autre part, de dégager leurs structures essentielles. Ainsi, de par sa méthodologie, nous pouvons voir immédiatement tout ce qui sépare la phénoménologie d'avec la méthode introspective.

2.1.1.3

Le troisième enjeu est qu'il y a une autonomie de la conscience irréfléchie selon Sartre. Presque la totalité de notre vie se passe, non pas dans une existence inconsciente, mais dans une vie irréfléchie (consciente, mais qui n'est pas réfléchie):

« La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience. Mais si le projet fondamental est pleinement vécu par le sujet et, comme tel, totalement conscient, cela ne signifie nullement qu'il doive être du même coup connu par

7- ibid., p. 102.



lui, tout au contraire; nos lecteurs se souviendront peut-être du soin que nous avons mis dans notre Introduction à distinguer conscience et connaissance. » (E.N. 630)

« Nous arrivons donc à [la] conclusion suivante: la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome. »⁸

Les enjeux de la solution au premier problème étant mis en place, nous pouvons poursuivre.

2.1.2

Le second problème que l'auteur doit affronter en relation avec la conscience est qu'il faut aussi pouvoir la fonder sur un absolu d'existence. Les idéalistes croient devoir faire de la conscience une connaissance. Nous nous trouvons alors devant de sérieuses difficultés: ou bien nous maintenons malgré tout que la connaissance est justement cet absolu; ou bien nous affirmons la nécessité d'une régression à l'infini (l'idea ideae ideae, etc.). Dans le premier cas, nous devons néanmoins opposer qu'« un absolu connu n'est plus un absolu » (E.N. 23). Dans le deuxième cas, la nécessité de fonder ontologiquement la connaissance se doublerait d'une nécessité nouvelle: celle de la fonder épistémologiquement.

De plus, Sartre est contraint de faire en sorte que cet absolu soit homogène (consubstantiel) à la conscience, car nous avons déjà vu qu'un phénomène, quel qu'il soit, ne pouvait être soutenu par aucun existant différent de lui-même.

Sartre sera donc amené à la découverte d'un cogito « intra-conscientiel » (E.N. 113), c'est-à-dire à l'"intérieur" même de la conscience intentionnelle. Ce cogito a la particularité d'être

8- Ibid, p. 98.

une immanence pure au sein même de cette transcendance (qu'est la conscience intentionnelle), sur laquelle un peu plus tôt nous faisons quelques remarques (voir dans ce travail la section 2.1.1). C'est une immanence pure en tant que ce cogito est la conscience consciente d'elle-même dans un rapport immédiat à soi. Mais ce cogito est tellement pressé dans un rapport immédiat avec soi, qu'il lui est impossible de prendre un point de vue extérieur ou – si l'on veut – une conscience positionnelle de lui-même. Tout se passe comme s'il ne peut prendre tout au plus qu'une conscience latérale de lui-même, c'est-à-dire une conscience non-thétique de lui-même ou encore une conscience (de) soi. (Seulement cela ne veut pas dire pour autant que la conscience non-intentionnelle soit pure coïncidence avec elle-même, et nous verrons par la suite pourquoi) . De cette façon, nous n'introduisons aucune opacité dans la conscience, et nous avons trouvé l'être même de la conscience. Sartre nomme ce cogito: le cogito préréflexif.

« Cette conscience (de) soi, nous ne devons [toutefois] pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose » (E.N. 20). Sartre conçoit véritablement ces deux types de conscience que sont le cogito préréflexif et la conscience spontanée, comme un tout indissociable. D'ailleurs, pour les caractériser, l'auteur a souvent recours à l'image d'un cercle, plus suggestif peut-être, afin d'illustrer leur interpénétration réciproque: « c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle » » (E.N. 20). D'un côté, la conscience intentionnelle (ou du second degré), complètement absorbée par l'objet transcendant, doit être en même temps conscience non-thématique d'elle-même pour pouvoir être dite conscience de quelque chose. Il suffit, dit Sartre, que nous ayons une conscience non-thématique ou une conscience (d)'avoir conscience de cette table, par exemple, pour que nous en ayons effectivement conscience. D'un autre côté, tout se passe comme si pour parvenir à cette

conscience (de) soi (du premier degré) cela exigeait de passer par la médiation de la conscience du second degré. Ainsi, sans objet transcendant il n'y a pas de conscience du second degré, pas de conscience (de) soi; sans conscience (de) soi, sans conscience du second degré, il n'y a pas de conscience de cet objet transcendant. En d'autres mots, « C'est par ce dont [la conscience] est conscience, en effet, qu'elle se distingue à ses propres yeux et qu'elle peut être conscience (de) soi » (E.N. 213).

Pour empêcher alors toute fusion avec le monde et maintenir l'altérité de la conscience, l'auteur est conduit à découvrir la négativité comme propriété constitutive du cogito préreflexif. Nous étant débarrassés du solipsisme puisque la conscience n'est plus enfermée en elle-même, et qu'elle est à présent définie strictement comme pure transcendance, il ne faut pas sombrer dans un autre extrême en postulant une confusion du monde et de la conscience. Tel est l'écueil dans lequel Sartre ne veut pas s'enliser. Son leitmotiv est bien plutôt de montrer que la conscience et le monde peuvent être conçus dans un rapport indissociable, tout en sauvegardant néanmoins leur altérité. Ainsi la conscience (de) soi est, chaque fois qu'elle apparaît, conditionnée par un néant. « Loin que la transcendance, qui est « projet de soi par-delà ... », puisse fonder le néant, c'est au contraire le néant qui est au sein même de la transcendance et qui la conditionne » (E.N. 53). Autrement dit, la conscience du premier degré (la conscience non-positionnelle) se présente chaque fois comme négation d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit ce que la conscience du second degré (la conscience intentionnelle) est en train de viser (l'objet transcendant):

« Ce que la conscience a à être sur le mode d'être du Pour-soi, c'est le ne-pas-être-chaise. Car son « ne-pas-être-chaise » est, nous le verrons, sous forme de conscience (de) ne-pas-être, c'est-à-dire

apparence de ne-pas-être, pour un témoin qui n'est là que pour témoigner de ce non-être. La négation est donc explicite et constitue le lien d'être entre l'objet perçu et le pour-soi [la conscience]. Le Pour-soi n'est rien de plus que ce Rien translucide qui est négation de la chose perçue. » (E.N. 179)

Pour reprendre notre exemple initial, quand nous nous absorbons dans la contemplation d'un portrait, il y a à la fois conscience positionnelle du portrait-devant-être-contemplé et conscience non-positionnelle de la conscience comme n'étant pas ce portrait-devant-être-contemplé. C'est de cette façon, semble-t-il, et seulement de cette manière, qu'il faut comprendre l'expression si chère à Sartre, « se néantiser »⁹.

Or, n'est-ce pas forcer les choses que d'accorder la négativité comme propriété constitutive à l'être de la conscience? Il ne le semble pas. Comme la conscience est définie comme pure présence au monde, pure transcendance, Sartre écrira:

« La présence enveloppe une négation radicale comme présence à ce qu'on n'est pas. Est présent à moi ce qui n'est pas moi. On notera d'ailleurs que ce « n'être pas » est impliqué a priori par toute théorie de la connaissance. Il est impossible de construire la notion d'objet si nous n'avons pas originellement un rapport négatif désignant l'objet comme ce qui n'est pas la conscience. C'est ce que rendait assez bien l'expression de « non-moi » qui fut de mode un temps, sans qu'on pût déceler, chez ceux qui l'employaient, le moindre souci de fonder ce « non » qui qualifiait originellement le monde extérieur. En fait, ni la liaison des représentations, ni la nécessité de certains ensembles subjectifs, ni l'irréversibilité temporelle, ni le recours à l'infini ne peuvent servir à constituer l'objet comme

9- C'est donc une grossière erreur d'affirmer alors que chez Sartre la conscience anéantit le monde. Néantiser ne veut aucunement dire anéantir ou annuler, mais bien plutôt entourer l'être de la conscience d'un « manchon de non-être ». Ou encore le mettre entre des parenthèses de non-être afin de préserver l'altérité.

tel, c'est-à-dire servir de fondement à une négation ultérieure qui découperait le non-moi et l'opposerait au moi comme tel, si justement cette négation n'était donnée d'abord et si elle n'était le fondement a priori de toute expérience. La chose c'est, avant toute comparaison, avant toute construction, ce qui est présent à la conscience comme n'étant pas de la conscience. Le rapport originel, comme fondement de la connaissance, est négatif. Mais comme la négation vient au monde par le pour-soi et que la chose est ce qu'elle est, dans l'indifférence absolue de l'identité, ce ne peut être la chose qui se pose comme n'étant pas le pour-soi. La négation vient du pour-soi lui-même. Il ne faut pas concevoir cette négation sur le type d'un jugement qui porterait sur la chose elle-même et nierait d'elle qu'elle fût le pour-soi: ce type de négation ne saurait se concevoir que si le pour-soi était une substance toute faite et, même dans ce cas, il ne pourrait émaner que d'un tiers établissant du dehors un rapport négatif entre deux êtres. Mais par la négation originelle, c'est le pour-soi qui se constitue comme n'étant pas la chose.

» (E.N. 214)

Il faut donc accorder la négativité comme propriété structurelle du cogito préreflexif.

2.1.3

Enfin, le troisième problème est qu'il faut pouvoir maintenant concilier le fait de la transcendance de la conscience avec celui de sa facticité. Frappés sans doute par la contingence d'être pourvu d'un corps, la plupart des gens, en particulier les spiritualistes, croient légitime d'accorder moins d'importance à ce fait. Et le plus curieux est que cette ligne de démarcation qui s'opère dans ce cas là entre la conscience et le corps peut apparaître vraisemblablement comme justifiable¹⁰. Seulement tout

10- Du moins tant que, d'une part, nous croyons pouvoir séparer dans les observations ce qui tient à la situation de l'observateur et les propriétés de l'objet transcendant. Et, d'autre part, tant que nous croyons que les objets, auprès desquels nous avons tôt fait de placer le corps, ne sont que de

cela s'avère vain et illusoire si nous prenons la peine d'en expliciter la signification profonde. Car aujourd'hui, avec l'épistémologie, nous savons qu'il ne peut y avoir de connaissance que dans des perspectives de connaissance engagée. « Une connaissance pure, en effet, serait connaissance sans point de vue, donc connaissance du monde située par principe hors du monde (...) Ainsi la connaissance ne peut être que surgissement engagé dans un point de vue déterminé que l'on est » (E.N. 355). En d'autres mots, si les objets ne nous apparaissent que sous un profil à la fois (Abschattung), ce n'est certes pas le fruit du hasard. C'est sans doute qu'avant même que quelque chose nous impose un point de vue sur lui-même, il faut d'abord que notre corps nous en impose un sur le monde. D'où, contrairement à ce que les spiritualistes croient, l'urgence de redécouvrir une réalité humaine qui soit une.

C'est également ce qui n'a jamais cessé un instant d'orienter la recherche et les efforts de Sartre. A ses yeux, il n'y a qu'une réalité indécomposable, à savoir la conscience incarnée.

2.2

Mais le fait que la réalité humaine soit une, n'empêche toutefois pas l'auteur d'y remarquer toujours cette double propriété que sont la transcendance et la facticité. Il serait faux de croire cependant que cette double propriété ne fasse que reprendre la distinction cartésienne de l'âme et du corps. Pour l'auteur, ces deux modes – différents – de la réalité humaine sont « complémentaires » (E.N. 388) et « susceptibles d'une coordination valable » (E.N. 92).

simples occasions pour la conscience de cogiter.

2.2.1

En ce qui concerne la transcendance, lorsque nous avons abordé ce thème un peu plus tôt (voir 2.1.1), nous avons passé sous silence quelque chose de très important. Nous avons omis (volontairement) de mentionner que le corps était également « une structure consciente de notre conscience » (E.N 378). Plus précisément, le corps appartient aux structures mêmes de la conscience non-thétique de soi ou du cogito préréflexif:

« La conscience non-positionnelle est conscience (du) corps comme de ce qu'elle surmonte et néantit en se faisant conscience, c'est-à-dire comme de quelque chose qu'elle est sans avoir à l'être et par-dessus quoi elle passe pour être ce qu'elle a à être. »
(E.N. 378)

Or, ce qui change ici, et qui marque d'ailleurs toute la différence avec la distinction cartésienne de l'âme et du corps, c'est une distinction que Sartre est amené à faire entre deux modes de révélation propres au corps: le corps-pour-moi et le corps-pour-autrui. L'un révèle la transcendance, l'autre la facticité. Ainsi, s'il est contingent que nous soyons, il n'en est pas moins nécessaire que notre conscience soit corps et inversement, puisque transcender ou dépasser le monde ce n'est pas le survoler mais s'engager en lui pour en émerger. C'est donc se faire cette perspective de dépassement plutôt que telle autre. Si nous sommes en train de regarder ce verre, par exemple, il y a conscience positionnelle de ce verre se donnant à nous sous ce profil particulier, et il y a conscience non-thétique. Une conscience non-thétique à la fois 1) de soi comme négation de nous-mêmes étant ce verre, et 2) du corps comme étant ce que nous devons chaque fois néantiser, dépasser, pour pouvoir prendre d'autres points de vue sur cet objet transcendant. Par conséquent, le monde n'existe pas en face de la conscience comme une multiplicité indéfinie de relations réciproques qu'elle survole sans perspective et sans point de vue. Avant même que les

objets nous imposent un point de vue sur eux-mêmes, c'est nous comme corps qui imposons un point de vue sur le monde. Toutefois, le corps, comme instrument que nous sommes – vu qu'originellement il est chaque fois le dépassé – ne peut jamais être connu:

« ... le corps-pour-soi n'est jamais un donné que je puisse connaître: il est là, partout comme le dépassé, il n'existe qu'en tant que je lui échappe en me néantisant; il est ce que je néantise. Il est l'en-soi dépassé par le pour-soi néantisant et ressaisissant le pour-soi dans ce dépassement même. Il est le fait que je suis ma propre motivation sans être mon propre fondement; le fait que je ne suis rien sans avoir à être ce que je suis et que pourtant, en tant que j'ai à être ce que je suis, je suis sans avoir à être. En ce sens donc, le corps est une caractéristique nécessaire du pour-soi (...) »
(E.N. 357)

Ainsi, la transcendance de la conscience nous révèle, par la même occasion, un corps originaire, le corps-pour-soi.

Toutefois, l'erreur serait de croire qu'ici cette réintégration du corps au sein même du mouvement de transcendance de la conscience, n'est que théorique. Comme les autres analyses de L'être et le néant, celle-ci est appuyée avant tout sur une description phénoménologique. Et cette intégration du corps dans le mouvement de transcendance de la conscience est ce qui s'est dégagé de cette expérience que Sartre nomme le coenesthésique (l'agréable et le désagréable pur). Le problème, selon Sartre, est que ce coenesthésique paraît rarement sans être dépassé vers le monde par un projet transcendant de la conscience. Il est alors fort difficile de l'étudier à part. Toutefois, il existe malgré tout quelques expériences privilégiées. Entre autres, ces cas particuliers du désagréable pur, où nous pouvons le saisir dans toute sa pureté:

« J'ai mal [par exemple] aux yeux mais je dois finir ce soir la lecture d'un ouvrage philosophique. Je lis. L'objet de ma conscience est le livre et, à travers le livre, les vérités qu'il signifie. Le corps n'est nullement saisi par lui-même, il est le point de vue et point de départ: les mots glissent les uns après les autres devant moi, je les fais glisser, ceux du bas de la page, que je n'ai pas encore vus, appartiennent encore à un fond relatif ou « fond-page » qui s'organise sur le « fond-livre » et sur le fond absolu ou fond du monde; mais du fond de leur indistinction ils m'appellent, ils possèdent déjà le caractère de totalité friable, ils se donnent comme « à faire glisser sous ma vue ». En tout cela, le corps n'est donné qu'implicitement: le mouvement de mes yeux n'apparaît qu'au regard d'un observateur. Pour moi, je ne saisis thématiquement que ce surgissement figé des mots les uns après les autres. Pourtant, la succession des mots dans le temps objectif est donnée et connue à travers ma temporalisation propre. Leur mouvement immobile est donné à travers un « mouvement » de ma conscience; et ce « mouvement » de conscience, pure métaphore qui désigne une progression temporelle, c'est exactement pour moi le mouvement de mes yeux: il est impossible que je distingue le mouvement de mes yeux de la progression synthétique de mes consciences sans recourir au point de vue d'autrui. Pourtant, dans le moment même où je lis j'ai mal aux yeux. Notons d'abord que cette douleur peut elle-même être indiquée par les objets du monde, c'est-à-dire par le livre que je lis: les mots peuvent s'arracher avec plus de difficulté au fond indifférencié qu'ils constituent; ils peuvent trembler, papilloter, leur sens peut se donner malaisément, la phrase que je viens de lire peut se donner deux fois, trois fois comme « non comprise », comme « à relire ». Mais ces indications peuvent faire défaut – par exemple, dans le cas où ma lecture « m'absorbe » et où « j'oublie » ma douleur (ce qui ne signifie nullement qu'elle a disparu, puisque, si je viens en prendre connaissance dans un acte réflexif ultérieur, elle se donnera comme ayant toujours été là)... ». (E.N. 380-81)

Trois éléments sont donc à retenir. Premièrement, le corps n'a pas à être « chassé de la conscience ». Deuxièmement, le corps fait originellement partie prenante des structures de la

conscience (de) soi. Enfin, il est parfaitement légitime de distinguer un mode particulier de révélation propre au corps, que nous appelons le corps-pour-soi.

2.2.2

En ce qui concerne la seconde propriété de la réalité humaine qu'est la facticité, elle doit être comprise chez Sartre avant tout dans sa complémentarité avec la transcendance. Nous avons assez insisté jusqu'à maintenant sur le corps comme « nécessité de notre contingence » (E.N. 356), c'est-à-dire sur ce fait que malgré la contingence de notre existence, il faut nécessairement que nous existions comme conscience incarnée, c'est-à-dire dans un corps. Il faut mettre cette fois l'accent sur le fait que ce soit précisément dans ce corps-là. Car il est, en effet, parfaitement contingent que ce soit précisément avec ces traits physiologiques, par exemple, ces cheveux, ce nez, ce double-menton, cet handicap, etc. Pour Sartre nous sommes notre handicap, notre double-menton, notre nez, etc. Evidemment, ici, nous ne nous trouvons plus sur le même plan que le corps-pour-soi (tel qu'il se révèle dans le mouvement de la transcendance). Le corps-pour-soi est toujours « sans couleur », « sans marque ou trait qui nous caractérise vraiment ». Il est toujours le dépassé. Ici, au contraire, c'est le corps que nous pouvons voir ou dont nous pouvons prendre conscience positionnellement, comme n'importe quel objet transcendant: voir, en tant que c'est bien de nous qu'il s'agit dans le miroir ou sur une photographie. En ce sens, nous nous apparaissions presque de la même manière que nous apparaissions à un autre, puisque le corps se donne immédiatement comme ce que quelqu'un est. Prendre conscience positionnellement, veut dire que nous comprenons implicitement que la structure du monde implique que nous ne pouvons pas voir sans être nous-mêmes visibles. Ceci révèle un aspect tragique de l'existence, puisque nous devons assumer l'entière responsabilité de ces traits physiologiques, alors que nous ne savons pas à

chaque occasion ce qu'ils peuvent vraiment signifier. Ces aspects de nous – qu'il ne faut surtout pas confondre avec ce que nous appelons improprement des images – nous échappent toujours en quelques façons:

« ... je me guide seulement sur la forme abstraite et vide de mon objectité pour l'autre. Je ne puis même pas concevoir quel effet auront mes gestes et mes attitudes, puisqu'ils seront toujours repris et fondés par une liberté qui les dépassera et puisqu'ils ne peuvent avoir de signification que si cette liberté leur en confère une. Ainsi, le « sens » de mes expressions m'échappe toujours; je ne sais pas exactement si je signifie ce que je veux signifier ni même si je suis signifiant; en cet instant précis, il faudrait que je lise en l'autre, ce qui, par principe, est inconcevable. Et, faute de savoir ce que j'exprime en fait, pour autrui, je constitue mon langage comme un phénomène incomplet de fuite hors de moi. Dès que je m'exprime, je ne puis que conjecturer le sens de ce que j'exprime, c'est-à-dire, en somme, le sens de ce que je suis, puisque, dans cette perspective, exprimer et être ne font qu'un. Autrui est toujours là, présent et éprouvé comme ce qui donne au langage son sens. Chaque expression, chaque geste, chaque mot est, de mon côté, épreuve concrète de la réalité aliénante d'autrui. Ce n'est pas seulement le psychopathe qui peut dire – comme dans le cas, par exemple, des psychoses d'influence – « On me vole ma pensée ». Mais le fait même de l'expression est un vol de pensée puisque la pensée a besoin du concours d'une liberté aliénante pour se constituer comme objet. » (E.N. 423)

Mais, en même temps, cet aspect du corps comme facticité, se trouve chaque fois (de par notre structure conscientielle) dépassé et surmonté:

« Ainsi mon corps ne se donne pas simplement comme le vécu pur et simple: mais ce vécu même, dans et par le fait contingent et absolu de l'existence d'autrui, se prolonge dehors dans une dimension de fuite qui m'échappe. La profondeur d'être de mon corps pour moi, c'est ce perpétuel « dehors » de mon « dedans »

le plus intime. Dans la mesure où l'omniprésence d'autrui est le fait fondamental, l'objectivité de mon être-là est une dimension constante de ma facticité; j'existe ma contingence en tant que je la dépasse [alors] vers mes possibles (...) ». (E.N. 402)

2.3

Tel est alors l'originalité de Sartre: montrer à la fois la coextension de la transcendance avec la facticité, tout en conservant leur distinction. Autrement, nous retombons dans notre problème de départ. L'auteur avait été amené alors à distinguer le phénomène d'être et l'être du phénomène, afin de ne plus réduire l'esse au percipi. Jamais cependant le percipi n'était soutenu par aucun esse différent de lui. Ici, le problème est sensiblement le même. Les spiritualistes font dépendre le corps empirique d'une subjectivité radicalement différente de lui, tandis que les matérialistes, résorbent encore complètement le percipi dans l'esse. Nous nous retrouvons donc, soit, du côté des spiritualistes, avec une scission radicale entre l'âme et le corps; soit, du côté des matérialistes, avec un réductionisme radical.

2.3.1

D'un coté, la transcendance est indubitablement coextensive à la facticité. Sartre de cette façon veut se dissocier une fois pour toutes des spiritualistes, pour lesquels le corps est conçu comme un écran pour la subjectivité:

« Seul existe pour moi le corps d'autrui, avec ses différentes significations; être objet-pour-autrui ou être-corps, ces deux modalités ontologiques sont traductions rigoureusement équivalentes de l'être-pour-autrui du pour-soi. Ainsi, les significations ne renvoient-elles pas à un psychisme mystérieux: elles sont ce psychisme, en tant qu'il est transcendance-

transcendée [c'est-à-dire objet]. Sans doute y a-t-il une cryptologie du psychisme: certains phénomènes sont « cachés ». Mais cela ne signifie nullement que les significations se réfèrent à un « au-delà-du-corps ». Elles se réfèrent au monde et à elles-mêmes. En particulier ces manifestations émotionnelles ou, d'une façon plus générale, les phénomènes improprement appelés d'expression ne nous indiquent nullement une affection cachée et vécue par quelque psychisme, qui ferait l'objet immatériel des recherches du psychologue: ces froncements de sourcils, cette rougeur, ce bégaiement, ce léger tremblement des mains, ces regards en dessous qui semblent à la fois timides et menaçants n'expriment pas la colère, ils sont la colère. Mais il faut bien l'entendre: en soi-même un poing serré n'est rien et ne signifie rien. Mais aussi ne percevons-nous jamais un poing serré: nous percevons un homme qui, dans une certaine situation, serre le poing. Cet acte signifiant considéré en liaison avec le passé et les possibles, compris à partir de la totalité synthétique « corps en situation » est la colère. Elle ne renvoie à rien d'autre qu'à des actions dans le monde (frapper, insulter, etc.), c'est-à-dire à de nouvelles attitudes signifiantes du corps. Nous ne pouvons pas sortir de là: « l'objet psychique » est entièrement livré à la perception, et il est inconcevable en dehors de structures corporelles. Si l'on ne s'en est pas rendu compte jusqu'ici, ou si ceux qui l'on soutenu, comme les béhaviouristes, n'ont pas tellement bien compris eux-mêmes ce qu'ils voulaient dire et ont soulevé le scandale autour d'eux, c'est qu'on croit volontiers que toutes les perceptions sont du même type. En fait, la perception doit nous livrer immédiatement l'objet spatio-temporel. Sa structure fondamentale est la négation interne; et elle nous livre l'objet tel qu'il est, non point comme une vaine image de quelque réalité hors d'atteinte. Mais, précisément pour cela, à chaque type de réalité correspond une structure de perception nouvelle. Le corps est l'objet psychique par excellence, le seul objet psychique. Mais si l'on considère qu'il est transcendance-transcendée, sa perception ne saurait par nature être du même type que celle des objets inanimés. Et il ne faut pas entendre par là qu'elle se serait progressivement enrichie mais que, originellement, elle est d'une autre structure. Ainsi n'est-il pas nécessaire de recourir à l'habitude ou au raisonnement par analogie, pour expliquer que nous compréhensions les conduites expressives: ces conduites se livrent

originellement à la perception comme compréhensibles; leur sens fait partie de leur être comme la couleur du papier fait partie de l'être du papier. Il n'est donc pas plus nécessaire de se reporter à d'autres conduites pour les comprendre, qu'il ne faut se reporter à la couleur de la table, du feuillage ou d'autres papiers pour percevoir celle de la feuille qui est posée devant moi. » (E.N. 396-97)

2.3.2

D'un autre côté, il faut aussi maintenir la distinction de la transcendance et de la facticité. Non pas en tant que la transcendance jouerait finalement le rôle que tenait naguère la subjectivité pour les spiritualistes. En ce cas, ce serait simplement une façon de choisir des mots nouveaux pour habiller la même erreur. Mais pour la raison que la facticité, soutenue par la transcendance, (c'est-à-dire l'être des phénomènes humains), ne peut d'aucune manière se laisser réduire à cet être-là. En ce sens, puisque la transcendance ne peut jamais se réduire totalement à la facticité, nous sommes avec cette perspective par delà les matérialistes. Nous sommes par delà ceux-ci en n'enfermant plus la réalité humaine dans une seule de ses manifestations:

« Or, nous saisissons autrui comme libre; nous avons marqué plus haut que la liberté est une qualité objective d'autrui comme pouvoir inconditionné de modifier les situations. Ce pouvoir ne se distingue pas de celui qui constitue originellement autrui, et qui est celui de faire qu'une situation existe en général: pouvoir modifier une situation, en effet, c'est faire précisément qu'une situation existe. La liberté objective d'autrui n'est que transcendance-transcendée; elle est liberté-objet, nous l'avons établi. En ce sens, autrui apparaît comme ce qui doit se comprendre à partir d'une situation perpétuellement modifiée. C'est ce qui fait que le corps est toujours le passé. En ce sens, le caractère d'autrui se livre à nous comme le dépassé. Même l'irascibilité comme promesse de colère est toujours promesse dépassée. Ainsi, le caractère se donne comme

la facticité d'autrui en tant qu'elle est accessible à mon intuition, mais en tant aussi qu'elle n'est que pour être dépassée. En ce sens, ce « mettre en colère », c'est déjà dépasser l'irascibilité du fait même qu'on y consent, c'est lui donner un sens; la colère apparaîtra donc comme la reprise de l'irascibilité par la liberté-objet. Cela ne veut point dire que nous sommes renvoyés par là à une subjectivité, mais seulement que ce que nous transcendons ici, c'est non seulement la facticité d'autrui, mais sa transcendance, non seulement son être, c'est-à-dire son passé, mais son présent et son avenir. Bien que la colère d'autrui m'apparaisse toujours comme libre-colère (ce qui est évident, du fait même que je la jugé), je puis toujours la transcender, c'est-à-dire l'attiser ou la calmer, mieux, c'est en la transcendant et seulement ainsi que je la saisis. Ainsi, le corps, étant la facticité de la transcendance-transcendée est toujours corps-qui-indique-au-delà-de-lui-même: à la fois dans l'espace - c'est la situation - et dans le temps - c'est la liberté-objet. Le corps pour autrui est l'objet magique par excellence. Ainsi, le corps d'autrui est-il toujours « corps-plus-que-corps », parce qu'autrui m'est donné sans intermédiaire et totalement dans le dépassement perpétuel de sa facticité. Mais ce dépassement ne me renvoie pas à une subjectivité: il est le fait objectif que le corps - que ce soit comme organisme, comme caractère, ou comme outil - ne m'apparaît jamais sans alentours, et doit être déterminé à partir de ces alentours. Le corps d'autrui ne doit pas être confondu avec son objectivité. L'objectivité d'autrui est sa transcendance comme transcendée. Le corps est la facticité de cette transcendance. Mais corporéité et objectivité d'autrui sont rigoureusement inséparables. » (E.N. 400-01)

Par là, nous montrons que la conscience doit être définie comme pure transcendance, fondée sur un absolu d'existence, et que cette dernière ne peut pas être abstraite du fait qu'elle soit incarnée.

Cette approche de la notion de conscience chez Sartre à partir seulement des problèmes auxquels elle a à faire face et d'un examen de sa double propriété, demeure encore insuffisante

pour pouvoir rendre compte de la conscience dans toute sa richesse. Si véritablement nous voulons saisir la quintessence de la contribution de cet auteur à la pensée moderne, nous devons alors examiner la conscience en regard d'une autre notion. Nous devons la regarder à partir de cette notion – capitale chez lui – de personne.

2.4

Pour Sartre, la conscience, isolée, n'est encore personne. Plus précisément, la conscience isolée n'est en fait que la base, le noyau sur lequel se bâtit la personne (le sujet) à l'aide de médiations: « ... [la conscience] est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être » (E.N. 107). Ces médiations ne sont pas à chercher en dehors du monde. Elles sont le monde. C'est ce que nous avons aussi entrevu lorsque nous disions un peu plus tôt qu'il ne pouvait y avoir de conscience (de) soi sans la médiation d'une conscience positionnelle d'un quelconque objet transcendant. Ainsi, ce qu'il nous faut retenir c'est que la conscience, sans contact avec le monde, demeure dans une existence impersonnelle, pré-personnelle.

Dans son contact avec le monde, la conscience découvre sans cesse qu'elle se fait personnelle dans un perpétuel échappement à soi. Ce que l'auteur veut surtout mettre en relief, c'est un renversement complet de situation. Contre quoi, en fait, s'insurge-t-il? Sartre s'insurge contre l'idée selon laquelle le monde changerait sans cesse alors que l'homme, lui, ne serait qu'un simple spectateur, stable et impartial. C'est l'homme, au contraire, à travers son inextricable relation avec ce monde inerte, qui est appelé à changer perpétuellement. De cette façon, la personne peut changer autant de fois qu'elle peut prendre de points de vue différents sur le monde, puisque la réalité humaine pour Sartre a cette caractéristique « de se faire annoncer ce qu'elle est à partir du monde »:

« ... c'est que l'homme est toujours séparé de ce qu'il est par toute la largeur de l'être qu'il n'est pas. Il s'annonce à lui-même de l'autre côté du monde et il revient s'intérioriser vers lui-même, à partir de l'horizon: l'homme est un « être des lointains ». C'est dans le mouvement d'intériorisation qui traverse tout l'être que l'être surgit et s'organise comme monde, sans qu'il y ait priorité du mouvement sur le monde, ni du monde sur le mouvement. » (E.N. 52)

Au fond, c'est une autre manière de dire que chez l'homme – et chez l'homme seul – l'existence précède l'essence. Si la réalité humaine découvre sans cesse qu'elle se fait personnelle dans un perpétuel échappement à soi, c'est qu'elle a un type d'existence bien particulier. C'est que, pour elle, il ne suffit pas simplement d'exister. Elle doit, en fait, s'exister, c'est-à-dire que son mode d'être est d'un autre type que celui des objets sans conscience. Les objets sont simplement ce qu'ils sont. Et, en tant qu'ils apparaissent, ils nous est donné de pouvoir saisir à la fois leur essence et leur existence: leur essence, c'est-à-dire que nous saisissons un ensemble constant de propriétés ou encore la raison de la série des apparitions; leur existence, c'est-à-dire que nous saisissons une certaine présence effective dans le monde. Cependant, de par leur mode d'être, l'existence des choses est toujours précédée par l'essence:

« Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du coupe-papier, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui produirait un coupe-papier sans savoir à quoi l'objet va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence – c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui

permettent de le produire et de le définir – précède l'existence; et ainsi la présence, en face de moi, de tel coupe-papier ou de tel livre est déterminé. Nous avons donc là une vision technique du monde, dans laquelle on peut dire que la production précède l'existence. »¹¹

La conscience, pour sa part, a à être toujours ce qu'elle est sur un mode très spécial. La conscience – qui se fait personnelle – est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est (en vertu de la négativité). C'est pourquoi, définie ainsi, la personne qui a à être, l'est toujours « sous forme d'option sur son être » (E.N 139):

« Cela signifie tout simplement que l'homme est d'abord et qu'ensuite seulement il est ceci ou cela. En un mot, l'homme doit se créer sa propre essence; c'est en se jetant dans le monde, en y souffrant, en y luttant qu'il se définit peu à peu; et la définition demeure toujours ouverte; on ne peut point dire ce qu'est cet homme avant sa mort, ni l'humanité avant qu'elle ait disparu. »¹²

Plutôt que de chercher à comprendre le monde et la réalité humaine séparément, c'est donc vers cette interpénétration, ce rapport synthétique du monde et de la réalité humaine, qu'il nous faut nous tourner. Aussi nous en saurons un peu plus sur ce que Sartre appelle le circuit d'ipséité.

11- Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Editions Nagel, 1946, p. 17-19.

12- Jean-Paul Sartre, "A propos de l'existentialisme: mise au point", in Michel Contat et Michel Rybalka, Les écrits de Sartre, Paris, Gallimard, Collection N.R.F., 1970, p. 655.

Troisième chapitre

Le circuit d'ipséité (L'être-pour-soi)

Ce chapitre se divisera en trois parties. Dans la première nous parlerons de la négativité. Dans la seconde nous traiterons des deux dimensions intrastructurales de la conscience. Enfin, dans la troisième partie nous examinerons plus spécifiquement ce qu'est l'être-dans-le-monde.

3.1

Le circuit d'ipséité, c'est le lien indissoluble qui unit le monde à la conscience dans la constitution du Moi ou de la personne. Quand nous avons vu un peu plus tôt, en parlant du cogito préréflexif, la négativité, nous voulions faire ressortir cet aspect d'altérité que secrétait l'être de la conscience comme n'étant pas son objet (voir 2.1.2). Ici, ce sur quoi nous voulons insister, concerne plutôt un autre aspect de la négativité. C'est celui de l'enrichissement, par la négation, de la conscience dans son être. Le fait alors qu'en notre être nous nions de nous que nous soyons l'objet transcendant est, par principe, un nouveau type de négation. Cette nouvelle forme est encore plus complexe

qu'une simple négation comme, par exemple, quand nous nions de la tasse qu'elle n'est pas l'encrier:

« Lorsque je dis, par exemple: « la tasse n'est pas l'encrier », il est évident que le fondement de cette négation n'est ni dans la tasse, ni dans l'encrier. L'un et l'autre de ces objets sont ce qu'ils sont, voilà tout. La négation est comme une liaison catégorielle et idéale que j'établis entre eux sans les modifier en quoi que ce soit, sans les enrichir ni les appauvrir de la moindre qualité: ils ne sont pas même effleurés par cette synthèse négative. Comme elle ne sert ni à les enrichir ni à les constituer, elle demeure strictement externe. Mais on peut déjà deviner le sens de l'autre négation, si l'on considère des phrases comme « Je ne suis pas riche » ou « Je ne suis pas beau ». Prononcées avec une certaine mélancolie, elles ne signifient pas seulement qu'on se refuse une certaine qualité, mais que le refus lui-même vient influencer dans sa structure interne l'être positif à qui on l'a refusée. Lorsque je dis « Je ne suis pas beau », je ne me borne pas à nier de moi, pris comme tout concret une certaine vertu qui, de ce fait, passe dans le néant (comme lorsque je dis: « Le vase n'est pas blanc, il est gris » – « L'encrier n'est pas sur la table, il est sur la cheminée »): j'entends signifier que « ne pas être beau » est une certaine vertu négative de mon être, qui me caractérise de l'intérieur et, en tant que négativité, c'est une qualité réelle de moi-même que de n'être pas beau et cette qualité négative expliquera aussi bien ma mélancolie, par exemple, que mes succès mondains. Par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au coeur de son essence. La négation devient alors un lien d'être essentiel, puisque l'un au moins des êtres sur lesquels elle porte est tel qu'il indique vers l'autre, qu'il porte l'autre en son coeur comme une absence. Il est clair toutefois que ce type de négation ne saurait s'appliquer à l'être-en-soi. Il appartient par nature au pour-soi. Seul le pour-soi peut être déterminé dans son être par un être qu'il n'est pas. » (E.N. 215)

Ce qui se passe, c'est que le monde est alors intimement lié à la conscience dans son rapport d'auto-crédation, d'auto-détermination d'elle-même. En d'autres termes, la conscience se constitue en se

faisant annoncer ce qu'elle est à partir du monde. L'auteur, dans L'être et le néant, a une formule encore plus spéciale pour exprimer cette idée: « Sans monde pas d'ipséité, pas de personne; sans ipséité, sans la personne, pas de monde » (E.N. 144).

Gardons-nous bien toutefois de ne voir le monde que dans sa signification strictement objective. Pour Sartre, les choses, le monde, sans jamais perdre « les sens leur appartenant réellement » (E.N. 661), se trouvent au contraire enrichis de « couches supplémentaires de significations » au fur et à mesure que leurs rapports avec la réalité humaine se développent. De cette façon, il n'y a pas que des hommes et des choses dans le monde, il y a bien aussi, comme le souligne Merleau-Ponty¹³, cet intermonde qu'il appelle symbolisme, histoire et vérité à faire. Ce caractère symbolique du monde n'est pas une innovation de Sartre, mais l'idée est exploitée par ce dernier d'une manière fort originale. Le monde, en somme, loin d'être d'abord conçu dans sa valeur d'instrumentalité, est pensé avant tout dans le prolongement-extension du corps, comme une image ou un reflet de nous-mêmes, voire comme un organe sensible supplémentaire.

Tout comme notre corps nous est donné immédiatement comme ce que nous sommes, les choses en notre possession nous définissent et nous caractérisent dans notre être:

« Autour de cet homme que je ne connais pas et qui lit dans le métro, le monde tout entier est présent. Et ce n'est pas son corps seulement – comme objet dans le monde – qui le définit dans son être: c'est sa carte d'identité, c'est la direction de la rame de métro où il est monté, c'est la bague qu'il porte au doigt. Non pas à titre de signes de ce qu'il est –

13- Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955, p.269. et Simone de Beauvoir, "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", Les temps modernes, Paris, Janvier-Février, 1955, p. 2077.

cette notion de signe nous renverrait, en effet, à une subjectivité que je ne puis même concevoir et dans lequel précisément il n'est rien à proprement parlé puisqu'il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est – mais à titre de caractéristiques réelles de son être. » (E.N. 341)

Parce qu'au fond, tout se passe comme si celui qui possède et l'objet en sa possession sont unis par une relation interne basée sur l'insuffisance d'être (« Unselbstständigkeit ») du pour-soi :

« La relation interne étant synthétique, en effet, opère l'unification du possédant et du possédé. Cela signifie que le possédant et le possédé constituent idéalement une réalité unique. Posséder, c'est s'unir à l'objet possédé sous le signe de l'appropriation; vouloir posséder, c'est vouloir s'unir à un objet par ce rapport. Ainsi, le désir d'un objet particulier n'est pas simple désir de cet objet, c'est le désir de s'unir à l'objet par un rapport interne, de manière à constituer avec lui l'unité « possédant-possédé ». » (E.N. 649)

Pour ne prendre qu'un exemple afin d'illustrer ce rapport du possédant et de l'objet en sa possession: l'écrivain qui écrit un jour un livre, en le faisant, se fait de manière à devenir pour les autres incompréhensible s'ils ne tiennent pas compte du fait que ce livre à été un jour son possible essentiel:

« Pour que ma liberté s'angoisse à propos du livre que j'écris, il faut que ce livre apparaisse dans son rapport avec moi, c'est-à-dire il faut que je découvre (...) mon essence en tant que ce que j'ai été (j'ai été « voulant écrire ce livre », je l'ai conçu, j'ai cru qu'il pouvait être intéressant de l'écrire et je me suis constitué de telle sorte qu'on ne peut plus me comprendre sans tenir compte de ce que ce livre a été mon possible essentiel)... » (E.N. 73)

Ainsi, tout rapport de possession (création, connaissance, jeu, etc.), quel qu'il soit, devient, en fait, un prolongement

intrinsèque de notre être.

Si, cependant, il est possible théoriquement de percevoir que tout rapport de possession devient un prolongement de notre être, il est pratiquement impossible de le distinguer. Cela pour la simple raison que, sur le plan irréfléchi, la conscience est ses propres possibilités sur le mode non-thétique:

« Mon vêtement (uniforme ou complet-veston, chemise souple ou empesée) négligé ou soigné, recherché ou vulgaire, mes meubles, la rue où j'habite, la ville où je réside, les livres dont je m'entoure, les divertissements que je prends, tout ce qui est mien, c'est-à-dire finalement le monde dont j'ai perpétuellement conscience - au moins à titre de signification impliquée par l'objet que je regarde ou que j'emploie - tout m'apprend à moi-même mon choix, c'est-à-dire mon être. Mais telle est la structure de la conscience positionnelle que je ne puis ramener cette connaissance à une saisie subjective de moi-même et qu'elle me renvoie à d'autres objets que je produis ou que je dispose en liaison avec l'ordre des précédents sans pouvoir m'apercevoir que je sculpte ainsi de plus en plus ma figure dans le monde. »
(E.N. 519)

Aussi, tout se passe comme si nous étions condamnés chaque fois inmanquablement à ne pouvoir jouir de nos possessions que lorsque nous les utilisons et les dépassons vers un quelconque but:

« Ce stylo est tout entier moi, au point même que je ne le distingue même plus de l'acte d'écrire, qui est mon acte. Et pourtant, d'autre part, il est intact, ma propriété ne le modifie pas; ce n'est qu'une relation idéale de moi à lui. En un sens, je jouis de ma propriété si je la dépasse vers l'usage, mais si je veux la contempler, le lien de possession s'efface, je ne comprends plus ce que signifie posséder. La pipe est là, sur la table, indépendante, indifférente. Je la prends dans mes mains, je la palpe, je la contemple, pour réaliser cette appropriation; mais justement parce que ces gestes sont destinés à me donner la jouissance de cette appropriation, il manque leur but, je n'ai qu'un bout de bois inerte entre les doigts. C'est seulement

lorsque je dépasse mes objets vers un but, lorsque je les utilise, que je puis jouir de leur possession. » (E.N. 652)

Mais les choses qui nous annoncent ce que nous sommes ne sont pas nécessairement les objets nous appartenant. Ce peut tout aussi bien être les couleurs estivales du jardin public, un vieux marronnier ou encore n'importe laquelle des qualités qui nous est donnée dans la plus banale observation:

« La relation du Pour-soi à la qualité est relation ontologique. L'intuition de la qualité n'est point la contemplation passive d'un donné et l'esprit n'est point un En-soi qui demeure ce qu'il est dans la contemplation, c'est-à-dire qui reste sur le mode de l'indifférence par rapport au ceci contemplé. Mais le Pour-soi se fait annoncer ce qu'il n'est pas par la qualité. Percevoir le rouge comme couleur de ce cahier c'est se refléter soi-même comme négation interne de cette qualité (...) La qualité est l'indication de ce que nous ne sommes pas et du mode d'être qui nous est refusé. La perception du blanc est conscience de l'impossibilité de principe que le Pour-soi existe comme couleur, c'est-à-dire en étant ce qu'il est. » (E.N. 227-28)

Inversement, il n'est pas non plus indifférent – dans le cas des objets en notre possession comme dans le cas des choses qui nous annoncent ce que nous sommes dans la plus banale observation – que nous choisissons de posséder tel ou tel objet, que nous nous plaisions en présence de telles ou telles choses. Nous laissons pour compte un autre aspect tout aussi important de la réalité du monde lorsque nous ne faisons mention d'elle simplement comme ce qui nous annonce ce que nous sommes. En fait, elle est aussi autre chose. Elle nous renvoie également, de par son rapport avec l'homme, « l'image de ce que nous sommes ». En ce cas, la réalité du monde est d'être simultanément une projection, un double de nous-mêmes. « Le monde nous renvoie exactement, par son articulation, l'image de ce que nous sommes » (E.N. 518). Si nous choisissons, par exemple, telle

chose particulière, cette donnée n'est pas elle-même irréductible. Nous visons en elle à nous approprier notre être à travers sa manière d'être, ou qualité:

« Et la qualité – en particulier la qualité matérielle, fluidité de l'eau, densité de pierre, etc., – étant manière d'être ne fait que présentifier l'être d'une certaine façon. Ce que nous choisissons, c'est donc une certaine façon dont l'être se découvre et se fait posséder. Le jaune et le rouge, le goût de la tomate ou des pois cassés, le rugueux et le tendre ne sont aucunement pour nous des données irréductibles: ils traduisent symboliquement à nos yeux une certaine façon que l'être a de se donner et nous réagissons par le dégoût ou le désir, selon que nous voyons l'être affleurer d'une façon ou d'une autre à leur surface. » (E.N. 660-61)

Ou d'une manière peut-être encore plus explicite:

« Si le visqueux est bien le symbole d'un être où le pour-soi est bu par l'en-soi, que suis-je donc moi qui, à l'encontre des autres, aime le visqueux? A quel projet fondamental de moi-même suis-je renvoyé si je veux expliciter cet amour d'un en-soi enlisant et louche? Ainsi, les goûts ne restent pas des données irréductibles; si on sait les interroger, ils nous révèlent les projets fondamentaux de la personne. » (E.N. 676)

Ainsi, pour Sartre, le circuit d'ipséité est sans cesse le jeu d'un double rapport. D'une part, une réalité humaine qui se constitue à partir d'un monde l'annonçant. D'autre part, un monde qui renvoie de quelque manière une image à la réalité humaine lui étant toujours un peu familière.

3.2

Ces considérations nous font découvrir deux dimensions intrastructurales, propres à la réalité humaine dans son rapport avec le monde. Deux dimensions qui, pour avoir été sous-jacentes jusqu'à maintenant, n'en requièrent pas moins d'être explicitées:

l'une concerne la spatialité, l'autre a trait à la temporalité.

3.2.1

Tout d'abord nous découvrons cet aspect de la spatialité de la conscience dans son rapport avec le monde. Quelques commentateurs, en particulier Merleau-Ponty et de Waelhens¹⁴, pour exprimer ce fait, parlent même souvent d'une coextension, au sens strict du terme, de la conscience au monde. En fait, ce n'est pas tout à fait juste. Sartre emploie bien ce terme dans L'être et le néant, quoique dans un sens très spécifique. Ce sens a – comme nous le pressentons – rapport une fois de plus au néant. Comme pour chaque fois coller davantage à l'expérience, Sartre remet ici en perspective un élément que nous laissons trop souvent pour compte dans ce genre d'analyse. C'est que pour exister vraiment notre place, il faut aussi que nous puissions ne pas y être tout à fait :

« Pour que quelque chose comme une étendue définie originellement comme ma place vienne au monde et du même coup me définisse rigoureusement, il ne faut pas seulement que je définisse ma place, c'est-à-dire que j'aie à être là : il faut aussi que je puisse n'y pas être tout à fait pour pouvoir être là-bas, auprès de l'objet que je situe à dix mètres de moi... » (E.N. 548)

Ou encore :

« Quand donc je regarde le cime du mont, par exemple, il s'agit d'un échappement à moi accompagné d'un reflux que j'opère à partir du sommet de la montagne vers mon être-là pour me situer. Ainsi dois-je être ce « que j'ai à être » par le fait même d'y échapper.

14- Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955, p. 266. (note) et Alphonse de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1967, p. 6-8.

Pour que je me définisse par ma place, il convient d'abord que je m'échappe à moi-même, pour aller poser les coordonnées à partir desquelles je me définirai plus étroitement comme centre du monde. » (E.N. 549)

Cela dit, il n'est pas rigoureusement exact de parler de coextension, car la conscience pour Sartre ne cesse jamais d'être corps, donc ramassée en un point:

« ... dire que je suis entré dans le monde, « venu au monde », ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose. En ce sens, mon corps est partout sur le monde: il est aussi là-bas, dans le fait que le bec de gaz masque l'arbuste qui croît sur le trottoir, que dans le fait de la mansarde, là-haut, est au-dessus des fenêtres du sixième ou dans celui que l'auto qui passe se meut de droite à gauche, derrière le camion, ou que la femme qui traverse la rue paraît plus petite que l'homme qui est assis à la terrasse du café. Mon corps est à la fois coextensif au monde, épandu tout à travers les choses, et, à la fois, ramassé en ce seul point qu'elles indiquent toutes et que je suis sans pouvoir le connaître. » (E.N. 366)

Et cela se produit non par suite d'un quelconque caprice de l'existence, mais parce que c'est précisément par cette finitude qu'il devient possible de faire un choix. C'est pourquoi au lieu de parler de coextension stricte de la conscience au monde, il est préférable d'employer le terme d'ubiquité relative ou encore de quasi-ubiquité spatiale, afin d'être plus fidèle à la pensée de l'auteur.

3.2.2

En ce qui concerne la temporalité de la conscience dans son rapport avec le monde, la conscience, pour Sartre, n'est pas enfermée dans le temps, parce que la conscience est le temps. Elle n'est donc pas a-temporelle d'abord, pour être après coup jetée dans l'ordre extérieur et irréversible d'un Temps

Universel. Mais la conscience se fait temps dans le mouvement même qui la fait conscience. Elle se fait de sorte qu'elle soit attendue par elle-même, là-bas, près de ses possibles, comme ce qui justement manque à elle-même. Le fait alors qu'il existe un décalage entre elle et soi constitue en vérité l'origine, la source du surgissement de la temporalité au sein du monde:

« Il n'y a de temporalité que comme infrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme infrastructure d'un Pour-soi. Non que le Pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du Pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement. La Temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant. » (E.N. 175-76)

Le fait que la conscience saisisse ce manque (comme décalage) montre assez clairement qu'elle n'est pas enfermée dans l'instantanéité ou dans ce qu'improprement on appelle aussi les moments présents. Au contraire, l'auteur de L'être et le néant ne cesse d'expliquer que les différents moments du temps sont inextricablement liés. Le présent ressaisit perpétuellement le passé en fuyant vers l'avenir et il n'est rien d'autre que cette double ek-stase. « En tant que présent [, le pour-soi] n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur). Nous voilà donc renvoyés au futur » (E.N. 162):

« En fait, nous l'avons vu, prendre conscience (de) soi ne signifie jamais prendre conscience de l'instant, car l'instant n'est qu'une vue de l'esprit et, si même il existait, une conscience qui se saisirait dans l'instant ne saisirait plus rien. Je ne puis prendre conscience de moi que comme un tel homme engagé dans une telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant toute entière sa figure. Et c'est bien ainsi que je me saisis, en ce moment où j'écris; je ne suis pas la simple conscience perceptive de ma main qui trace des lignes sur le papier, je suis bien en avant de cette main jusqu'à l'achèvement du livre et jusqu'à la signification de ce livre - et de

l'activité philosophique en général – dans ma vie; et c'est dans le cadre de ce projet, c'est-à-dire dans le cadre de ce que je suis que s'insèrent certains projets vers des possibilités plus restreintes comme d'exposer telle idée de telle ou telle manière ou de cesser d'écrire pendant un moment ou de feuilleter un ouvrage où je cherche telle ou telle référence, etc. » (E.N. 518)

ou encore:

« C'est le geste futur qui, sans même être thématiquement posé, revient en arrière, sur les positions que j'adopte, pour les éclairer, les lier et les modifier. Je suis d'abord d'un seul jet là-bas sur ce court, renvoyant la balle, comme manque à moi-même, et les positions intermédiaires que j'adopte ne sont que des moyens de me rapprocher de cet état futur pour m'y fondre, chacune d'elles n'ayant tout son sens que par cet état futur. Il n'est pas un moment de ma conscience qui ne soit pareillement défini par un rapport interne à un futur; que je décrive, que je fume, que je boive, que je me repose, le sens de mes consciences est toujours à distance, là-bas, dehors. En ce sens, Heidegger a raison de dire que le « Dasein » est « toujours infiniment plus que ce qu'il serait si on le limitait à son pur présent. » (E.N. 164)

Pour préserver la conscience de l'imaginaire et du rêve il faut aussi s'empresser de dire que la réalisation de cette anticipation temporelle doit néanmoins se concrétiser. Il faut que les termes de la série se dévoilent un à un et dans un sens bien précis, car « sans la succession des « après », je serais tout de suite ce que je veux être, il n'y aurait plus de distance entre moi et moi, ni de séparation entre l'action et le rêve » (E.N. 169). C'est pourquoi, par conséquent, le terme de quasi ubiquité temporelle est à propos pour illustrer ce rapport qu'entretient la conscience avec le monde.

3.3

De tous ces débuts d'observations concernant le circuit d'ipséité, en particulier ceux que nous venons tout juste de mettre en place, une constante semble se dégager: l'être humain chez Sartre est un être éclaté au monde:

« ... en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons: c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. »¹⁵

Pour l'homme, en effet, sa véritable intérieurité, c'est encore l'extériorité, parce qu'à toute fin pratique cette ouverture sur le monde est aussi en réalité une ouverture sur soi; et cette sortie de soi une entrée en soi.

Cet être éclaté au monde, l'auteur le nomme encore l'être-dans-le-monde. Plus qu'une simple figure de style, cette expression d'être-dans-le-monde veut signifier déjà à elle seule ce rapport synthétique du monde et de la réalité humaine, c'est-à-dire l'impossibilité de penser l'un de ces termes sans passer par la médiation de l'autre. C'est donc une erreur de s'évertuer à vouloir procéder encore à un examen de la réalité humaine ou du monde pris séparément chez Sartre. Une conscience seule, c'est une abstraction, une idée. « Que chacun se reporte à son expérience » (E.N. 314): jamais nous ne pouvons nous saisir abstraction faite de notre situation. Au contraire, nous sommes toujours pris dans une multitude de situations: au café, au

15- Jean-Paul Sartre, "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", Situations, tome I, Paris, Gallimard, 1947, p. 32.

travail, en famille, à la guerre, etc. Et si vraiment nous escomptons pouvoir étudier un jour l'homme concret tel qu'il se donne à nous, il faudra dès lors le saisir à partir de sa situation. Tout surgit de ce conditionnement réciproque de la réalité humaine par le monde et du monde par la réalité humaine, sans toutefois qu'il y ait priorité de l'un sur l'autre. Ainsi, mettre le monde entre parenthèses équivaut finalement à mettre hors circuit la réalité humaine, et inversement. Telle est donc la signification profonde de l'être-dans-le-monde chez Sartre: ne point savoir ce qu'est la réalité humaine indépendamment de sa situation.

Cependant l'erreur serait de croire que nous venons de saisir la totalité du circuit d'ipséité chez Sartre. En fait, - le circuit étant, dans le processus d'auto-détermination, tout ce qu'intercale la conscience entre elle et son être, - il nous amène lui aussi à un problème de structuration. Problème de structuration à peu près similaire à celui déjà rencontré lorsque nous parlions plutôt du rapport de la conscience avec le corps. Nous avons été amené - rappelons-le, car ceci sera très important pour la suite - à découvrir que, loin de se repousser, ces deux dimensions d'être, propres à la réalité humaine, étaient au contraire « susceptibles d'une coordination valable ». Par là, nous explicitions une des données essentielles de toute l'ontologie sartrienne, à savoir la théorie de la facticité sans laquelle plus rien n'était intelligible. Or, ici, c'est précisément à cette théorie de la facticité qu'il nous faut retourner. Tout se passe comme si de fait le circuit d'ipséité, comme structure totalisante de l'expérience humaine, est lui aussi composé de deux moments essentiels. Ce sont ces deux dimensions d'être qui en fait forment ensemble une synthèse à laquelle nous donnons enfin le nom de circuit d'ipséité. La première dimension est celle que nous avons décrite jusqu'ici: l'être-dans-le-monde. Elle correspond à la théorie de la transcendance, et l'auteur la nomme: la dimension Pour-soi. La

deuxième dimension qui doit être « susceptible aussi d'une coordination valable » avec la première, c'est le Pour-autrui (l'être-au-milieu-du-monde), où l'on reconnaît l'idée de facticité. C'est donc vers cette nouvelle dimension du Pour-autrui qu'il nous faut à présent nous tourner:

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

Quatrième chapitre

L'être-pour-autrui

Ce chapitre se divisera en deux parties. La première analysera les deux composantes de l'être-pour-autrui que sont les faits d'être-vu-par-autrui et de voir-autrui. La seconde partie, mettant en interaction ces deux dimensions du pour-autrui, illustrera concrètement ce que sont les relations avec autrui, en général.

4.1

Deux éléments constituent chez Sartre l'être-pour-autrui. Le premier tient au fait d'être-vu-par-autrui, le second à celui de voir-autrui. Dans le premier cas nous avons affaire à ma relation originelle avec l'Autre, dans le second à la conversion ainsi qu'à la dégradation de cette relation fondamentale.

4.1.1 Etre-vu-par-autrui

Tout serait simple si nous n'étions que cette pure quête de soi, pour soi, à travers ce rapport synthétique avec le monde. Mais nous faisons aussi l'expérience d'une épreuve, d'un scandale par lequel notre libre fuite vers le monde, imprévisible jusque

là, devient à son tour objet, en-soi, pour un autre. Cette libre fuite est désormais prévue, figée au même titre que n'importe lequel des objets du monde. Sans ce renversement, nous dit Sartre, la réalité humaine ne serait pas humaine:

« Il ne serait peut-être pas impossible de concevoir un Pour-soi totalement libre de tout Pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité d'être objet. Simplement ce Pour-soi ne serait pas un « homme ». » (E.N. 329)

En fait « cette quête de soi à travers le monde », qui constitue le tout de ce rapport synthétique de la réalité humaine avec le monde, est plus complexe que ce que nous aurions cru au point de départ, car la relation de la conscience avec le monde se fait en présence de l'autre:

« ... nous nous interrogeons, en effet, au début de ce travail, sur les rapports du pour-soi avec l'en-soi; mais nous avons appris, à présent, que notre tâche était plus complexe: il y a relation du pour-soi avec l'en-soi en présence de l'autre. » (E.N. 410)

Toutefois comme cette « présence de l'autre » nous en faisons précisément l'expérience, rien ne s'opposera par conséquent à ce que nous puissions la fixer thématiquement. Jusqu'à maintenant nous n'avons fait qu'interroger le cogito sur son être, à partir de la problématique du monde (dans les conduites de possession, de perception, etc.). Nous avons découvert alors que les choses étaient pour la conscience « ce par quoi elle se faisait être ce qu'elle est ». Ce qui ressortait dès lors c'était que le cogito nous fournissait l'instrument qui nous permettait de trouver dans le cogito lui-même le moyen de nous évader de l'instantanéité (voir 3.1.2.2) vers la totalité d'être que constitue la réalité humaine. En ce sens, ce n'était pas dans le monde qu'il fallait chercher d'abord les choses mais du côté de la conscience. Semblablement, nous procéderons par une investigation du même

type en ce qui concerne la problématique de l'autre. Nous examinerons la question d'autrui à partir d'expériences privilégiées, telles que vécues par la conscience. Il suffira alors pour nous de les décrire. De même que la conscience saisie par le cogito témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières témoignent au cogito et d'elles-mêmes et de l'existence de l'autre, indubitablement. Car, comme le dit lui-même l'auteur, « le cogito mène à tout, à condition cependant d'en sortir » (E.N. 112):

« Ceci nous marque assez que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est.
» (E.N. 319)

Or, une de « ces expériences particulières » et privilégiées pour Sartre est l'épreuve de la honte. Partons d'elle, par conséquent, et décortiquons-la afin de la fixer thématiquement.

La honte n'est pas originellement une « saisie réflexive », comme on l'a souvent pensé, et une telle interprétation de la honte par la saisie réflexive présuppose ce qu'elle tente d'expliquer. Elle suppose toujours quelque chose qui était déjà là avant même que n'intervienne la réflexion. Cette expérience originelle ne doit pas être regardée comme quelque chose de préjudicatif, de catégoriel, mais comme un vécu anté-préjudicatif ou pré-catégoriel, qui n'a alors rien à voir avec l'ordre de la connaissance. La honte, originellement, – que nous devons malgré tout exprimer avec des mots – serait plutôt de l'ordre d'une expérience indicible, comme le « malaise », par exemple:

« Que chacun se reporte à son expérience: il n'est **personne** qui n'ait été un jour surpris dans une attitude coupable ou simplement ridicule. La

modification brusque que nous éprouvons alors n'est nullement provoquée par l'irruption d'une connaissance. Elle est bien plutôt en elle-même une solidification et une stratification brusque de moi-même qui laisse intactes mes possibilités et mes structures « pour-moi », mais qui me pousse tout à coup dans une dimension neuve d'existence: la dimension non-révélée. » (E.N. 314)

et d'une manière peut-être encore plus explicite:

« Ainsi [ma honte] n'est ni connaissance ni unité de connaissance, mais malaise, arrachement vécu à l'unité ek-statique du pour-soi, limite que je ne puis atteindre et que pourtant je suis. Et l'autre, par qui [cette honte] m'arrive, n'est ni connaissance ni catégorie, mais le fait de la présence d'une liberté étrangère. En fait, mon arrachement à moi et le surgissement de la liberté d'autrui ne font qu'un, je ne puis les ressentir et les vivre qu'ensemble, je ne puis même tenter de les concevoir l'un sans l'autre. Le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein coeur. Je le réalise par le malaise; par lui je suis perpétuellement en danger dans un monde qui est ce monde et que pourtant je ne puis que pressentir ... » (E.N. 322)

Une fois ceci admis, la honte est malaise de quoi? A vrai dire, c'est dans la question même que nous trouverons la solution, car la honte n'est pas un objet dans la conscience, mais la honte est elle-même une conscience, parmi d'autres possibles:

« Il s'agit [avec la honte] d'un mode de conscience dont la structure est identique à toutes celles que nous avons précédemment décrites. Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte et, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent « erlebnis », elle est accessible [pour nous] à la réflexion. En outre sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse de quelque chose et ce quelque chose est moi. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi: j'ai découvert par la honte un aspect de mon être. » (E.N. 265)

Aussi nous voilà plus renseignés. La honte est conscience non-positionnelle (de) soi comme étant un objet pour lequel nous ne pouvons jamais prendre de recul afin d'avoir un point de vue, mais que pourtant nous n'avons pas besoin non plus d'avoir à être. Nous n'avons pas besoin non plus d'avoir à l'être puisque pour l'autre, nous le sommes irrémédiablement. Ainsi, nous voici renvoyés à autrui.

Maintenant nous sommes à même de le comprendre. La honte est conscience non-positionnelle (de) soi comme étant un objet – seulement pas pour nous, mais pour autrui. Pour nous la conscience immédiate que nous prenons de faire quelque chose (qu'importe ce que ce soit) ne nous permet jamais ni de juger, ni de vouloir, ni d'avoir honte. Mais voici tout à coup que nous levons la tête: quelqu'un était là et nous a vus. Nous réalisons tout à coup la vulgarité de notre geste, et nous avons honte. Nous avons honte alors de n'être que cela aux yeux d'autrui:

« ... la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du Pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. D'abord cette comparaison ne se rencontre pas en nous, à titre d'opération psychique concrète: la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. Ensuite cette comparaison est impossible: je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du Pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui. Il n'y a ici ni étalon, ni table de correspondance. La notion même de vulgarité implique d'ailleurs une relation intermonadique. 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 qui doit supporter des qualifications nouvelles. Cet être n'était pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le Pour-soi, et même si l'on se plaît à me doter d'un corps entièrement constitué avant que ce corps soit pour les autres, on ne saurait y loger en

puissance ma vulgarité ou ma maladresse, car elles sont des significations et, comme telles, elles dépassent le corps et renvoient à la fois à un témoin susceptible de les comprendre et à la totalité de la réalité humaine. Mais cet être nouveau qui apparaît pour autrui ne réside pas en autrui; j'en suis responsable, comme le montre bien ce système éducatif qui consiste à « faire honte » aux enfants de ce qu'ils sont. Ainsi la honte est honte de soi devant autrui; ces deux structures sont inséparables. »
(E.N. 265-66)

Et c'est précisément de là que provient tout ce malaise, auquel nous faisons allusion un peu plus tôt. Car nous ne savons ni qui nous sommes, ni quelle est notre place dans le monde, ni quelle face ce monde où nous sommes tourne vers autrui. D'où ce perpétuel embarras avec cette dimension de nous-mêmes¹⁶, parce que cet être que nous sommes conserve toujours malgré tout une certaine indétermination, une certaine imprévisibilité:

« Pas un instant, je ne songe à le nier, ma honte est un aveu. Je pourrai, plus tard, user de mauvaise foi pour me le cacher, mais la mauvaise foi est, elle aussi, un aveu, puisqu'elle est un effort pour fuir l'être que je suis. Mais cet être que je suis, je ne suis pas sur le mode du « avoir à l'être » ni sur celui du « étais »: je ne le fonde pas en son être; je ne puis le produire directement, mais il n'est pas non plus l'effet indirect et rigoureux de mes actes, comme lorsque mon ombre, par terre, mon reflet, dans la glace, s'agitent en liaison avec les gestes que je fais. Cet être que je suis conserve une certaine indétermination, une certaine imprévisibilité. Et ces caractéristiques nouvelles ne viennent pas seulement de ce que je ne puis connaître autrui, elle proviennent aussi et surtout de ce qu'autrui est libre; ou, pour être exact et en renversant les termes, la liberté d'autrui m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui. Ainsi, cet être n'est pas mon possible, il n'est pas toujours en question au sein de ma liberté:

16- Dimension, de plus, dont nous ne sommes pas le fondement, mais pour laquelle malgré tout nous portons l'entière responsabilité.

il est, au contraire, la limite de ma liberté, son « dessous », au sens où on parle du « dessous des cartes », il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître, sans même pouvoir en sentir le poids; s'il est comparable à mon ombre, c'est à une ombre qui se projetterait sur une matière mouvante et imprévisible et telle qu'aucune table de références ne permettraient de calculer les déformations résultant de ces mouvements. Et pourtant, il s'agit bien de mon être et non d'une image de mon être. Il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant, c'est la liberté d'autrui; autrui a à faire être mon être-pour-autrui 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. » (E.N. 307-8)

Cependant aussi vite cette épreuve est-elle assumée pour Sartre, aussi vite se voit-elle intégrée dans la structure même de l'ipséité. En fait cette nouvelle dimension de nous-mêmes (l'objectivation) se présente d'ores et déjà comme une nouvelle occasion pour nous de pousser encore plus loin l'auto-détermination que nous sommes de nous-mêmes, et que l'autre ignore encore¹⁷. C'est qu'au fond, ce rapport auto-déterminatif qui nous liait jusqu'ici exclusivement avec le monde, trouve comme son prolongement dans nos rapports avec l'autre. Ce sera maintenant aussi par son entremise que nous nous ferons être ce que nous sommes et nous choisirons tels ou tels. Ce sera par conséquent toujours par le biais de cet être-pour-autrui que cela se réalisera. Quoi qu'on fasse, qu'importe ce qu'on entreprenne, nous nous déterminerons toujours en réaction positive ou négative, mais toujours par rapport à cet être-pour-autrui:

17- Cette dimension de l'objectivation enferme déjà en elle une compréhension implicite et non-thématisée du pouvoir-être-objet du sujet pour qui nous sommes objet.

« Considérons [par exemple] ce garçon de café. Il a un geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa consuite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte: il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre: le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants: leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien d'autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas ») (...) » (E.N. 95-96)

Certes le « jeu », qui semble bien être notre lot à tous, n'est qu'une illustration plus criante de cette réaction positive ou négative à cet être-pour-autrui. Ainsi, l'examen de la honte nous aura mis sur la trace, non seulement de l'Autre, mais encore de

notre être-objet-pour-l'autre.

Maintenant avant de passer à cette question de l'objectivation de l'autre, nous pourrions essayer, à titre de conclusion à cette première partie (être-vu-par-autrui), de tirer les implications philosophiques que déjà ces quelques remarques sur la honte semblent suggérer. Conclusion qui aura par ailleurs essentiellement pour but de clore la discussion que nous avons ouverte au tout début de ce travail, discussion qui concernait la critique de l'auteur à l'endroit des doctrines classiques (réaliste et idéaliste). Elles seront donc au nombre de deux.

4.1.1.1

La première implication, c'est que Sartre semble avoir récusé définitivement les perspectives réalistes, en particulier leur fameux « écueil du solipsisme », avec ses analyses phénoménologiques de la honte. Puisque la honte nous montre au contraire un rapport de sujet à sujet:

« Mais (...) autrui, en figeant mes possibilités, me révèle l'impossibilité où je suis d'être objet, sinon pour une autre liberté. Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis; livré à ses seules ressources, l'effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l'échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu'il est possible que je sois, sans même m'en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l'existence d'autrui, car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet? Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être par qui je gagne mon objectivité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui est déjà donné. Et il est donné non comme un être dans mon univers, mais comme un sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, connaître, c'est-à-dire [à ce stade-ci] poser comme objet, il est toujours là, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectité non-

révélée, j'éprouve avec mon être, l'insaisissable subjectivité d'autrui. » (E.N. 316-17)

Or, selon Sartre, c'est précisément ce rapport de sujet à sujet que le réalisme n'a jamais voulu reconnaître. Qu'est-ce à dire? Pour le réaliste, il n'y a pas comme tel un problème de l'autre. Dans la perspective du réalisme, l'autre n'est pas même à proprement parler un problème:

« Il est curieux que le problème des Autres n'ait jamais vraiment inquiété les réalistes. Dans la mesure où le réaliste se « donne tout », il lui paraît sans doute qu'il se donne autrui. Au milieu du réel, en effet, quoi de plus réel qu'autrui? C'est une substance pensante de même nature que moi, qui ne saurait s'évanouir en qualités secondes et qualités premières et dont je trouve en moi les structures essentielles. » (E.N 267)

La difficulté commence toutefois lorsqu'on demande au réalisme de rendre compte du fait de la connaissance des consciences entre elles. En principe, rendre compte de la connaissance d'un objet ou celle d'une autre conscience pour lui ne devrait pas poser d'ennui, puisque dans les deux cas on devrait avoir une explication similaire. Seulement au lieu d'en rendre compte, comme dans la connaissance des objets, par une « action immédiate des objets sur la substance pensante », aucune action immédiate n'est accordée dans le cas de la connaissance des consciences entre elles:

« Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles. » (E.N. 267)

C'est plutôt par la médiation du monde, selon le réalisme, que les consciences communiquent ensemble:

« C'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent; entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires. L'âme d'autrui est donc séparée de la mienne par toute la distance qui sépare tout d'abord mon âme de mon corps, puis mon corps du corps d'autrui, enfin le corps d'autrui de son âme. Et, s'il n'est pas certain que le rapport du Pour-soi au corps soit un rapport d'extériorité (nous aurons à traiter plus tard de ce problème), au moins est-il évident que la relation de mon corps avec le corps d'autrui est une relation de pure extériorité indifférente. Si les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encrier est distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre. Et si même l'on admet une présence immédiate de mon âme au corps d'autrui, il s'en faut encore de toute l'épaisseur d'un corps que j'atteigne son âme. » (E.N. 267)

Etant donné alors que les consciences ne communiquent entre elles que par l'intermédiaire du monde, elles sont par conséquent séparées radicalement:

« Si donc le réalisme fonde sa certitude sur la présence « en personne » de la chose spatio-temporelle à ma conscience, il ne saurait réclamer la même évidence pour la réalité de l'âme d'autrui, puisque, de son aveu même, cette âme ne se donne pas en personne à la mienne: elle est une absence, une signification, le corps indique vers elle sans la livrer; en un mot, dans une philosophie fondée sur l'intuition, il n'y a aucune intuition de l'âme d'autrui. » (E.N. 267-68)

Pourtant l'analyse phénoménologique de la honte nous a révélé le contraire. C'est donc au nom d'une « action immédiate » des consciences entre elles que l'auteur récuse le réalisme.

4.1.1.2

La deuxième implication c'est que, par ces mêmes analyses phénoménologiques sur la honte, Sartre semble avoir récusé les perspectives idéalistes. Dans ces perspectives, nous dit Sartre, l'« action immédiate entre sujets est exclue », et l'Autre n'est qu'un pur « fantôme subjectif », le pur fait de notre simple « représentation » :

« Et ce que le Cogito doit nous révéler, ce n'est pas un objet-autrui. On aurait dû réfléchir depuis longtemps à ceci que qui dit objet dit probable. Si autrui est objet pour moi il me renvoie à la probabilité. Mais la probabilité se fonde uniquement sur la congruence à l'infini de nos représentations. Autrui n'étant ni une représentation, ni un système de représentation, ni une unité nécessaire de nos représentations, ne peut être probable; il ne saurait être d'abord objet. Si donc il est pour nous ce ne peut être ni comme facteur constitutif de notre connaissance du monde ni comme facteur constitutif de notre connaissance du moi, mais en tant qu'il « intéresse » notre être et cela, non en tant qu'il contribuerait a priori à le constituer, mais en tant qu'il l'intéresse concrètement et « ontiquement » dans les circonstances empiriques de notre facticité » (E.N. 297-98)

Or, selon Sartre, ce qui induit l'idéalisme en erreur c'est qu'il part du fait que l'autre est d'emblée objet pour nous. Comment se surprendre après coup qu'on reste impuissant à reconstituer autrui-sujet à partir de cet objet? Autrui n'est pas d'abord objet pour nous, mais il est l'être par qui nous devenons objet. En ce sens, Autrui se révèle toujours d'emblée comme un sujet, le « Non-moi-non-objet » (E.N. 332). La description phénoménologique de la honte n'avait point d'autre but que de mettre cela en évidence. Ainsi nous sommes donc définitivement « par delà le réalisme et l'idéalisme » avec les perspectives de L'être et le néant.

Les implications philosophiques découlant des descriptions phénoménologiques de la honte étant mises en place, nous pouvons poursuivre.

4.1.2 Voir-autrui

L'être-vu-par-autrui n'est pas le dernier mot des perspectives de L'être et le néant. Il y a aussi – quoiqu'elle restera toujours seconde par rapport à cette relation première d'être-vu-par-autrui – l'objectivation de l'autre:

« En un mot il y a deux attitudes authentiques: celle par laquelle je reconnais Autrui comme le sujet par qui je viens à l'objectivité – c'est la honte; celle par laquelle je me saisis comme le projet libre par qui Autrui vient à l'être-autrui – c'est l'orgueil ou affirmation de ma liberté en face d'Autrui-objet.
» (E.N. 337)

Et encore faut-il ajouter – bien que ces deux attitudes soient opposées – « qu'au sein même de l'une, l'autre demeure toujours présente ». Précisément parce qu'aucune des deux ne peut être tenue sans contradiction:

« Ces deux tentatives [la honte et l'orgueil] que je suis sont opposées. Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Ainsi n'y a-t-il pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle – encore que chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre (...) Mieux, chacune d'elles est en l'autre et engendre la mort de l'autre; ainsi ne pouvons-nous jamais sortir du cercle. Il convient de ne pas perdre de vue ces quelques remarques en abordant l'étude de ces attitudes fondamentales envers autrui. » (E.N. 412-13)

Il ne nous reste plus dès lors qu'une seule alternative. Tant que nous sommes tout entiers à notre honte, l'autre est l'être vers qui, par principe, nous ne tournons pas encore notre attention:

« Tout d'abord, [l'autre] est l'être vers qui je ne tourne pas mon attention. Il est celui qui me regarde, et que je ne regarde pas encore, celui qui me livre à moi même comme non-révélé, mais sans se révéler lui-même, celui qui m'est présent en tant qu'il me vise et non pas en tant qu'il est visé; il est le pôle concret et hors d'atteinte de ma fuite, de l'aliénation de mes possibles, et de l'écoulement du monde vers un autre monde qui est le même et pourtant incommunicable avec celui-ci. Mais il ne saurait être distinct de cette aliénation même et de cet écoulement, il en est le sens et la direction, il hante cet écoulement, non comme un écoulement réel ou catégoriel, mais comme une présence qui se fige et se mondane si je tente de la « présentifier » et qui n'est jamais plus présente, plus urgente que lorsque je n'y prends pas garde. Si je suis tout entier à ma honte par exemple, autrui est la présence immense et invisible qui soutient cette honte et l'embrasse de tout part, c'est le milieu de soutien de mon être-non-révé. » (E.N. 315)

Mais voilà qu'enfin nous décidons de riposter, et, à notre tour, de regarder autrui.

C'est alors que se produit quelque chose de tout à fait nouveau. Quelque chose que, par principe, ne peut encore soupçonner autrui. Nous devenons maintenant celui par qui autrui « gagne » son objectité. Or cette objectité est loin d'être la « pure réfraction d'Autrui à travers notre conscience ». Au contraire elle est une « qualification réelle de son être », sa nouvelle dimension:

« Il faut comprendre en effet que l'être-au-milieu-du-monde qui vient à Autrui par moi est un être réel. Ce n'est point une pure nécessité subjective qui me le fait connaître comme existant au milieu du monde. Et pourtant, d'autre part, Autrui n'est pas de lui-même perdu dans ce monde. Mais je le fais se perdre au milieu du monde qui est mien du seul fait qu'il est pour moi celui que j'ai à ne pas être, c'est-à-dire du seul fait que je le tiens hors de moi comme réalité purement contemplée et dépassée vers mes propres fins. Ainsi l'objectivité n'est pas la pure

réfraction d'Autrui à travers ma conscience: elle vient à Autrui par moi comme une qualification réelle: je fais qu'Autrui soit au milieu du monde. »
(E.N. 339)

Cependant le fait même que nous objectivions l'autre et que nous nous départissions momentanément de son objectivation ne veut nullement signifier que nous perdions – même pour un instant – notre être-pour-autrui. En fait, si une telle chose arrivait, cela serait sans doute synonyme d'une « assimilation totale de nous à autrui ». Pour le comprendre il nous faut revenir sur une autre notion-clé chez Sartre.

La conscience, disions-nous, s'« auto-déterminant à nier d'elle qu'elle fût ce dont elle était conscience », c'était ce qu'à proprement parler nous définissions comme étant la négativité. Par là l'auteur entendait montrer tout ce qui séparait la négation du type interne de la négation du type externe. Si, par exemple, nous disons d'un encrier qu'il n'est pas un stylo, l'encrier et le stylo demeurent intouchés par la négation. Celle-ci est alors une relation externe, qui ne peut être établie que par une réalité humaine témoin. Par contre, il est un type de négation – comme nous l'avons vu – qui établit bel et bien un rapport interne entre ce que nous nions et ce de quoi nous le nions. Cette négation, c'est précisément la négativité: négation qui pénètre le plus profondément dans l'être, et qui constitue, dans l'être de la réalité humaine¹⁸, l'être dont elle nie avec l'être qu'elle nie. Autrement dit, c'est une négation par laquelle la réalité humaine, « dans sa pleine liberté », « se choisit comme finitude », en même temps qu'elle lui permet de se relier « indissolublement à l'être qu'elle n'est pas ». Or ces

18- La réalité humaine est ici à la fois un des termes du rapport et le témoin de ce rapport dans sa totalité. Elle est témoin puisque la conscience ne cesse jamais d'être conscience (de) soi.

remarques concernant la négativité de la conscience pour Sartre sont applicables à la relation première de la conscience avec autrui:

« Nous avons vu précédemment la différence qui sépare la négation du type interne de la négation externe. En particulier nous avons noté que le fondement de toute connaissance d'un être déterminé est le rapport originel par quoi, dans son surgissement même, le Pour-soi a à être comme n'étant pas cet être. La négation que le Pour-soi réalise ainsi est négation interne; le Pour-soi la réalise dans sa pleine liberté, mieux il est cette négation en tant qu'il se choisit comme finitude. Mais elle le relie indissolublement à l'être qu'il n'est pas et nous avons pu écrire que le Pour-soi enveloppe dans son être l'être de l'objet qu'il n'est pas, en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas cet être. Ces remarques sont applicables sans changement essentiel à la relation première du Pour-soi avec autrui. S'il y a un Autrui en général, il faut avant tout que je sois celui qui n'est pas l'Autrui et c'est dans cette négation même opérée par moi sur moi que je me fais être et qu'Autrui surgit comme Autrui. » (E.N. 330)

Seulement cette description doit comporter une addition essentielle qui va en modifier la portée. Cette fois, nous avons bel et bien affaire à une relation réciproque. En effet, lorsque notre conscience s'auto-détermine à n'être pas tel ceci dans le monde, celui-ci ne se fait pas à son tour ne pas être notre conscience. C'est nous, seuls, qui, ayant comme particularité d'avoir à être ce que nous sommes (en nous choisissant librement comme finitude), nous auto-déterminons à ne pas être tel ceci. Par contre, lorsqu'il s'agit d'Autrui, l'être que notre conscience a à ne pas être se définit lui aussi comme un être qui a à ne pas être notre conscience. Ce n'est donc plus ici un rapport entre deux modalités d'être, mais bien un auto-rapport d'une même modalité d'être:

« Lorsque, en effet, la conscience se réalisait comme n'étant pas tel ou tel ceci dans le monde, la

relation négative n'était pas réciproque: le ceci envisagé ne se faisait pas ne pas être la conscience; elle se déterminait en lui par lui à ne pas l'être, mais il demeurait, par rapport à elle, dans une pure extériorité d'indifférence; c'est que, en effet, il conservait sa nature d'en-soi et c'est comme en-soi qu'il se révélait à la conscience dans la négation même par quoi le Pour-soi se faisait être en niant de soi qu'il fût en-soi. Mais lorsqu'il s'agit d'Autrui, au contraire, la relation négative interne est une relation de réciprocité. L'être que la conscience a à ne pas être se définit comme un être qui a à ne pas être cette conscience. C'est que, en effet, lors de la perception du ceci dans le monde, la conscience ne différait pas seulement du ceci par son individualité propre mais aussi par son mode d'être. Elle était Pour-soi en face de l'En-soi. Au lieu que, dans le surgissement d'Autrui, elle ne diffère aucunement de l'Autre quant à son mode d'être: l'Autre est ce qu'elle est [c'est-à-dire qu'elle partage la même modalité], il est Pour-soi et conscience, il renvoie à des possibles, il est soi-même par exclusion de l'Autre ... » (E.N. 331)

Nous voyons immédiatement ce qui s'ensuit. Originellement rien ne différencie plus pour l'auteur une conscience d'une autre, si ce n'est qu'elles ont à être (pré-réflexivement) réciproquement « soi-même » à l'exclusion de l'autre, dans un processus qui ne s'achève jamais. Du moment où nous établissons que la conscience est parfaitement transparente à elle-même¹⁹, plus rien ne peut plus différencier notre conscience d'une autre:

« Le champ transcendantal [que sont le cogito et le cogito pré-réflexif], purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un rien puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités tous les valeurs sont hors de lui, puisque mon moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est tout puisqu'il est conscience de tous ces objets. Il n'est plus de « vie intérieure » au sens où Brunschvicg oppose « vie intérieure » et « vie

19- C'est-à-dire qu'il y a conscience de part en part, bref qu'il n'y a aucune opacité en son sein (ni Ego, ni Etats, etc.).

spirituelle », parce qu'il n'est plus rien qui soit objet et qui puisse en même temps appartenir à l'intimité de la conscience. Les doutes, les remords, les prétendues « crises de conscience », etc., bref toute la matière des journaux intimes deviennent de simples représentations. Et peut être pourrait-on tirer de là quelques sains préceptes de discrétion morale. Mais, en outre, il faut noter que, de ce point de vue, mes sentiments et mes états, mon Ego lui-même, cessent d'être ma propriété exclusive. Précisons: jusqu'ici on faisait une distinction radicale entre l'objectivité d'une chose spatio-temporelle ou d'une vérité éternelle et la subjectivité des « états » psychiques. Il semblait que le sujet eût une position privilégiée par rapport à ses propres états. Quand deux hommes, selon cette conception, parlent d'une même chose, ils parlent bien d'une même chose, cette chose que l'un prend et soulève, c'est la même que celle que l'autre voit, il n'y a pas simple correspondance d'images, il y a un seul objet. Mais il semblait que lorsque Paul essayait de comprendre un état psychique de Pierre, il ne pouvait pas atteindre cet état, dont la saisie intuitive appartenait au seul Pierre. Il ne pouvait qu'envisager un équivalent, créer des concepts vides qui tentaient vainement d'atteindre une réalité soustraite par essence à l'intuition. La compréhension psychologique se faisait par analogie. La phénoménologie est venue nous apprendre que les états sont des objets, qu'un sentiment en tant que tel (un amour ou une haine) est un objet transcendant et ne saurait se contracter dans l'unité d'intériorité d'une « conscience ». Par suite, si Pierre et Paul parlent tout deux de l'amour de Pierre, par exemple, il n'est plus vrai que l'un parle en aveugle et par analogie de ce que l'autre saisit en plein. Ils parlent de la même chose; ils la saisissent sans doute par des procédés différents, mais ceux-ci peuvent être également intuitifs (...). En un mot, le Moi de Pierre est accessible à mon intuition comme à celle de Pierre et dans les deux cas il est l'objet d'une évidence inadéquate. S'il en est ainsi, il ne reste plus rien « d'impénétrable » chez Pierre ... »²⁰

20- Jean-Paul Sartre, "Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique", Recherches Philosophiques, no 6, 1936-37, p. 117-18.

Plus rien, si ce n'est précisément le fait que les consciences se font être différentes:

« ... il ne saurait être question [alors] de s'opposer à l'Autre par une pure détermination numérique. Il n'y a pas ici deux ou plusieurs consciences: la numération suppose un témoin externe en effet et elle est pure et simple constatation d'extériorité. Il ne peut y avoir d'Autre pour le Pour-soi que dans une négation spontanée et prénumérique. L'Autre n'existe pour la conscience que comme soi-même refusé. Mais précisément parce que l'autre est soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est soi-même qui me refuse. Je ne puis ni saisir ni concevoir une conscience qui ne me saisisse point. La seule conscience qui est sans aucunement me saisir ni refuser et que je ne puis moi-même concevoir, ce n'est pas une conscience isolée quelque part hors du monde, c'est la mienne propre. Ainsi l'autre que je reconnais pour refuser de l'être, c'est avant tout celui pour qui mon Pour-soi est. Celui que je me fais ne pas être, en effet, ce n'est pas seulement en tant que je le nie de moi qu'il n'est pas moi, mais je me fais précisément ne pas être un être qui se fait ne pas être moi. » (E.N. 331-32)

Toutefois, il ne saurait être question de s'opposer à l'autre simplement par ce par quoi nous le faisons comparaître devant nous comme un objet. A la différence de la négation (interne) directe par quoi nous nous auto-déterminons à n'être pas tel ceci dans le monde, la négation directe ne saurait être d'aucune utilité dans le cas précis de nous et d'autrui, puisqu'à toute fin pratique elle n'aurait rien sur quoi porter. Sujet, nous aspirons à saisir autrui comme sujet, afin de nier de nous que nous ne soyons pas lui. Mais si nous nous présentons en sujet, il se fige aussitôt en objet. Il faudrait alors qu'il puisse nous être révélé à la fois comme objet et comme sujet. Or, pour Sartre, c'est impossible:

« ... ou bien en effet je me fais ne pas être un certain être et alors il est objet pour moi et je perds mon objectivité pour-moi; dans ce cas l'autre

cesse d'être l'Autre-moi, c'est-à-dire le sujet qui me fait être sujet par refus d'être moi; ou bien cet être est bien l'Autre et se fait n'être pas moi, mais en ce cas je deviens objet pour lui; et il perd son objectivité propre. Ainsi, originellement, l'Autre est le Non-moi-non-objet. Quels que soient les processus ultérieurs de la dialectique de l'autre, si l'autre doit être d'abord l'Autre, il est celui qui, par principe, ne peut se révéler dans le surgissement même par quoi je nie être lui. En ce sens, ma négation fondamentale ne peut être directe, car il n'y a rien sur quoi elle puisse porter. » (E.N. 332)

Il ne reste plus qu'une seule issue. Ce que la conscience refuse d'être finalement chez Sartre, ce ne peut être que ce refus d'être Soi par quoi l'autre la fait objet. Et par là nous trouvons le fondement même de cette négation interne et indirecte. Pour que la conscience puisse « s'opposer » à une autre conscience, elle doit avoir recours à sa dimension d'être Pour-autrui, qui assume ici un double rôle: lorsque la conscience refuse d'être le Soi (ou nie être Soi) par quoi l'autre la fait objet, ce Moi aliéné et refusé est à la fois son lien à autrui et le symbole de leur séparation absolue:

« Ce que je refuse d'être finalement ce ne peut rien être que ce refus d'être Moi par quoi l'autre me fait objet; ou, si l'on préfère, je refuse mon Moi refusé; je me détermine comme Moi-même par refus du Moi-refusé; je pose ce moi refusé comme Moi-aliéné dans le surgissement même par quoi je m'arrache à Autrui. Mais, par là même, je reconnais et j'affirme non seulement Autrui mais l'existence de mon Moi-pour-autrui; c'est que, en effet, je ne puis pas ne pas être Autrui si je n'assume pas mon être objet pour Autrui. La disparition du Moi aliéné entraînerait la disparition d'Autrui par effondrement du Moi-même. Je m'échappe d'Autrui en lui laissant mon Moi aliéné entre les mains. Mais comme je me choisis comme arrachement à autrui, j'assume et je reconnais pour mien ce Moi aliéné. Mon arrachement à Autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assumption comme mien de ce Moi qu'autrui refuse; il n'est même que cela. » (E.N. 332)

Si nous refusions immédiatement Autrui comme pur objet – c'est-à-dire comme existant au milieu du monde – « ce n'est pas Autrui que nous refuserions, mais bien un objet qui n'aurait rien de commun avec la subjectivité ». Nous serions alors sans défense vis-à-vis une « assimilation totale de nous à autrui ». Or il ne nous est possible de nier de nous Autrui, « qu'en tant qu'Autrui est lui-même sujet ». Ce qui revient à dire, que notre être-pour-autrui (notre Moi-objet), « n'est pas une image coupée de nous et végétant dans une conscience étrangère ». C'est un être parfaitement réel, notre être comme condition de notre « ipsé-ité » en face d'autrui et de l'« ipséité » d'autrui en face de nous.

4.2 Les relations concrètes avec autrui

Il n'est originellement que deux attitudes face à cette altérité des consciences: la paralyser en « séduisant » l'autre ou la briser en « asservissant » l'autre. Dans le premier cas nous avons affaire à toutes les conduites ayant comme attitude-fondement l'amour, dans le second à toutes celles s'organisant autour du désir. Là encore, nous sommes condamnés à nous laisser indéfiniment balloter de l'une à l'autre. Ce qui est cependant nouveau c'est que nous pouvons dire dès à présent que les choses n'iront pas à notre souhait. Quels que soient le projet adopté et les efforts que nous ferons pour le conduire jusqu'au bout, l'altérité des consciences demeurera. Ces rapports envisagés dans l'altérité des consciences, c'est ce que Sartre a analysé sous le nom de « relations concrètes avec autrui ».

4.2.1 Echec des entreprises de séduction

Et d'abord qu'en est-il de l'amour?

Il est certain qu'originellement l'amour n'est pas totalement désintéressé. Derrière les beaux discours que tient l'amant à celui qu'il aime, se cache toujours quelque chose qu'il ne

saurait avouer, chose qui doit aussi demeurer cachée, sous peine de perdre à jamais celui pour qui sont ses moindres rêves. D'ailleurs comment l'amour ne perdrait-il pas tous ses éclats, si l'amant devait au premier abord avouer sans vergogne à l'aimé ce qui le pousse réellement vers ce dernier? Au fond, ce n'est pas tant qu'il veuille l'aimer, ce que l'amant veut c'est persuader cet autre de l'aimer d'un amour sans fin. En somme, lorsque l'aimé se décidera enfin à l'aimer, l'amant, après n'avoir été dans le processus d'objectivation que cela, à ses yeux, sera toujours plus, autre chose que ce qu'il est (pour l'aimé). Pour employer des termes déjà connus, l'amant devra être alors objet d'un regard neuf. Il ne devra plus être vu sur fond de monde comme un ceci parmi d'autres ceci. Mais le monde devra se révéler à partir de lui. Aussi l'amant sera-t-il rassuré, le regard de l'aimé ne le « transira » plus d'autres « finitudes », et il ne figera plus son être en ce qu'il est simplement. Si jamais ce résultat pouvait être enfin atteint, l'amant serait en sécurité dans la conscience de l'autre.

Ce n'est alors pas sans raison que l'amant souhaite à tout prix devenir la valeur suprême de l'aimé. C'est qu'il veut finalement agir sur la liberté d'autrui. Puisque l'autre a une certaine emprise sur lui de par sa liberté-sujet, l'amant veut l'atteindre dans son altérité même. Il veut l'atteindre dans sa liberté, non comme objet, mais comme « être-regardant » afin d'exorciser, pour ainsi dire, "sur place" le pouvoir terrifiant qu'il a sur lui. Mais c'est ce qui n'est concevable que s'il « s'assimile » la liberté d'autrui. Et, le seul moyen, c'est encore de chercher par toutes les façons de « se faire aimer de l'autre ».

Astucieux, notre amant tente donc de se faire objet fascinant. De toute façon a-t-il le choix? Si l'amant veut en effet que l'autre vienne « s'engluer à sa liberté », et qu'il le

fasse librement – puisque c'est comme liberté que l'amant veut le posséder –, il doit donc accepter de se faire objet. Mais, l'amant veut être objet à un titre assez particulier. Il veut être « l'objet dans lequel la liberté d'autrui accepte de se perdre, l'objet dans lequel l'autre accepte de trouver comme sa facticité seconde, son être et sa raison d'être; l'objet limite de la transcendance, celui vers lequel la transcendance d'Autrui transcende tous les autres objets mais qu'elle ne peut aucunement transcender » (E.N. 417). Et, ce faisant, il utilise alors toutes les ressources du « langage ». Non seulement du langage articulé, mais encore toutes les formes d'expression qui visent finalement à agir sur l'autre.

Devenant par là même « signifiant », son corps « langage », ses gestes « paroles », l'amant ne peut plus maintenant qu'essayer d'agir sur l'autre à tâtons, à l'aveuglette. Car l'amant ne peut même pas concevoir, à partir de ce moment, quel effet auront ses gestes et ses attitudes, étant donné qu'ils seront toujours repris et fondés par une liberté qui les dépassera. De toute façon, ils ne peuvent avoir de signification que si cette liberté leur en confère une. Autrui est alors toujours présent et éprouvé comme ce qui donne sens au langage. Et, comme tel, ce sont les chances de succès de l'amant qui ne sont jamais assurées d'avance, toujours incertaines, toujours précaires.

Celui-ci a beau agir, autrui s'évertue encore à le saisir comme simple objet au milieu du monde et ne projette nullement d'assimiler l'amant à lui: l'amant, visiblement, s'en offusque. C'est « une liberté comme liberté » que veut – plus que toute autre chose – « posséder » l'amant. Et, le risque est toujours encouru que l'autre en décide autrement. Alors comment, si autrui en a précisément décidé autrement, l'amant peut-il, de bonne foi, s'en irriter? On voit qu'il est de l'essence même de l'amour d'être contradictoire.

Devant l'urgence de la situation à laquelle il a maintenant à faire face, l'amant est placé ici devant un choix. 1) Ce relatif échec peut provoquer en lui un total désespoir. Dès lors son idéal sera à l'inverse de celui que nous venons de décrire. Au lieu de projeter d'absorber l'autre en lui conservant son altérité, il projettera de se faire plutôt absorber par l'autre et de se perdre en sa subjectivité, afin de se débarrasser de la sienne. Et, vivant son être-pour-autrui dans la honte, il aimera cette honte « comme signe profond de son objectivité ». Cette entreprise se traduira alors sur le plan concret par l'attitude masochiste. Toutefois, on voit qu'en s'engageant tout entier dans son être-objet, en devenant ainsi pour l'autre un instrument, c'est l'amant qui utilise l'autre à ses fins. Il en fait un objet, son objet, et il ne lui est alors plus possible de commercer avec autrui sans « lui ôter son caractère de liberté-sujet » – ce qui faisait jadis tout son attrait. Aussi ce choix se voit-il par l'amant aussitôt éliminé.

2) Malgré le désespoir qui l'envahit, l'amant persiste et garde confiance. Voilà que, sans même s'en rendre compte, notre amant fait surgir un nouvel aspect de l'amour, ou plutôt il vient de pousser à l'extrême limite l'idéal de l'amour: celui de l'amour-folie, celui de l'espérance au-delà de toute espérance. Cette entreprise se traduira alors sur le plan concret par la séduction. Sans plus attendre, l'amant doit donc « passer aux actes » et séduire l'aimé. Mais cette intention doit être elle aussi immédiatement déçue, car du seul fait que l'amant s'affermit dans sa liberté en face d'autrui²¹, il fait (malgré lui) de l'autre une « transcendance-transcendée », c'est-à-dire un objet.

21- Puisque, par principe, séduire l'autre, c'est encore « agir » sur lui.

Impossible alors de séduire l'autre sans agir de quelque façon que ce soit sur lui. Autrui est par principe « l'insaisissable ». L'aimé fuit l'amant lorsque l'amant le cherche, et le possède quand il le fuit. Mieux vaudrait peut-être l'ignorer et se réfugier dans le semblant quiétisme de l'indifférence. Il s'agit alors d'une « cécité vis-à-vis des autres ». La personne agit comme si elle était seule au monde. Elle frôle « les gens » – qu'elle considère d'ailleurs comme de simples objets – comme elle frôle les murs. Elle les évite comme elle évite des obstacles, bref la personne n'imagine même pas qu'ils puissent la regarder. Seulement cette alternative est aussi un échec. En effet, dans l'épreuve directe d'Autrui comme regard, l'amant au moins pouvait se défendre en éprouvant l'autre, en le transformant à son tour en objet. Mais si, précisément, autrui est objet pour l'amant pendant qu'autrui le regarde, alors l'amant est en danger sans le savoir. Ainsi sa cécité se transforme elle-même en inquiétude, parce qu'elle s'accompagne de la conscience d'un « regard errant » et insaisissable qui risque à tout moment de l'aliéner à son insu.

Ainsi l'amour est-il par essence « duperie » et « déception ».

Frustré, constatant que la liberté d'autrui est toujours là, insaisissable, mais à la portée de sa main, notre amant renonce enfin au projet qui l'anime. Et il s'attache à un tout nouvel idéal. Puisque nous ne pouvons rien faire à l'autre sans l'objectiver, il ne nous reste plus qu'à faire de cette objectivation notre nouvel idéal. Ne pouvant ignorer l'autre ni le séduire, il ne nous reste qu'une solution: essayer de le briser en en faisant une chose, une chose-sujet. Nous aurons reconnu ici l'intention qui anime tout désir, en particulier, tout désir sexuel.

4.2.2 Echec des entreprises d'asservissement

Malheureusement pour autrui, notre jeune amant n'abdique pas aussi facilement. Si son projet de « se faire aimer » de l'autre n'a pas eu les résultats escomptés, cette expérience à néanmoins comporté de précieux enseignements. Au fond, – et il le reconnaît, – toute son erreur reposait sur sa rencontre avec la pure facticité de l'autre, plus précisément, sa rencontre avec le corps d'autrui. Dans la problématique de l'amant, il est certain que cette question ne se pose même pas, et ne saurait non plus aucunement effleurer son esprit. Pourquoi l'amant aurait-il à « s'embarrasser » du corps d'autrui quand, ne chérissant rien d'autre au monde, c'est sa liberté (autrui-sujet) qui lui dicte ses moindres pensées? La « déception » dont l'amant est empreint, vient de ce que, pensant avoir enfin « captivé » autrui-sujet, il réalise qu'il ne tient en réalité, avec le corps seul, qu'une « dépouille ». Dès que nous changeons de registre, que nous passons du monde de l'amour à celui du désir²², tout se transforme. Dans le monde du désir, c'est le corps qui est le point de départ, et c'est lui également que nous retrouvons au point d'arrivée. Aussi est-ce – à l'opposé du monde de l'amour – le corps qui fait maintenant la félicité du sujet désirant. Seulement il existe également dans cette félicité un autre niveau que celui du charnel, c'est celui de la revanche, de la vengeance. N'ayant pu saisir l'autre en tant que sujet en l'engluant à soi, on tentera alors de l'engluer dans sa corporéité, en le prenant à son propre piège. Si jamais ce résultat pouvait être atteint, non seulement notre jeune homme serait tranquille puisqu'il aurait trouvé le moyen d'asservir l'autre, mais encore si jamais autrui se faisait trop gênant, il n'aurait qu'à le supprimer.

22- Puisque, finalement, l'échec de la première attitude n'est que l'occasion de prendre la seconde.

Sans plus attendre notre jeune homme se remet à la tâche, et tente par la « caresse » d'incarner autrui dans sa chair. Au fond il aurait dû s'apercevoir depuis longtemps que c'est par le corps qu'il fallait commencer. En sachant qu'originellement le corps – le corps en situation – était chaque fois le « dépassé »²³, et en le comprenant bien il détient, du moins le pense-t-il, la clé à tous ses maux. Le fait alors que, pour la conscience, le corps soit constamment le dépassé, n'exclut aucunement la possibilité qu'ultérieurement la conscience puisse choisir d'exister sa facticité sur un autre plan. Et par « autre plan », pensons immédiatement à ces moments privilégiés où nous sentons notre peau, nos muscles et notre souffle, non pour les transcender vers quelque chose, mais pris à travers cette pure donation qu'ils sont, en tant qu'on les considère eux-mêmes pour fin dernière. Bref ces moments privilégiés où la conscience consent tout simplement « à se laisser aller au corps ». Or c'est précisément ce qu'a compris notre jeune homme. La caresse, dans son essence même, se propose exactement une fin du même genre, puisqu'elle est, par principe, conduite « d'envoûtement », conduite de « possession ». Il s'agira alors pour celui qui s'y adonne, puisqu'il ne peut saisir l'autre que dans sa facticité objective, d'engluier sa liberté dans cette facticité:

« Il faut faire que [la liberté soit prise dans la facticité] comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le Pour-soi d'Autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à travers de son corps et qu'en touchant ce corps, [il] touche enfin la libre subjectivité de l'autre. » (E.N. 444)

Mais à nouveau cette intention doit être immédiatement déçue, puisqu'il ne peut y avoir incarnation et engluement de la liberté de l'autre sans incarnation et engluement de la liberté de notre

23- Puisque nous avons défini le corps comme étant « ce que devait dépasser une conscience dans le mouvement par quoi elle se fait annoncer ce qu'elle est ».

jeune homme. Ici , comme ailleurs, la réciprocité est nécessaire. Il essaie encore d'utiliser l'objet-Autruï pour lui demander compte de sa transcendance, mais, parce que l'autre est tout objet (et que lui est tout sujet), l'autre lui échappe de toute sa transcendance. Toutefois nous n'avons plus affaire au même scénario dès que notre jeune homme consent lui aussi à se compromettre dans cette relation en s'incarnant. Dans la caresse, ce n'est plus son corps comme « forme synthétique en action » qui caresse autrui, mais c'est son corps de chair qui fait naître la chair d'autrui. Plus précisément, la caresse est faite dans un but bien précis: elle est faite pour « faire naître » par le plaisir le corps d'Autrui à autrui et à notre jeune homme « comme passivité touchée », dans la mesure où le corps de notre jeune homme se fait chair pour « le toucher avec sa propre passivité ». En d'autres termes, il « se caresse » plutôt qu'il « le caresse ». A ce moment, la communication du désir est réalisée. Chaque conscience, en s'incarnant, a réalisé l'incarnation de l'autre. En ce sens, la possession apparaît comme « double incarnation réciproque ».

Toutefois, en tant qu'il est désir de prendre et de s'approprier, le désir est en lui-même à l'origine de son propre échec. Il ne lui suffit pas, en effet, de faire naître l'incarnation de l'autre. Nous l'avons suffisamment dit, le désir est désir de « s'approprier » cette conscience incarnée. Il se prolonge donc naturellement, non plus par des caresses, mais par des actes de « préhension » et de « pénétration ». La caresse n'avait pour but que d'imprégner de conscience et de liberté le corps de l'autre. A présent, ce corps « saturé », il faut le « prendre », « l'empoigner », « entrer en lui ». Mais du seul fait que notre jeune homme tente à présent – poussé par le désir – de saisir, de traîner, d'empoigner et de mordre, son corps cesse d'être chair. Il redevient « l'instrument synthétique » qu'il est; et du coup l'autre cesse d'être incarnation. Ce dernier redevient alors un instrument au milieu du monde que

notre jeune homme saisit à partir de sa situation. La conscience d'autrui qui « affleurait à la surface de sa chair », s'évanouit sous sa vue, et n'est plus que simple objet. Le désir a alors manqué son but et cette situation est à l'origine du sadisme.

Puisque nous ne pouvons jamais agir sur l'autre sans perdre du coup sa propre incarnation, il s'agira de « s'emparer » – dans le sadisme – de la « subjectivité libre de l'autre à travers sa facticité objective », en refusant de s'incarner soi-même. En fait, le sadique veut la non-réciprocité des rapports sexuels. Il jouit d'être « puissance appropriante » et libre en face d'une liberté captivée par la chair. Car son but est, comme celui du désir, de saisir et d'asservir l'autre, non seulement en tant qu'Autrui est objet, mais en tant qu'il est pure transcendance incarnée. Pour y arriver, c'est par la « violence » et la « douleur » que le sadique s'acharnera à faire d'autrui son « instrument » et à « l'engluer dans sa chair ». La preuve, d'ailleurs, qu'autrui consent bien à s'engluer dans sa chair, n'en est-elle pas que c'est la victime elle-même qui a décidé, librement, du moment où la douleur devenait insupportable? « [Elle] aurait pu, malgré tout, attendre dix minutes, une minute, une seconde de plus » (E.N. 454). Ainsi, au moment du reniement, le résultat recherché sera atteint:

« Le corps est tout entier chair pantelante et obsène, il garde la position que [le bourreau] lui [a] donnée, non celle qu'il aurait prise de lui-même, les cordes qui le lient le soutiennent comme une chose inerte et, par là même, il a cessé d'être l'objet qui se meut spontanément. Et c'est justement à ce corps qu'une liberté choisit de s'identifier **par** le reniement; ce corps défiguré et haletant est l'**image** même de la liberté brisée et asservie. »
(E.N. 454)

Toutefois le sadisme lui-même, comme l'indifférence aveugle et **comme** le désir, renferme le principe de son échec. C'est en effet la liberté transcendante de la victime que notre jeune

homme cherche à s'approprier depuis le début. Mais précisément cette liberté demeure par principe hors d'atteinte. Et plus notre sadique s'acharne à traiter l'autre en instrument, plus cette liberté lui échappe. Il ne saurait agir que sur la liberté comme propriété objective de l'autre-objet. Lorsqu'en effet l'incarnation est achevée, lorsque notre jeune homme a bien devant lui un corps « pantelant », il ne sait plus comment utiliser cette chair; « aucun but d'ailleurs ne saurait lui être assigné » puisque notre sadique a fait paraître son absolue contingence. La chair de l'autre « est là » et elle est alors là « pour rien ». En ce sens, notre jeune homme ne peut même pas s'en emparer en tant qu'elle est chair. Car il ne peut l'intégrer à un système d'instrumentalité sans que sa « carnation » lui échappe aussitôt. Le sadisme a alors lui aussi manqué son but.

Acculé au pied du mur, et mû par l'énergie du désespoir, notre jeune homme ne peut donc plus que tenter une seule chose. Il tente de jouer le tout pour le tout en essayant maintenant de poursuivre la mort de l'autre par la haine, c'est-à-dire « le projet de réaliser un monde où l'autre n'existe pas ». Notre jeune homme veut alors se libérer de l'existence qui l'obsède; non pas seulement de l'existence d'un seul, mais de l'existence de tous. Car ce qu'il veut atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le « principe général de l'existence d'autrui ».

Mais, à son tour, la haine est un échec:

« Son projet initial, en effet, est de supprimer les autres consciences. Mais si même [la personne] y parvenait, c'est-à-dire si elle pouvait abolir l'autre dans le monde présent, elle ne pourrait faire que l'autre n'ait pas été. Mieux encore l'abolition de l'autre, pour être vécue comme le triomphe de la haine, implique la reconnaissance implicite qu'autrui a existé. Dès lors, [son] être-pour-autrui, en glissant au passé, devient une dimension irrémédiable de [lui]-même. Il est ce [qu'il a] à être comme

l'ayant-été. [Il] ne saurait donc [s'] en délivrer. Au moins, dira-t-on, [il] y échappe pour le présent, [il] y [échappera] dans le futur: mais non. Celui qui, une fois, a été pour autrui est contaminé dans son être pour le restant de ses jours, autrui fût-il entièrement supprimé: il ne cessera de saisir sa dimension d'être-pour-autrui comme une possibilité permanente de son être. Il ne saurait reconquérir ce qu'il a aliéné; il a même perdu tout espoir d'agir sur cette aliénation et de la tourner à son profit puisque l'autre détruit a emporté la clé de cette aliénation dans la tombe. Ce [qu'il était] pour l'autre est figé par la mort de l'autre et [il] le [sera] irrémédiablement au passé, et de la même manière, au présent [s'il] persévère dans l'attitude, les projets et le mode de vie qui ont été jugés par l'autre. La mort de l'autre [le] constitue comme objet irrémédiable, exactement comme [sa] propre mort. Ainsi, le triomphe de la haine se transforme, dans son surgissement même, en échec. » (E.N. 463)

Ainsi, venons-nous de voir que dans les relations entre les hommes il n'y a place, malgré une certaine diversité d'expression, que pour deux attitudes fondamentales: l'amour et le désir. Renvoyés de l'une à l'autre, nous n'arrivons jamais à échapper aux menaces que l'altérité d'autrui fait peser à chaque instant sur notre liberté. Nous sommes donc dans un « cercle » d'où il paraît impossible de sortir²⁴.

24- Il ne faut surtout pas oublier la petite note en bas de page qui termine ce chapitre des « relations concrètes avec autrui »: « Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici. » (E.N. 463)

Conclusion

Nous arrêtons ici notre lecture de L'être et le néant, sans aborder la quatrième partie de l'ouvrage consacrée à la liberté, qui est la section la plus connue et la plus commentée, la plus accessible aussi. Il nous semble que notre lecture des trois premières parties a établi l'essentiel en restituant le sens du dualisme philosophique de Sartre. C'est avec cet acquis, en effet, qu'il devient possible d'envisager les implications et les suites possibles de l'ouvrage.

Sartre annonce à la toute fin de L'être et le néant, et dans la note citée à la page précédente, une morale, qui doit être fondée, dit-il, sur les principes de son ontologie. Tout ce qu'on en sait, c'est que pendant la période après la publication de L'être et le néant, plus précisément au début de 1947 jusqu'à la fin de 1948, l'auteur dépensera une somme d'efforts considérables à rassembler des notes dans ce dessein. Ces textes, on les connaît aujourd'hui sous les noms de Cahiers pour une morale et Vérité et existence. D'ailleurs, ce sont ces investigations sur la morale qui auraient poussé Sartre à écrire à la fin des années cinquante la Critique de la raison dialectique.

Si cette morale doit être fondée sur les principes mêmes de son ontologie, c'est qu'il doit bien y avoir dans L'être et le néant des indications pouvant aider à se faire une idée à son sujet. Pour cela, il faut retourner au problème que nous signalions dès notre Introduction: le problème de la conception sartrienne de l'Être, où nous étions amenés à distinguer au sein de ce dernier deux régions: l'en-soi et le pour-soi.

Notre effort dans ce mémoire a été de mettre l'accent sur l'interaction de ces deux régions de l'être et sur le refus par Sartre des points de vue réaliste et idéaliste. Or c'est au

moment où l'ontologie ouvre sur la morale que cet effort d'interprétation se révèle décisif.

D'un côté, en privilégiant le point de vue réaliste on risque d'aboutir à une morale déterministe, où l'homme se contente de se soumettre aux lois qui régissent l'univers, et où la liberté humaine disparaît. Or, on sait que Sartre s'y refuse, puisqu'il affirme la liberté de l'homme.

D'un autre côté, en privilégiant le point de vue idéaliste, on risque d'aboutir à une morale de la pure gratuité, et, « puisque tout est permis », à une morale de l'absurdité.

Dans un cas comme dans l'autre, il semble qu'on assiste de toute manière à la liquidation pure et simple de la question morale. Et c'est ce à quoi se refuse constamment cet ouvrage de manière implicite.

Dans notre travail il nous est apparu que l'ontologie chez Sartre en est une, non de la séparation, mais du rapport de l'en-soi et du pour-soi. Bien que l'auteur distingue ces deux régions d'être, il ne les sépare jamais, et l'on doit parler d'une ontologie de l'indissociabilité de ces deux régions d'être.

L'éthique que laisse entrevoir L'être et le néant sera celle qui refuse à la fois la morale déterministe et la morale de la pure gratuité, celle qui privilégie le monde et celle qui privilégie l'homme. Elle doit donc être une morale qui prend l'homme, non plus comme une abstraction, mais au contraire comme indissolublement lié au monde, comme un être-dans-le-monde, comme un être-au-monde.

Le refus du déterminisme par Sartre s'exprime dans sa dénonciation des hommes de sérieux, ceux qui croient qu'il faut agir seulement parce que la valeur est inscrite dans les choses, et qui tentent de se masquer leur liberté.

Le refus de la pure gratuité de l'action chez Sartre, tient au fait que l'acte se fait toujours à partir de quelque chose, qu'il n'y a pas d'acte gratuit – pas même celui inspiré par la soi-disante générosité. L'action, quelle qu'elle soit, implique toujours une situation à partir de laquelle elle a à se développer et un projet implicite (et non-réflexif) qui l'éclaire. Aussi cette morale de la pure gratuité est condamnée à ne point savoir ce qu'est, en réalité, une action humaine.

Nous situant alors contre l'une et l'autre de ces positions, nous voyons poindre le coeur de cette fameuse morale de L'être et le néant, fondée sur les principes mêmes de son ontologie. Est-elle réalisable? Est-elle systématisable? L'oeuvre ultérieure de Sartre a-t-elle finalement réalisé cette fameuse morale? Faut-il voir dans ses biographies, en particulier la dernière (L'idiot de la famille sur Gustave Flaubert), l'accomplissement – quoiqu'implicite – de cette morale? Toutes ces questions restent malheureusement sans réponse dans le cadre de ce travail. Toutefois ce dernier nous permet-il au moins de comprendre peut être mieux ce que l'auteur écrit à la fin de L'être et le néant:

« L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indications. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation. » (E.N. 690)

Bibliographie

- Jean-Paul Sartre , "Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique", Recherches Philosophiques, no 6, 1936, p. 89-123.
- , L'imagination, Paris, Presses Universitaires de France, 1936, 163 p.
- , "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", Situations, tome 1, Paris, Gallimard, 1947, (1939), p. 38-42.
- , Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Hermann, 1939, 67 p.
- , L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, 1940, 379 p.
- , L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1986, (1943), 695 p.
- , "A propos de l'existentialisme: mise au point", in Michel Contat et Michel Rybalka, Les écrits de Sartre, Paris, Gallimard,

Collection N.R.F., 1970, (1944),
p. 653-58.

, L'existentialisme est un
humanisme, Paris, Nagel, 1946, 141
p.

, Vérité et existence, Paris,
Gallimard, Collection N.R.F.,
1989, (1948), 138 p.

, Cahiers pour une morale, Paris,
Gallimard, Collection N.R.F.,
1983, (1947-48), 600 p.

, "Conscience de soi et connaissance
de soi", Bulletin de la société
française de philosophie, Volume
42, no 3, avril-juin, 1948, p. 48-
91.

, Critique de la raison dialectique,
Paris, Gallimard, 1960, 915 p.

, L'idiote de la famille, Paris,
Gallimard,
collection Tel, 1971, tomes I-II-
III, 2136 p.

Simone de Beauvoir , "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme",
Les temps modernes, Paris, janvier-
février, 1955, p. 2072-2122

- François Jeanson , Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris, Editions du Seuil, 1965, 348 p.
- Régis Jolivet , Sartre ou la théologie de l'absurde, Paris, Fayard, 1965, 164 p.
- Emmanuel Mounier , Introduction aux existentialismes, Paris, Gallimard, Collection N.R.F., 1962, 189 p.
- Maurice Merleau-Ponty , Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955, 313 p.
- Jacques Presseault , L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 269 p.
- Alphonse de Waelhens , Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1967, 406 p.